T. 1363

UNIVERSITE DE PROVENCE – AIX - MARSEILLE I
INSTITUT D'ETHNOLOGIE MEDITERRANEENNE ET COMPARATIVE
UFR Civilisations et Humanités, Département d'ethnologie

"Derrière le cimetière"

Un lignage *Awlâd Sîdî Abîd* à Tozeur

Nouvelles civilités et dynamiques communautaires du Sud tunisien

Thèse pour le doctorat nouveau régime en anthropologie option ethnologie

Présentée par Nicolas Puig

Jury composé de : **Christian Bromberger (directeur)**
Jean-Charles Depaule
Pierre Bonte (rapporteur)
Mohamed Kerrou
Pierre Signoles (rapporteur)
Claude Lefébure

CNRS-UNIVERSITÉ DE TOURS
M.S.H. "VILLES ET TERRITOIRES"
UMS 1835
BP 60449
33, allée Ferdinand de Lesseps
37204 TOURS Cedex 03

MSH-TOURS
D 355 004480 6

Décembre 1998

BIBLIOTHÈQUE URBAMA
C.N.R.S. Université de TOURS
U.M.R. 6592

UNIVERSITE DE PROVENCE – AIX - MARSEILLE I
INSTITUT D'ETHNOLOGIE MEDITERRANEENNE ET COMPARATIVE
UFR Civilisations et Humanités, Département d'ethnologie

"Derrière le cimetière"

Un lignage *Awlâd Sîdî Abîd* à Tozeur

Nouvelles civilités et dynamiques communautaires du Sud tunisien

Thèse pour le doctorat nouveau régime en anthropologie option ethnologie

Présentée par Nicolas Puig

Jury composé de : **Christian Bromberger (directeur)**
Jean-Charles Depaule
Pierre Bonte (rapporteur)
Mohamed Kerrou
Pierre Signoles (rapporteur)
Claude Lefébure

Décembre 1998

BIBLIOTHÈQUE URBAMA
C.N.R.S. Université de TOURS
U.M.R. 6592

Remerciements

Très peu, probablement aucun, de ceux et celles avec lesquels j'ai travaillé depuis 1995 dans les régions du Jérid et du Nefzaoua ne liront ce texte sous sa présente forme. Mais c'est la moindre des choses que de dire ici tout ce que je dois à leur accueil, à leur ouverture et à leur patience. Je remercie donc les Rkârka de Tozeur ainsi que l'ensemble des habitants de ces contrées sahariennes en les prévenant toutefois qu'ils ne sont pas encore débarrassés de moi.

Une thèse est signée d'un nom mais ne pourrait voir le jour sans la multitude de soutiens et d'aides diverses qui en accompagnent l'élaboration dès le départ. Merci donc à l'IRMC qui m'a accueilli à Tunis et où j'ai trouvé les meilleures conditions, matérielles, scientifiques et documentaires pour réaliser ce travail. J'adresse ici toute ma gratitude aux documentalistes, notamment Catherine Cassan et Christiane Ben Ali. Je remercie également Besma Ouraïed et Farid Abachi pour leur soutien informatique, Hayat Naccache et Soumaya Yahyaoui pour leur aide linguistique et Kmar Bendana pour sa relecture typographique.

Cette thèse doit beaucoup à Joëlle Brochier-Puig à de nombreux titres dont le premier est de m'avoir fait découvrir le Sud tunisien.

Merci, enfin, à tous ceux qui, volontairement ou non, m'ont fait partager leur savoir dont Christian Bromberger qui a encadré cette recherche sans la brider.

Système de translittération

a	أ	
b	ب	
t	ت	
th	ث	
j	ج	
h	ح	
kh	خ	
d	د	
dh	ذ	
r	ر	
z	ز	
s	س	
ch	ش	
ç	ص	
dh	ض	
t	ط	
z	ظ	
°	ع	
gh	غ	
f	ف	
q	ق	q ou g selon les mots
k	ك	
l	ل	
m	م	
n	ن	
h	ه	
w	و	voyelles longues
y	ي	â - û - î

n.b. : Certaines graphies arabes ont été simplifiées dans la transcription pour des raisons de commodité de lecture. C'est notamment le cas des quartiers de Tozeur et des palmeraies pour lesquels j'ai conservé la graphie latine en usage localement. De même pour les noms de "lignages" Rkârka, ainsi que pour ceux des tribus, j'ai gardé la transcription couramment employée dans les textes francophones en Tunisie. Les termes et expressions arabes et dialectales transcrits sont en italique, à l'exception de "Awlâd Sîdî Abîd" (qui peut aussi être écrit Awlâd Abîd) et de "Rkârka" qui reviennent tout au long du texte. L'article "al" est souvent orthographié "el" au Maghreb. Je ne suis pas cette règle dans mes propres transcriptions mais la conserve dans les citations et les appellations courantes.

Deux dénominations sont parfois abrégées dans le texte : Awlâd Sîdî Abîd (ASA) et Ras adh-Dhra° (RAS).

Si un nom propre commence par un "ayn", ce son n'est pas transcrit et la majuscule est portée sur la voyelle le suivant immédiatement, par exemple : °abîd = Abîd.

Les mots les plus courants de la littérature scientifique francophone sur le Maghreb conservent leur transcription habituelle (par exemple arch, *°arch*, qabila, *qabîla* ou encore houch, *hûch*). Le système de transcription choisi est simplifié volontairement.

Les chiffres entre parenthèses insérés dans les parties introductives renvoient aux divisions du texte.

Carte de situation : La Tunisie et les régions oasiennes (Source : Monde arabe, Maghreb-Machrek, 1997, n° 157, p. 79)

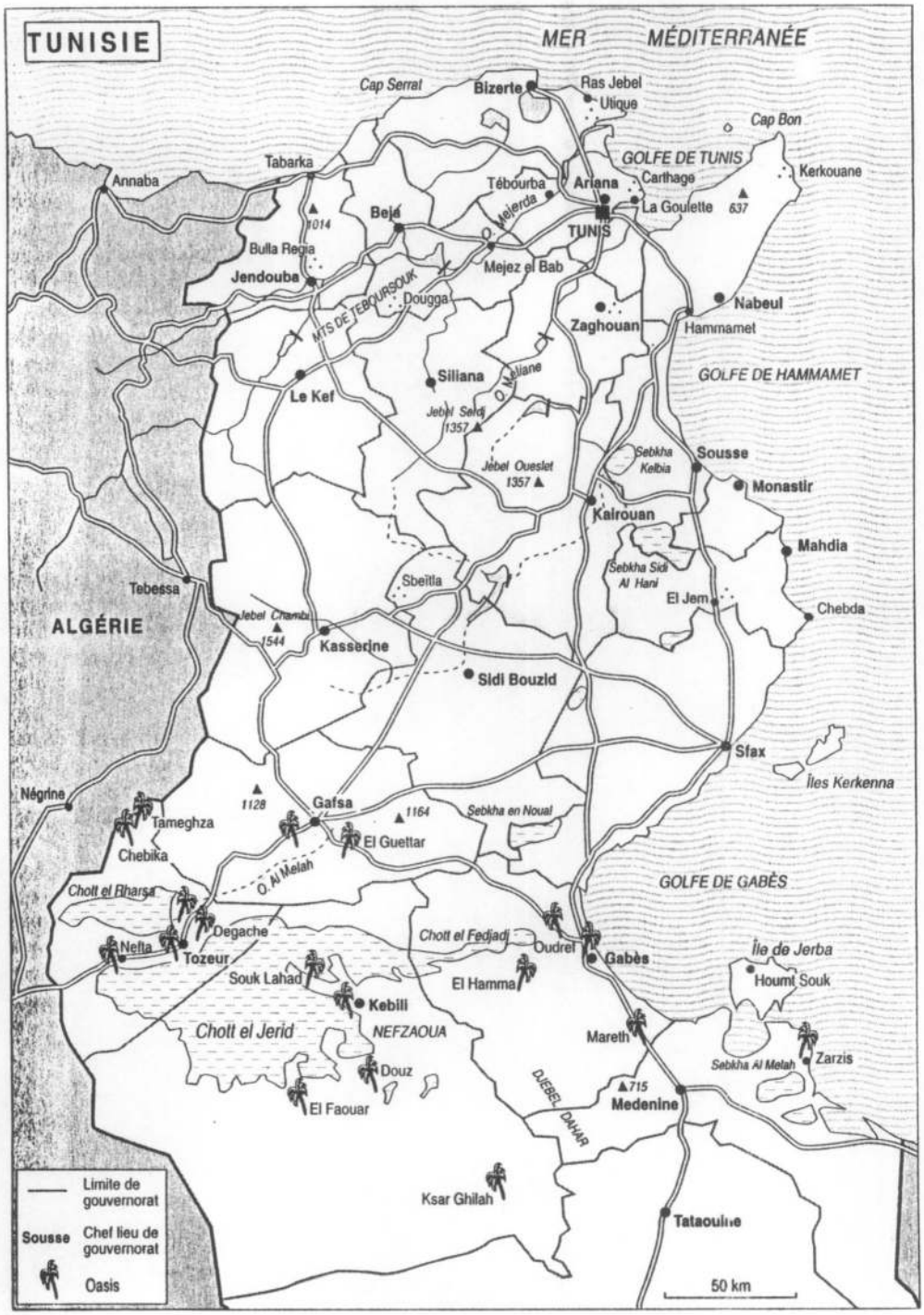


TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE **10**

PROLOGUE **11**

L'ESPACE SOCIAL DU SUD TUNISIEN 14
1 - Glissements de terrain *15*
2 - Clôture du terrain et amplitude des espaces sociaux *16*
3 - Variations d'échelle *21*
DE L'EXPLICATION À LA COMPRÉHENSION 28
ELÉMENTS DE MÉTHODE 28
1 - L'anthropologue et le voyageur *29*
2 - Le regard, principale source de l'anthropologie *30*
3 - Conditions de l'enquête *32*
4 - Attitude générale de recherche *38*
5 - Béchir de Dghoumes *42*
6 - L'affaire du projet phœnicicole : clôture et révélation *44*
DU JÉRID AU GOUVERNORAT DE TOZEUR 47
ESQUISSE GÉOGRAPHIQUE DE LA RÉGION 47
1- Une zone écologique charnière entre le Sahara et l'Atlas caractérisée par son aridité *50*
2 - Un gouvernorat faiblement peuplé caractérisé par une concentration des populations dans le Jérid historique *54*
3 - La diversification des activités économiques *57*
4 - La vocation agricole *64*

PREMIÈRE PARTIE - LES "LIEUX" DU COMMUNAUTAIRE **70**

I - HISTOIRES DE LIEUX **72**

1- CONFIGURATIONS "JÉRIDIENNES" **73**

1 - LE JÉRID COMME ENTITÉ POLITIQUE 73
La cité ou le lignage *73*
Thématique de la rupture *75*
Thématique de la continuité *77*
2 - DESCRIPTIONS JÉRIDIENNES, DESCRIPTIONS OASIENNES 79
El-Bekri et la steppe du Jérid *79*
Voyageurs français : pillards et commerçants *80*
3 - UN MODÈLE KHALDUNIEN DE LECTURE DES RELATIONS SOCIALES 83
Bédouins et citadins *83*
Alliances *85*
Situations urbaines *87*

2 -TERRITOIRES HAGIOGRAPHIQUES **90**

1 - LES SAINTS VENUS DE LA SÉGUIA AL-HAMRA 92
Khouider Lakhdar, la première translation *92*
Sîdî Abîd, la naissance du groupe et de son espace *94*
2 - LES SAINTS LOCAUX ET L'ESPACE DE LA KHALWA 97
Sîdî Abîd al-Akhdar et la migration vers Tozeur *97*
Sîdî al-Ahmâdi et la ville de Nefta *99*

Rakrouk, l'ancêtre des Rkârka ... *100*
Sîdî Ghânem al-Abedi ... *102*
Khalwat ar-Rkârka, le cœur du territoire ... *104*

3 - ESPACES PASTORAUX ET LIEUX DE SÉDENTARISATION ... **108**

1 - UNE SOCIÉTÉ AXÉE PRIORITAIREMENT SUR L'ÉLEVAGE ... 110
Localisation des firaq ASA ... *110*
Elevage ... *112*
Artisanat et commerce ... *113*
2 - LA SÉDENTARISATION DES RKÂRKA ... 115
L'installation à la périphérie des oasis ... *115*
La sédentarisation dans les centres miniers ... *118*

II- HISTOIRES D'HABITER ... **121**

4 -LE MODÈLE D'HABITAT BÉDOUIN ... **124**

1 - ORGANISATION SOCIALE ET INSCRIPTION DANS L'ESPACE ... 124
Le temps du nomadisme ... *124*
Sédentarisation et urbanisation ... *126*
Distances ... *127*
2 - IMPORTANCE ET LOGIQUE DE LA CROISSANCE DES QUARTIERS RKÂRKA DE TOZEUR ... 131
Un habitat précaire et périphérique ... *131*
Logique de segmentation dans l'urbanisation ... *136*

5 - LE QUARTIER LIGNAGER À LA CROISÉE DES CHEMINS ... **143**

1- CIRCULER SANS SE FAIRE DE BOSSES. ... 145
La mixité malgré le passif entre les groupes ... *145*
Ardhina ... *149*
Structurations ... *151*
2 - ÉCHELLES ET PERCEPTION DU QUARTIER ... 152
De la zone au quartier ... *152*
Lexique des espaces bâtis ... *157*

6 - LES ÉVOLUTIONS DES ESPACES DOMESTIQUES OU "LA CONQUÊTE DE L'ESPACE" ... **159**

1 STRUCTURE DE L'HABITATION BÉDOUINE ... 160
La tente ... *160*
Un modèle évolutif prégnant ... *161*
Structuration des espaces domestiques ... *164*
2 ESPACES DOMESTIQUES ... 167
Les objets techniques dans la maison ... *167*
Organisation des espaces domestiques et techniques du corps ... *171*
Hospitalités ... *174*

III - HISTOIRES DE TERRES ... **177**

7 - L'ETAT CONTRE LA QABILA - L'EXTENSION DE LA SOUVERAINETÉ

NATIONALE AU DÉTRIMENT DES AUTONOMIES LOCALES ... **181**

1 DU TERRITOIRE À LA TERRE COLLECTIVE ... 181
Perspective historique ... *181*
Le temps des Français ... *184*
Les étapes du travail législatif ... *186*
Après l'indépendance ... *187*

2- UNE RÉALITÉ NUANCÉE - LE CAS DU JÉRID ... 190

L'ordonnance beylicale de 1912, les attendus ... 190
Les décisions de la commission beylicale ... 196
3 L'extension des Bédouins Awlâd Abîd ... 199
Stratégies foncières ... 199
Attachement à la terre ... 201

8 - SAISISSEMENT COMMUNAUTAIRE ET °*ARÛCHIYYA* ... **204**

1 - POLITIQUE BÉDOUINE, POLITIQUE DES BÉDOUINS ... 206
Pas de vague ... 206
Politique et °arûchiyya ... 208
2 - LE CONSEIL DE GESTION ENTRE LOGIQUE ADMINISTRATIVE ET °*ARÛCHIYYA* ... 211
Figures de la division et de l'unité ... 211
Le conseil de gestion des Awlâd Sîdî Abîd ... 213
Les Rkârka divisés ... 215
3 - SAISISSEMENTS COMMUNAUTAIRES ... 218
Une erreur chronique ... 218
Les oasiens "interdits de désert" ... 221
Modes de légitimations de la propriété foncière collective ... 222
Des enjeux différents aux mêmes effets communautaires ... 227

9 -PASSIONS GÉNÉALOGIQUES ... **229**

1- STRUCTURATION DE LA QABILA ... 230
La confusion généalogique ... 230
Niveau de segmentation ... 231
Relativisme de la présentation segmentaire ... 237
2 - L'INDIVIDUALISATION DES *CHAJARA*-S ... 239
Un nouveau type de Chajara ... 239
Sources des nouvelles chajara-s ... 241
Temps et appartenances ... 245

DEUXIÈME PARTIE - LIEUX COMMUNS ... **247**

IV - LE MONDE DES PALMERAIES ... **249**

10 - LE MAILLAGE DE L'ESPACE DE LA PALMERAIE ... **251**

1 - LE *JAR*, UN TERROIR ... 252
Structure spatiale du terroir ... 252
Individualité des terroirs ... 256
2 - LES JARDINS ... 260
Nommer les jardins ... 260
Le foncier ... 264
3 - DISPOSITION DE LA PARCELLE ... 267
Disposition générale ... 267
Planches de cultures et d'irrigation ... 268
Polarités espace/temps ... 270

11 - LIEUX ET USAGES DANS LES PALMERAIES ... **272**

1 - LES ANCIENNES PALMERAIES ... 272
Dimension individuelle ... 272
Aspects collectifs de la parcelle ... 274
Étymologie et représentations de la palmeraie ... 276
Trajets ... 278
2 - LES NOUVELLES PALMERAIES - UNE SITUATION PLUS NUANCÉE ... 280
Nouvelles palmeraies "mixtes" ... 280
Les palmeraies d'anciens nomades ... 281

12 - NORMES ET DISCOURS DANS LES PALMERAIES 283

1 - NORMES USUELLES DE TRAVAIL 283
Teneur du travail agricole *283*
Gestes et représentations *285*
2- APPARITION DE NOUVELLES NORMES ET DÉBUTS DE LA MÉCANISATION 287
Les pionniers : premières tentatives de mécanisation et identification des utilisateurs *287*
Le déroulement du travail mécanisé : apparition de nouvelles normes *289*
La préparation *290*
Le travail du sol *292*
La reprise du sol *294*
3-DISCOURS OASIENS 295
Politiques de développement *295*
Du côté des agriculteurs *297*

V - LIEUX COMMUNS TOURISTIQUES 301

13- LA CONSTRUCTION DU "DÉCOR" - L'INSCRIPTION SPATIALE DU TOURISME 302

1 - TOURISME ET ESPACES LOCAUX 302
L'environnement naturel et la mer intérieure *302*
Zone touristique *306*
Madînat al-ahlâm *307*
Les appropriations locales de la zone touristique *309*
2 - PATRIMOINES 312
Lectures croisées *312*
Perceptions *315*
Traditions oasiennes *317*

14 - UNE FIGURE LOCALE DU TOURISME : LE *BIZNESS* 322

1 - UNE SOCIOLOGIE SOMMAIRE 322
Nouvelles approches *322*
Définition du bizness *322*
Milieu social des beznessa *325*
2 - INTERACTION TOURISTIQUE 326
Styles et acquisition des savoirs *326*
Approches *330*
Contacts *332*

VI - LA VILLE RÉINVENTÉE 334

15 - ALLIANCE PAR MARIAGE, PARENTÉ ET RÉSIDENCE, L'ÈRE DES MOBILITÉS 336

1 - REMARQUES DE MÉTHODE 337
Typologies des mariages *337*
Limites *340*
Périodicité *341*
2 - LES BÉDOUINS SE MARIENT-ILS COMME DES ARABES ? 342
Une question connue *342*
Les résultats *345*
3 - LE DÉCLOISONNEMENT DES QUARTIERS 349
4 - L'ÉVOLUTION DE LA MOBILITÉ RÉSIDENTIELLE 354
Le cloisonnement, une illusion d'optique *355*

16 - LES PRATIQUES RITUALISÉES DES ESPACES DE LA VILLE 357

1- LA MISE EN PLACE DES LIGNAGES TERRITORIALISÉS, LES *°ACHAYIR* 357
Le pays de la civilisation *357*
Les quartiers historiques du Nord de l'Oued *358*

Réalité des °achayîr *359*
2 - LES RKÂRKA VUS DU BLED 361
L'invasion *361*
3 - PRATIQUES RITUALISÉES DES ESPACES 366
Qui a peur du rite ? *366*
Le tazwîr *367*
Les ziyâra-s *372*

17 - VIVRE LA VILLE 376

1 DES NOUVELLES SOCIABILITÉS 377
Les rmîla *377*
Les confréries *380*
Le développement des nouveaux lieux de sociabilité *382*
Tensions *386*
2 - "CONNAÎTRE LA VILLE AVEC SES PIEDS" 387
Trajets urbains *387*
"Urbanité" et recherche du jaw *391*

L'ESPACE SOCIAL DU SUD TUNISIEN ENTRE PARTICULARISME ET DILUTION 395

BIBLIOGRAPHIE 412

ANNEXES 427

TABLE DES ILLUSTRATIONS 451

Figures *451*
Tableaux *452*

Introduction générale

Prologue

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

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

Elle a dû, pour arriver en "pays rakrûkî", traverser le cimetière. Et, la tête toujours penchée, avisant au dernier moment les obstacles que forment les tombes disséminées çà et là, elle a entendu les jeunes jouer au football dans un coin dégarni, senti l'odeur des chèvres qui paissent un peu partout, deviné la présence de quelques vieux assis à l'ombre du seul arbre, juste à côté de la porte qu'elle a empruntée pour arriver, suffocante sur la route. Elle s'est dit qu'on est peu de chose et que tout revient à Allah. Elle s'est rappelé que les Rkârka sont sales, facilement violents et que nombre d'entre eux qui auraient pris le maquis contre les Français, ont aujourd'hui un statut d'ancien combattant.

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

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

"Derrière le cimetière", l'expression s'est figée pour substituer le toponyme à la simple localisation. Connu de tous, des habitants du centre de Tozeur, au sud-ouest de la Tunisie, comme des populations des oasis de montagne et des villes minières de la région qui entretiennent de nombreuses relations avec la capitale du Jérid, il fait partie de la circonscription administrative de "*hay al-Izdihar*", le quartier de la prospérité. *Jama°at wara aj-jabbana*, "ceux de derrière le cimetière", ou *jama°at ar-Rkârka*, le " groupe des Rkârka", les deux désignations indifféremment employées par les habitants du centre quand ils distinguent cette partie de la grande zone péri-urbaine de *Râs adh-Dhrâ°*, identifient le lieu et ses habitants. Du lieu, récent et périphérique, on a retenu une des caractéristiques toponymiques, sa localisation derrière (du point de vue du centre, bien sûr) l'un des deux cimetières de Tozeur. De ces habitants, en majorité des Rkârka, lignage appartenant au groupe des Awlâd Sîdî Abîd, qui se sont fixés dans ce quartier dans un mouvement continu depuis le début l'indépendance, on pointe les caractères bédouins, cette ruralité un peu fruste qui est censée les caractériser.

Ce fut là le lieu privilégié de mes investigations. Privilégié mais pas unique car il s'est produit quelques "glissements de terrain" qui ont projeté l'enquête locale à l'échelle du quartier vers des horizons proches et plus lointains. C'est dans ce va-et-vient entre la pratique d'un terrain et différentes problématisations que s'est dégagée une interrogation sur un espace social dans lequel cohabitent dynamiques communautaires et émergence de codes plus individualisés réglant les relations sociales. L'enjeu est de comprendre (dans tous les sens du terme) ce qui, au-delà du partage d'un espace, réunit les habitants du Sud tunisien dans les différents contextes de généralisation, notamment ceux engendrés par la juxtaposition des ordres lignagers avec d'autres modes d'organisation sociale orchestrant de nouvelles civilités. Quelles sont ainsi les limites de pertinence de l'exercice collectif tel qu'il se présente dans cette région ; de quelles dynamiques constitutives d'un espace social entre "dilution et particularisme" procède-t-il ?

L'espace social du Sud tunisien

Les populations des régions jadis relativement marginalisées par rapport aux centres de décisions politiques n'échappent plus au "compagnonnage (...) d'une histoire qui malaxe désormais tous les groupes maghrébins du Haut-Atlas à la Mitidja et de Tanger au Djérid[1]".

Les insertions croissantes, dépassant la simple relation avec la centralité des récents États nations, relient directement les différentes régions maghrébines à un vaste ensemble mondial d'échange économique et culturel dont le tourisme, notamment, constitue une trace inscrite dans l'espace local, tout au moins au Maroc et en Tunisie. Dans le cas des sociétés saharo-oasiennes, la projection des habitants vers des espaces lointains trouve aujourd'hui une pluralité de supports. De l'antenne parabolique qui permet de "voir le monde", de Paris aux Emirats arabes en passant par Istanbul, au touriste que l'on croise en allant au café, la diversité, le caractère pluriel de l'humanité apparaît dans toute sa netteté. Les habitants des oasis comme ceux des steppes, ne peuvent l'ignorer. Ils appartiennent désormais au vaste mouvement qui brasse les individus et les productions de diverses origines, mais toujours selon des modalités propres à chacune de ces sociétés.

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

Mais comment embrasser d'un seul regard un tel ensemble dans sa complexité?

---

[1] Jacques Berque, 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, suivi de *Retour aux Seksawa*, PUF, p. 492 (Édition revue et augmentée)

1 - Glissements de terrain

Partant de l'observation des membres d'un lignage localisé en périphérie d'une grande ville saharienne, ce travail se présente tout d'abord comme une tentative de définition d'un espace social avec l'ambition de dévoiler les rapports qui unissent les expériences collectives aux espaces locaux dans les divers contextes des activités humaines. Il s'agit d'interroger la construction sociale en partant tout autant des formes d'inscriptions spatiales des groupes (leur "territorialisation") que du traitement collectif des espaces et des lieux (leur "territorialité").

L'appréhension d'un espace social complexe dans ses multiples dimensions se fait tout d'abord par l'étude des modalités de la localisation des groupements humains et par l'observation des pratiques et des discours à travers lesquels ces derniers procèdent à cette opération. Cette approche conduit nécessairement à poser la question des articulations entre cet espace social et les autre cadres plus larges (phénomène dit de globalisation, manifestations de l'État ...) ou plus ténus (habitation, repli sur l'intimité ...) dans lesquels il s'insère tout en participant à leur dynamique.

Ce projet nécessite quelques "glissements de terrain" qui sont de deux ordres différents. Le premier est géographique, il met en jeu la clôture du travail de terrain. Il s'agit donc d'un positionnement méthodologique, celui du découpage du "lieu anthropologique"[2] dans lequel s'exerce la recherche. Le second, qui n'est pas sans effets méthodologiques également, met en jeu une épistémologie consciente de la valeur heuristique des changements d'échelle ; il tend autant que possible à donner à l'analyse des horizons différents dans l'espace et dans le temps, en relation directe avec la nature des phénomènes observés. Les pratiques sociales, comme les représentations symboliques ne renvoient pas toutes à la même temporalité (historicité, source de la pratique), ni aux mêmes espaces (particularité et généralité de ces pratiques).

---

2 "Le lieu commun à l'ethnologue et à ceux dont il parle (...) celui qu'occupent les indigènes qui y vivent (...)". Marc Augé, 1992, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, p. 57 (Librairie du XXème siècle)

2 - Clôture du terrain et amplitude des espaces sociaux

Au cœur du travail de Georges Condominas sur la notion d'espace social[3], le thème de l'amplitude de l'exercice collectif d'un groupe social considéré du point de vue de son "homogénéité ethnique" (donc un groupe ethnique) représente un questionnement important qui acquiert dans le vaste mouvement qui brasse aujourd'hui les sociétés une pertinence accrue. En cherchant à tenir compte de la dynamique des sociétés, G. Condominas propose de substituer au concept statique de culture celui d'espace social entendu comme "l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré"[4]. Le terme d'espace revêt dans cet usage une acception large, il intègre une dimension temporelle et quasi-métaphorique qui ne le réduit pas à une étendue. Retenant de l'œuvre de Marcel Mauss le projet de décrire le fonctionnement des systèmes sociaux dans leur totalité, l'auteur suggère cinq types de relations dont les combinaisons particulières enferment la totalité d'un exercice social[5]. Conformément au souhait de l'anthropologue, la notion d'espace social fournit de façon pragmatique un cadre commode permettant d'exprimer un phénomène complexe et autorisant l'établissement de typologies et de comparaisons. Cependant cette commodité ne doit pas se transformer en paresse et conduire ainsi à réifier un "espace social du Sud tunisien" dont la pertinence comme échelle de généralisation est variable. Celui-ci est, à l'instar de toute société, problématique.

Si dans le cadre d'une ethnologie classique, la question de l'amplitude ne se posait pas puisque l'on donnait comme horizon du groupe celui de la pratique scientifique du terrain (un terrain, une ethnie, une culture), elle apparaît aujourd'hui fondamentale pour qui voudrait prendre en compte les décompositions/recompositions des ordres sociaux. Il y a donc un premier travail à effectuer en ethnologie "exotique" ou lointaine autour d'une redéfinition du

---

[3]Georges Condominas, 1980, "Introduction : L'espace social", In *L'espace social, à propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, 11-94

[4]*Ibidem*, p. 14

[5]Il s'agit des relations à l'espace et au temps, à l'environnement, d'échanges et de biens, de communications, de parenté et de voisinage.

terrain et de ses limites, en s'inspirant des avancées effectuées dans les recherches européennes qui, après l'engouement pour le local et la monographie, ont expérimenté des recherches à échelles multiples[6].

Car, l'adéquation entre une ethnie et un espace a perdu de sa pertinence, si tant est qu'elle en ait eu un jour. Ce "groupe considéré" dont on apprécie la teneur de l'espace social, restreint ou large[7] par exemple, ne permet d'appréhender ni d'éventuelles appartenances parallèles des individus, ni les relations entre les groupes et leurs diverses insertions. Aussi est-il nécessaire dans l'analyse de ne pas se donner "son horizon propre comme absolu"[8], selon une formule de Bernard Poche, car ce serait alors s'interdire de percevoir la signification d'un certains nombre de pratiques qui renvoient à l'appréhension locale de valeurs et de représentations aux déploiements internationaux.

La notion d'espace social, pour éviter de traiter des groupes comme autant d'entités strictement séparées, doit être conçue comme le résultat particulier et toujours mouvant d'exercices collectifs localisés, et non pas comme le cadre inerte des relations sociales d'un groupe réifié. Elle permet ainsi comme le propose Jean-Loup Amselle de substituer une approche "continuiste" à l'ancienne approche "discontinuiste"[9]. En englobant des groupes qui se disent différents dans une analyse qui recompose les relations qu'ils entretiennent, on se rend compte que l'accent mis sur le discours de la différence est fortement idéologique car ce qui rapproche est plus fort que ce qui sépare à partir du moment où l'on observe ces situations locales de points de vue plus "extérieurs". De plus, la prise en compte des insertions concrètes des individus amène, dans le cas qui nous intéresse tout au moins, à relativiser la force des groupes constitués issus de l'histoire. Cette approche permet d'appréhender la notion de groupe ethnique non pas comme un donné mais comme une construction sociale de

---

[6]Christian Bromberger, 1987, "Du grand au petit, Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", in *Ethnologie en miroir, La France et les pays de langue allemande*, Eds de la Maison des Sciences de l'homme, 67-94 (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe).

[7]G. Condominas, op. cit., p. 53

[8]Bernard Poche, 1996, "Les échelonnements actuels des espaces sociaux", *Espaces et Sociétés*, , 82/83, p. 7 (Les échelles de l'espace social)

[9]Au "fondamentalisme ethnique ou culturel "Jean-Loup Amselle oppose l'idée d'un "métissage originaire des différents groupes", 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, p. 35 (Bibliothèque scientifique)

catégories discrètes organisant des différences locales[10] et non exclusive de rapports sociaux faisant appel à d'autres langages. Les nouvelles civilités constituent ainsi des formes plus individualisées de relations interpersonnelles utilisant des appartenances larges dépassant les antagonismes entre les groupes socio-ethniques, ainsi que les frontières de l'espace social local en le confrontant à l'échelle de la nationalité et à celle plus qualitative de la citadinité. La *nisba*, système pyramidal d'appartenances, grâce à la souplesse que lui confère son caractère contextualisé, peut encadrer ces évolutions en donnant aux individus les moyens de penser sans (trop de) contradiction cette diversité des présentations identitaires.

Il ne s'agit pas d'un passage à un barreau plus élevé d'une "échelle des mœurs" exigeant "une régulation nouvelle et plus profonde, un conditionnement du comportement" que la vie à l'ancienne ne permettait pas, à l'instar de l'évolution des attitudes de la noblesse à la fin du moyen-âge dont le langage rendra compte en substituant partiellement la notion de "civilité" à celle de "courtoisie"[11]. L'usage que je propose ici du terme de "civilité" est plus empirique. Il fournit, en effet, le moyen de désigner les codes individualisés réglant des situations sociales inédites marquées par la multiplicité des contacts et des insertions proposée par l'époque contemporaine.

D'un point de vue méthodologique, cela signifie que je n'ai pas limité mes investigations au quartier de "Derrière le cimetière" et à sa population majoritaire, les Rkârka. C'est ce que voudrait exprimer dans le titre de ce travail le glissement du quartier, à la ville puis au Sud tunisien dans son ensemble. Terrain privilégié, lieu de "l'ethnologie longue", il ne fut pas le seul puisque les réseaux tissés par les individus et leurs insertions diverses me plaçaient dans un espace plus large, abordé lui au moyen d'une "ethnologie brève"[12].

---

[10]Fredrick Barth, 1995, "Les groupes ethniques et leurs frontières", (Trad. J. Bardolph, ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart), in P. Poutignat, J. Straiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, 202-249, (Le sociologue). Dans le présent texte, l'adjectif "ethnique" renvoie aux rapports Bédouins - Oasiens (*baddû-jridîyya*) qui constituent des catégories sociales englobantes mettant en jeu des solidarités et une identité dépassant les jeux lignagers. Il se distingue de l'usage courant en ethnologie où "ethnie" désigne un groupe caractérisé par sa langue et sa culture.

[11] Norbert Elias, 1991, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, p. 314 (coll. "Liberté de l'esprit")

[12] Cette dernière procède (plutôt) "par entretien et collectes d'informations" à la différence de la première qui "consite à participer à la vie d'autrui". Patrick Gaboriau, 1997, "L'écriture ethnologique, Réflexion sur la composition des textes en sciences sociales", in *De la voix au texte, L'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, (Réunis par N. Belmont et J.F. Gossiaux), Eds du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 201 - 208

Cependant, il fallait bien clôturer le terrain de la recherche (le lieu anthropologique). L'aire que couvrent les oasis continentales semble pertinente. Il s'agit des deux gouvernorats écologiquement placés sous régime saharien de Tozeur (Jérid) et de Kébili (Nefzaoua). Il existe, en effet, au-delà du lien évident que constitue le partage d'une agriculture de palmeraie et un élevage extensif dans des zones désertiques, une certaine continuité des pratiques culturelles et linguistiques, ainsi qu'une intimité entre les différents groupes historiques qui peuplent la région. Quand il est question dans le texte du Sud tunisien et de ses populations, ce sont ces deux régions sahariennes que je vise[13].

La majorité de l'enquête a ainsi été effectuée chez des Rkârka de Tozeur, mais les interrogations qui ont pu naître de la fréquentation de ce terrain ont alimenté quelques séjours thématiques dans d'autres endroits de la région où quelques informations ont été recueillies afin d'élargir l'assise des observations. On pourrait parler à propos de ce mode de clôture d'un terrain "d'analyse localisée dérivante"[14] puisque contrairement à l'exercice monographique (dans laquelle le terrain est l'objet de la recherche), la question porte sur les relations aux espaces et sur ce qu'elles nous disent des mondes sociaux.

Ma fréquentation assidue depuis quelques années de cette région a bien sûr constitué un atout dans cette ambition généralisatrice à une échelle plus grande. Celle-ci a aussi été permise par les fructueux échanges d'informations avec d'autres chercheurs partageant cet intérêt pour les régions sahariennes tunisiennes[15], par la littérature anthropologique lui étant consacrée et par l'exploration des archives diplomatiques de la résidence de France en Tunisie[16].

---

[13] Je n'ai donc pas enquêté dans le Sud-Est qui présente un visage un peu différent avec des enclaves berbérophones dans le massif montagneux du Dahar et la présence d'une importante confédération tribale, les Ourghemas.

[14] Christian Bromberger oppose "l'analyse locale" dans laquelle le terrain constitue l'objet de la recherche et "l'analyse localisée", dans laquelle il n'en est que le cadre, 1987, "Du grand au petit, Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", op. cit., p. 64.

[15] Principalement quatre doctorants, Joëlle Brochier-Puig, mon épouse, Vincent Battesti, Farid Abachi et Olivier Feneyrol.

[16] Il s'agit, outre les documents inédits récoltés sur place, des archives conservées à l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National (ISHMN) et à l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC).

Cependant, les exercices individuels et collectifs des hommes qui habitent cette région dépassent par bien des aspects ses limites physiques. Ainsi, ce "glissement de terrain", s'il nous donne un cadre bien délimité à l'enquête demeure insuffisant ; aux "dérives" spatiales, il faut ajouter la prise en compte des différentes échelles existantes afin d'appréhender l'espace social dans toutes ses dimensions et d'affiner la définition du terrain dans cet univers partiellement "éclaté".

tous les deux situés à Tunis, essentiellement la série Rapports, études et conférences (REC, 5 bobines) et les notices de tribus.

3 - Variations d'échelle

"Les espaces se sont multipliés, morcelés et diversifiés. Il y en a aujourd'hui de toutes tailles et de toutes sortes, pour tous les usages et pour toutes les fonctions. Vivre, c'est passer d'un espace à un autre, en essayant le plus possible de ne pas se cogner". Georges Perec[17] a exprimé avec sa verve littéraire l'idée de la multiplication des univers sociaux dans lesquels sont désormais projetés les individus dans leurs activités quotidiennes.

On peut, en effet, s'interroger sur la façon de décrire les phénomènes contemporains qui conduisent l'ensemble des groupements humains vers une complexité plus grande du fait de la multiplication de leurs contacts, directs (immigration, tourisme, sédentarisation) ou indirect par l'intermédiaire de l'échange de leurs productions (culturelles, de biens et services, de normes et valeurs ...).

Michel Leiris, en précurseur des développements contemporains de l'ethnologie, notait déjà en 1969 les effets de la "multiplicité des contacts entre individus" et de la densité sur la culture du groupe qui "reçoit de nouveaux développements". Les individus dans ces sociétés "de structure aussi complexe, (...) se trouvent en face de situations plus variées qui l'obligent, procédant à des innovations de conduite, à modifier les réponses traditionnelles pour les ajuster à ses expériences multiples"[18]. Les habitants du Sud tunisien n'échappent pas à ces évolutions induites par la diversification de leurs mondes quotidiens.

Dans ce cadre, les relations entre individus et groupes se modifient. L'idée d'une distance variable et fluctuante selon les contextes des individus par rapport aux cadres globaux de l'exercice social semble mieux rendre compte des réalités contemporaines. Comment exprimer scientifiquement ce besoin de "liberté conditionnelle" qui émerge si fort dans les sciences humaines actuelles ?

---

[17] G.Pérec, 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 124 p.

[18] Michel Leiris, 1969, *Cinq études d'ethnologie, Le racisme et le Tiers Monde*, Denoël/Gonthier, p. 53 (Bibliothèque médiations)

Les aspects heuristiques des changements d'échelle et les différentes façons d'articuler le particulier et le général qui se sont fait jour au cours des dernières années, notamment avec l'éclosion de la micro-histoire, invitent à repenser les approches trop holistes. Ainsi, le changement dans l'échelle de recueil des données est à la base du travail pionnier de cette école qui propose une inversion de la hiérarchie qui jusque là assujettissait le niveau microsociologique des individus au niveau macrosociologique des structures encadrant les existences particulières[19].

De fait, Revel assure que les historiens Ginzburg et Poni sont obnubilés par "la complexité des rapports sociaux reconstruits par l'anthropologue dans son travail de terrain (qui) contraste avec le caractère unilatéral des données archivistiques sur lesquelles l'historien travaille"[20].

Certes, il n'y a dans ces approches en apparence rien qui ne puisse surprendre l'anthropologue qui a vocation à travailler sur des petites échelles (en ce qui concerne tout au moins l'ethnologie lointaine des sociétés pré-capitalistes et, à partir des années cinquante, l'ethnologie de la France qui a substitué aux grandes enquêtes extensives des études ponctuelles centrées sur le fonctionnement de micro-sociétés[21]). Cependant cette orientation méthodologique ne préjuge pas d'une orientation épistémologique accordant aux individus une marge de manœuvre dans leur devenir. C'est par la prise en compte de la construction d'appartenances sociales multiples par les individus que s'effectue la réinsertion du deuxième terme de la dialectique entre les exercices individuels et collectifs. Cette construction est fonction de la lecture par les individus de contextes et de situations mettant en jeu des ordres sociaux leur échappant en partie. On est ainsi amener à reconnaître le caractère fluctuant des

---

[19] Par exemple, Carlo Ginzburg, 1980, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIème siècle*, Aubier, 220 p. (Histoires) qui en reconstituant l'univers culturel d'un meunier d'une région d'Italie septentrionale (le Frioul) à travers la chronique de son procès par l'Inquisition nous livre une partie de la pensée populaire de l'époque.

[20] Jacques Revel, 1996, "Micro-analyse et construction du social" in *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, (dir. Jacques Revel), Gallimard/Le Seuil, p. 21 (hautes études))

[21] Christian Bromberger, 1987, "Du grand au petit, Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", op.cit. Les évolutions disciplinaires récentes gardent cette échelle privilégiée en déconstruisant la notion de terrain qui n'est plus simplement spatialisé mais peut concerner des réseaux, des passions, en bref "l"analyse de situations vives" ; C. Bromberger, 1997, "L"ethnologie de la France et ses nouveaux objets, Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante", *Ethnologie française*, XXVII, 3, 294-313 (Quelles éthnologies ? France Europe 1971-1997)

relations individus / social considérant que "le déploiement inégal de l'exercice collectif[22]" laisse ouvert selon les endroits et les moments, le sens et la forme de la relation qui unit les individus au social. Certains au Jérid échappent ainsi, plus que d'autres, aux prescriptions communautaires en se distanciant de l'ordre lignager. Il est donc nécessaire de varier les angles d'analyse et de rendre compte des insertions individuelles autant que des fonctionnements sociaux. Le résultat de cette dialectique donne à l'espace social une identité que je tente de circonscrire dans ce texte.

Ce positionnement qui privilégie une approche compréhensive est à l'origine de questionnements sur la façon dont les individus ordonnent leur(s) univers de sens[23]. Reconstituer le degré de réflexivité de sa pratique et finalement la connaissance qu'il a de son monde et qui contribue à modeler ses comportements est donc un champ qui me semble pertinent pour une ethnologie à échelles multiples qui intégrerait la compétence individuelle à se situer et à agir dans des univers sociaux différents.

Les normes sociales, parfois concurrentes, se multiplient, induites par les confrontations inédites et les nouvelles situations sociales. C'est le cas par exemple des conceptions agronomiques variées qui se font jour dans l'agriculture d'oasis. Ces changements incitent à être attentif aux développement de pratiques fortement réflexives, à l'instar de ces "passions généalogiques" sur lesquelles je m'arrêterai plus loin (infra, ch. 9).

Ces positions épistémologiques tentent de concilier un certain relativisme avec la prise en compte des cadres généraux (globaux) qui interviennent dans la construction du social. Elles s'appliquent aux sociétés lointaines qui doivent également en bénéficier, quitte à délaisser une certaine "folklorisation". Michel Leiris a réagi contre cette tendance selon lui trop fréquente chez les ethnographes à rechercher le peuple primitif "présentant par rapport

---

[22]Selon une formulation de J. Berque, 1978, op. cit., p. 487. Ce "déploiement" était surtout spatial et identitaire (du village à l'empire), mais il me semble que l'on peut aussi entendre dans cette formule un certain relativisme épistémologique concernant les relations entre les individus et le social.

[23] Cette tendance à l'observation de la réflexivité des pratiques est au centre des sociologies de l'action issue du courant ethno-méthodologique. Voir par exemple Philippe Corcuff, 1996, "Théorie de la pratique et sociologies de l'action. Anciens problèmes et nouveaux horizons à partir de Bourdieu", *Actuel Marx*, 20, 27-39

aux autres l'attrait d'un plus grand exotisme". Par ailleurs, "alléguer (...) que de tels peuples, dont la culture nous apparaît comme plus pure, sont (mettons) des Africains plus authentiques que les autres regardés comme frelatés est un jugement de valeur sensiblement équivalent à celui qui consisterait à tenir (disons) les paysans bretons pour des Français plus authentiques que les habitants des grandes villes, sous prétexte que ces derniers vivent dans des carrefours où se croisent de multiples courants"[24]. Cette recherche d'exotisme conduit parfois à la réduction des sociétés étudiées à leurs traditions les plus lointaines et impose l'idée d'un unanimisme dans les conceptions des autochtones. La diversité que j'ai trouvée sur le lieux de mes enquêtes me pousse à prendre en compte au contraire la variété des pratiques et des conceptions. Celles-ci trouvent leur intelligibilité à des échelles de généralisation variables, très locales comme les formes l'altérité que le rapport Rkârka-Jridîyya met en œuvre ou plus englobantes comme cette participation aux valeurs citadines dont témoigne le paseo et la balade (cf. infra, ch. 17). C'est cette pluralité des échelles de pertinence des pratiques localisées renvoyant soit à des dimensions plus locales, soit à des mouvements aux déploiements plus larges qui conduit à décrire l'espace social du Sud tunisien comme oscillant entre "particularisme" et "dilution".

La complexité des phénomènes contemporains oblige à reconnaître quelques espaces comme pertinents et à les choisir pour les "disséquer". Ces espaces eux-mêmes ne sont pas neutres, ce sont des configurations aux dimensions variables. Ce sont ces quelques "combinaisons spatio-temporelles" constitutives de la réalité sociale[25] qui, isolées et analysées, peuvent nous amener à identifier et à mettre en perspective les tendances constitutives de l'espace social contemporain du Sud tunisien.

Ces tentatives de conceptualisation ressortissent d'une épistémologie relativiste pour

---

[24]M. Leiris, 1969, op. cit., p. 102

[25]"Ce serait la complexité de combinaisons spatio-temporelles qui devrait être tenue pour constitutive de la réalité sociale et spatiale, et non pas des entités (des unités d'espace) simples, produites le plus souvent par des découpages abstraits" écrit Jean Charles Depaule, 1995, "L'anthropologie de l'espace", in *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, Eds du CNRS, p. 60 (Cahiers PIR-Villes)

BIBLIOTHÈQUE URBAMA
C.N.R.S. Université de TOURS
U.M.R. 6592

la construction de laquelle Marc Abélès convoque Leibniz et l'oppose à Descartes[26]. L'intuitionnisme cartésien de la connaissance par la clarté des idées est remis en cause par Leibniz qui, parmi les grands cartésiens, se distingue par sa critique de la *règle de l'évidence* ou *règle générale*.[27]. Selon le philosophe allemand, nous travaillons sur des notions composées dont nous n'avons qu'une connaissance aveugle ou symbolique et nous ne pouvons saisir les choses que par leurs parties, seul Dieu pouvant saisir le monde dans sa totalité.

Abélès continue, arguant que dans les arcanes du local, nous acceptons l'idée d'une connaissance aveugle comme présupposé épistémologique. Aussi, "Que l'analyse ne soit jamais terminée, mais qu'on puisse produire des procédures pertinentes au fil d'un parcours semé d'embûches, c'est se situer dans la perspective d'un *ars inveniendi* de type nouveau, susceptible de féconder une démarche qui sinon, est vouée à s'étioler, dans le seul souci de se conformer aux "idées claires et distinctes".[28]. Face à la pauvreté des concepts généralistes, "il s'agit de déterminer des zones sensibles, d'isoler artificiellement des moments, des configurations, des espaces qui peuvent tout aussi bien être localisés dans ce qui nous apparaît comme le centre ou la périphérie d'une société, et de les passer au scalpel".[29].

Entre les "combinaisons spatio-temporelles" et les "zones sensibles" que l'on passe au "scalpel", une parenté apparaît du point de vue épistémologique comme méthodologique. C'est ce type de démarche que je souhaite mettre en œuvre dans les développements présents. Le texte procède donc par isolement analytique de "méta-lieux", "méta" étant une indication d'échelle plus qu'une perte des propriétés intrinsèques de ces lieux. Leurs dimensions peuvent en effet varier : "un État est aussi un lieu, une unité, à l'échelle du monde", unité définie par une "circonstance", un site plus un contenu, donc aussi un temps ; le lieu ayant "comme

---

[26]Marc Abélès, 1996, "Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse" in *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, op. cit., 95-111

[27]Tahar Ben Guiza nous la rappelle : "(...) Je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous connaissons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies". 1997, "Critique Leibnizienne de la règle d'évidence", in *Descartes et le rationalisme*, (Dir. Malika Ouelbani), Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis, p. 109. Voir surtout le texte conclusif du *Nouvel esprit scientifique* qui porte sur "L'épistémologie non-cartésienne", Gaston Bachelard, 1987, PUF, 139-183 (Quadrige)

[28]1996, op. cit., p. 105

[29]1996, op. cit., p. 106

propriété finale la coprésence"[30]. Ce sont ces "circonstances" qui finalement nous guident dans l'approche de l'espace social auquel participent les membres du lignage Rkârka. Elles sont le télescopage dans le contemporain, des espaces et des temps humains.

Une telle démarche peut paraître par trop phénoménologique. Elle suppose, en effet, de renoncer au "langage des variables et des causes" et de leur substituer la saisie de "la manière dont les multiples contraintes simultanées et enchevêtrées orientent les comportements"[31]. Cette saisie peut se faire par la restitution des vécus sociaux, démarche qui intègre souvent une forte composante littéraire. C'est ainsi le cas dans l'exercice particulier de la chronique ethnologique ou dans certaines formes de sociologie "narrative"[32], qui décrivent la vie quotidienne des individus, à travers de menus événements, des bribes de conversations, de dires ou de faires. Les trajectoires individuelles sont ensuite replacées dans les fils de l'existence collective. Elles sont éclairantes d'une existence sociale, de son opacité ou de sa profondeur[33].

Dans le cadre d'une telle épistémologie, la description devient un enjeu de première importance. Ce n'est pas pour déplaire aux ethnologues qui en usent depuis toujours dans leur pratique scientifique. Mais cela ne va pas sans poser une série de questions d'une autre nature quant au statut des textes et de leurs auteurs lorsque cette description a pour objectif d'amener directement à la compréhension[34].

Il n'entre pas dans mes objectifs de suivre cette voie prestigieuse. Si j'accorde beaucoup d'importance à la description des pratiques, je ne tente pas de faire surgir la vérité

---

[30]Denis Retaillé, 1998, "Le territoire est-il un lieu", in *Espaces et sociétés en Mauritanie*, Tours, URBAMA, *Fascicule de recherches* , 33, p. 101

[31]Bernard Lahire, 1996, "La variation des contextes en sciences sociales, Remarques épistémologiques", *Annales HSS*, 2, p. 388-389

[32]Je cite très arbitrairement, Georges Condominas, 1974, *Nous avons mangé la forêt, chronique d'un village mnong gar, hauts plateaux du Viet-Nam*, Mercure de France, 495 p. ; Jean Duvignaud, 1992, *Chebika*, Cérès, 360 p. L'auteur précise son approche en introduction : "Méthode sociologique de reconstruction utopique d'un ensemble global à partir de faits d'observation très détaillés" ; Pierre Clastres, 1972, *Chroniques des indiens Guayaki, Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, 286 p. (Terre humaine, Poche)

[33]Philippe Descola parle à propos des ashuars d'Equateur d'un "univers social exigu et sans profondeur", 1995, *Les lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Plon, p. 84 (Terres humaines)

[34]Cf. Clifford Geertz, 1996, *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*, (trad. Daniel Lemoine), Eds Métaillé, 152 p. (Coll. Leçons de choses)

de la chronique. L'attention pour la description n'implique pas nécessairement de se lancer dans la traduction des vécus sociaux par des procédés de style. La description des pratiques impose une écriture qui parfois aimerait, par l'emploi judicieux d'effets rhétoriques, amener à une compréhension profonde des situations locales. Encore faut-il en avoir les moyens ! Faute de m'engager sur cette voie exigeante, j'ai pris tout de même le parti de mêler description et explication, espérant que le caractère détaillé de la première conduira à la qualité de la seconde.

Les histoires de lieux, d'habiter et de terre nous confrontent tout d'abord avec la logique communautaire, sa dynamique et les lieux privilégiés de son exercice. Puis les territoires partagés sont l'occasion d'observer les recompositions qui traversent un espace social marqué par la mise en place de nouvelles civilités. Celles-ci sont perceptibles à travers l'évolution que connaît le monde des palmeraies, les lieux communs touristiques et les pratiques matrimoniales puis spatiales des habitants de Tozeur, figure emblématique des changements à l'œuvre dans la région car ils s'y trouvent multipliés par les effets de la densité.

L'analyse des ces lieux, communautaires puis "communs" et partagés, qui sont aussi des moments privilégiés des expériences collectives, est révélatrice des dynamiques sociales à l'œuvre, comme des dimensions constitutives d'une "intimité sociale" locale (formes qualitatives et plus "éthérées" de la vie collective comme apprécier une bonne ambiance, dans la ville ou la palmeraie). Mais ce que l'analyse a isolé est dans la réalité indissociable et les différents champs sociaux sont travaillés par ces ordres sociaux complémentaires ou concurrents. Ainsi, les dynamiques communautaires sont-elles liées à une pluralité d'insertions et de modes de regroupement social auxquels participe l'élaboration de civilités guidant les nouvelles sociabilités.

Derrière ces jeux sur les "liens et les lieux" qui constituent la matière première de ce travail, je distingue un enjeu ontologique, celui d'une insertion satisfaisante dans le monde, ses espaces et ses temps, qui passe par la recherche d'une cohérence vers laquelle tendent les individus et, métaphoriquement, les hésitations d'un social à la recherche de son unité.

De l'explication à la compréhension
Eléments de méthode

1 - L'anthropologue et le voyageur

Sur certains terrains, l'ethnologue[35] n'a pas le monopole de la relation à l'autre. Les voyageurs et leurs guides sont les révélateurs qui l'obligent à formuler ce qui différencie son savoir d'une ethnologie spontanée.

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

Deux facteurs déterminent la plus grande part de la connaissance que peut avoir le touriste avisé de l'autre et de son univers. Il s'agit, d'une part, de l'ensemble de ses présupposés et, d'autre part, de l'interaction avec les intermédiaires touristiques, officiels ou officieux, qui présentent généralement une version conditionnée, prête à l'usage de leur existence sociale[36]. La distinction avec le savoir anthropologique, à ce niveau méthodologique, vient de ce que cette discipline a produit une réflexion sur sa propre pratique. Apprenant par le regard et l'écoute, l'ethnologue multiplie ses sources de savoirs tout en formant sa vision. L'ethnologie est à la base une science du regard. Rabinow, dans la

---

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

[36] A la manière d'Abdallah, conditionneur de produits pour l'importation, qui propose à l'ethnologue une version emballée et désincarnée de sa culture. Cf. Paul Rabinow, 1988, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, (Trad. Tina Jolas), Hachette, 144 p. (Histoire des gens), voire le chapitre 3. C'est ce que l'on trouve en Tunisie exprimée sous la forme des "*°adât wa taqâlîd*", les us et coutumes. Cf. infra, V - "Lieux communs touristiques."

tradition de l'herméneutique culturelle, insiste sur l'importance de l'observation qui est toujours première dans le couple qu'elle forme avec la participation[37].

Aussi l'ethnologie est-elle apprentissage du regard dans le cadre d'une discipline réflexive, c'est ce qui la distingue des conceptualisations spontanées.

2 - Le regard, principale source de l'anthropologie

Le regard ethnographique est, en effet, un regard problématisé, "questionnant, qui part à la recherche de la significations des variations"[38]. Il ne peut se contenter ni de l'évidence, ni de l'immédiateté.

On peut dater du début du XIXème siècle et de l'ouvrage écrit par De Gerondo, Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages, l'énoncé des premières règles de la méthode ethnologique qui pose les bases d'une science du regard de l'homme dans tous ses états (naturel comme social). Dans les premières descriptions, au XVIème siècle : "L'autre n'est pas vraiment regardé, mais rêvé, imaginé à travers ce que l'on sait déjà. La description ramène la vue au déjà-vu" (...)[39].

Au milieu du XIXème siècle, la phénoménologie met l'accent sur l'importance du regard. Dans son ouvrage Phénoménologie de l'esprit, Hegel estime que "l'activité de perception et plus précisément de voir est l'instance ultime et décisive de toute connaissance"[40]. Cette dernière ne peut être appréhendée en séparant la conscience de l'objet, car la conscience est toujours *visée* intentionnelle d'un objet alors que, réciproquement, l'objet se donne tout entier dans une certaine manière d'apparaître, d'être au monde pour une conscience. C'est pour cela que les phénoménologues, à la suite de Husserl, insistent sur

---

[37]"C'est l'observation qui gouverne ce couple logique (participation - observation), car c'est ce terme qui situe les activités de l'ethnologue", *Ibidem*, p. 77

[38]François Laplantine, 1996, *La description ethnographique*, Nathan Université, p. 15, (sciences sociales, 128)

[39]*Ibidem*, p. 57 ; Cf. également, Gérard Lenclud, 1995, "Quand voir, c'est reconnaître, Les récits de voyage et le regard anthropologique", *Enquête*, 1, 113-129 (Les terrains de l'enquête)

[40]*Ibidem*, p. 98

"l'intentionnalité" comme caractère essentiel des vécus[41], "intentionnalité" à laquelle Bourdieu oppose un rapport pratique à la pratique[42].

La connaissance dans la "mouvance" phénoménologique provient de la compréhension et non pas de l'explication. Compréhension d'une totalité signifiante, ou mieux de "configurations signifiantes" dans lesquelles il est possible de distinguer mais pas de dissocier la conscience de celui qui observe de ce qui est observé, l'interprétation de la description[43]. Cette présence de l'observateur se manifeste parfois directement comme dans le journal de terrain ou des passages des carnets de travail qui peuvent rendre compte de la fugacité des instants et des gestes sociaux les plus banals dans un même mouvement de description-interprétation. Certains font de la description "attentionnée" de ce prosaïque quotidien l'objet même de leur pratique scientifique. Je pense à l'ethnologie du sensible que promeut Pierre Sansot se livrant par exemple à une ethnographie des plaisirs simples aux travers des bals du 14 juillet, du bricolage, du camping, du tour de France, de l'ivrogne public et du pliant[44].

L'herméneutique culturelle fait de l'interprétation la clef de voûte d'une anthropologie pour laquelle "comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes (...) ressemblent plus à saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie (...) lire un poème que cela ne ressemble à atteindre une communion"[45].

Cette approche a le mérite de montrer que le travail concret de recueil des données n'est pas indépendant du rapport à l'autre. Cela apparaît directement dans le cadre de l'étude des conceptions qu'ont les individus de leur propre univers et de la pluralité des sens qui émane des mondes sociaux. Mais l'importance de "l'interaction ethnologique" transparaît

---

[41]Alfred Schutz est considéré comme le premier à avoir croisé la sociologie compréhensive wébérienne et la phénoménologie à travers une analyse du sens permettant de préciser l'approche de la compréhension, 1994, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, (Trad. Anne Noschis-Gilliéron), Méridiens Klincksieck, 236 p. Voir la postface écrite par Kaj Noschis et Denys de Caprona.

[42]L'habitus étant l'opérateur de ce rapport, P. Bourdieu, 1980, *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, p. 88 (Le sens commun)

[43]F. Laplantine, 1996, op. cit., p. 100

[44]Pierre Sansot, 1993, *Les gens de peu*, PUF, 223 p. (Sociologie d'aujourd'hui)

[45]Clifford Geertz, 1986, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, PUF, p. 90 (Sociologie d'aujourd'hui)

également dans la collecte de données plus "objectivables" qui est soumise à un rapport que l'on a su établir avec l'informateur. Cependant, je ne m'engagerai pas totalement dans cette voie hyper-relativiste car dans le foisonnement des faits et des sens, je continue à voir des régularités, des tendances qui, sans livrer la totalité du social, l'enserrent dans des frontières plus ou moins durablement stabilisées.

Par ailleurs, il y a un certain "narcissisme herméneutique"[46] dans les travaux qui passent beaucoup plus de temps à s'interroger sur la relation entre l'ethnologue et ses informateurs qu'à rendre compte d'ensembles sociaux qui n'apparaissent qu'en filigrane de l'élucidation de ce rapport. A force de s'interroger sur sa relation à ceux d'une culture différente, sur les perceptions réciproques, sur la pluralité des sens, on risque de sous-estimer des phénomènes structurants comme la force des contingences économiques par exemple ou la contrainte qu'impose une domination politique. Le social conjugue des significations en nombre fini avec des contingences matérielles. Le fait que les sociétés humaines existent et se reproduisent (tant bien que mal) prouve que la pluralité des sens n'est pas infinie et que l'on se rencontre bien quelque part.

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

3 - Conditions de l'enquête

C'est une des conditions de scientificité de l'ethnologie que de désormais prendre l'habitude d'intégrer aux résultats de l'enquête les conditions de sa réalisation. C'est certainement le même courant qui entraîne la réapparition du sujet derrière la structure et celle de l'ethnologue derrière les analyses impersonnelles. Cette "réflexivité" ethnologique est le deuxième point, avec l'apprentissage du regard[47], qui sépare l'anthropologie des conceptualisations spontanées.

---

[46]L'expression est de E. Gellner cité par G. Albergoni et A. Mahé, 1995, "Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, CNRS édition, p. 469

[47]Cet apprentissage est à prendre au sens large : Apprendre à regarder s'accompagne d'une initiation à la langue et aux codes sociaux régissant les interactions. Ceci ne va pas jusqu'à une illusoire assimilation à la société étudiée. Il s'agit de trouver sa place d'étrange(r) observateur.

Florence Weber, avec d'autres, a poussé cette proposition dans ses extrêmes limites en consacrant les deux premiers chapitres de sa thèse à "l'auto-analyse" et au "journal de terrain". Elle s'en est expliqué dans le revue Genèses en estimant que "livrer des résultats de recherche sans montrer , au moins partiellement, comment on y est arrivé, ce serait comme donner les résultats d'une expérience en physique sans décrire les conditions de cette expérience"[48] . Sophie Caratini, quant à elle, propose une anthropologie réflexive qui inclut dans son champ d'analyse les pratiques et les réflexions du chercheur sur le terrain. Ainsi écrit-elle : "Dans une discipline comme la nôtre, où l'expérience du terrain (...) est le moment fondateur du savoir, toute épistémologie est condamnée, n'en déplaise à ceux qui préfèrent garder le silence, à mettre au jour ce moment clé, et pourtant si fragile, qu'est le parcours initiatique et solitaire qui jette tout jeune ethnographe dans un pays, une culture qui lui sont étrangers et où il est étranger"[49]. Je suis également convaincu de la nécessité de ne plus taire ce moment si important de la recherche. Il est certain que la perspective de révéler les bases parfois un peu fragiles de la construction d'une connaissance, non pas assise sur du chiffre ou de l'entretien mais sur une observation-participation qui si elle n'est pas contrôlée ouvre la porte à tous les impressionismes, a quelque chose d'effrayant.

Cependant, je n'irai pas aussi loin que Florence Weber dans cet exercice. Je ne crois pas, en effet avoir à remonter jusqu'aux mobiles personnels, psychologiques et sociaux qui ont déterminé en partie mon engagement dans cette voie. Je reconnais la valeur salutaire d'une auto-analyse qui fait prendre conscience, selon les mots de Florence Weber de "la violence que l'on fait subir à ses objets et montre le côté réducteur de toute enquête sociologique"[50] . Mais c'est là du simple bon sens qu'il n'est nul besoin d'expliciter. Ainsi l'exercice a-t-il des limites que je vais fixer ici.

Je me bornerai dans le cadre d'une explicitation de la méthode, parallèlement à la

---

[48]Gérard Noiriel, 1990, "Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse, entretien avec Florence Weber", *Genèses* , 2, p. 138

[49]Sophie Caratini, 1997, "Expérience du terrain, Construction du savoir", *L'Homme*, 143, p. 180

[50]In G. Noiriel, 1990, op. cit., p. 143. En conclusion de son ouvrage *Un ethnologue au Maroc*, 1988, op. cit., Paul Rabinow fait référence à la "violence symbolique" que l'on exerce sur son informateur pour obtenir des renseignements.

description de la façon de travailler, à décrire la manière dont j'ai été perçu localement, les difficultés rencontrées pour me présenter, les relations avec les autorités et tout ce qui contribua, dans un sens positif ou restrictif, à l'élaboration de l'enquête. Par contre, dans le courant du texte, je parlerai de mon rapport à l'autre uniquement dans le cas où cela me permet de mettre en lumière une réalité locale ou aide à comprendre un aspect de l'univers des habitants du Sud tunisien. En somme quand ma relation à l'autre est révélatrice de quelque chose dépassant le cadre de l'interaction. Sinon, je m'effacerai autant que possible dans les développements du texte.

Oeuvrant sur ce terrain particulier que constitue une région touristique, j'ai tout fait dans un premier temps pour me distinguer de cet encombrant semblable qui déambule dans Tozeur, arpente la steppe dans de rutilantes voitures à quatre roues motrices et vient rôder jusque dans les jardins de palmeraie. Il était nécessaire, pour la réussite de l'enquête, que j'échappe au rapport déterminé touriste/*bizness*[51]. La connaissance de l'arabe dialectal, même sans être totale, constituait la clé principale pour entrer dans l'intimité d'une société qui a fortement tendance à abandonner à ses spécialistes la gestion du rapport à l'autre. Cependant je n'ai pas échappé à leur curiosité dans les premiers temps de mon travail à Tozeur. En effet, je me suis rendu compte après quelque temps passé sur place que les seules personnes que je côtoyais, en dehors de mon travail qui m'appelait à me déplacer dans les palmeraies à la rencontre des agriculteurs, étaient toutes, peu ou prou, liées au réseau des *biznessa*.

La première rencontre un peu moins superficielle que j'ai faite avec le Tozeur de l'intérieur a déterminé la teneur de cette thèse. J'ai pu faire la connaissance d'un lycéen qui habite *Ras adh-Dhra°* à quelques rues du logement que j'occupais alors. C'est par l'intermédiaire de mon collègue de travail français et non arabisant que j'ai pu nouer ce contact. Celui-ci en effet a été invité à dîner et j'ai ainsi pu bénéficier à mon tour de cette hospitalité. Ce fait est assez révélateur du danger que recèle la volonté d'une totale intégration. Il est d'une part illusoire de prétendre accéder à la profondeur des vécus (sociaux

---

[51] De l'Anglais "*business*", ce néologisme arabe désigne ceux et celles spécialisés dans le contact avec les touristes. Ils sont, comme je l'explique plus loin (Cf. ch. 14), en quelque sorte, des intermédiaires culturels locaux.

ou non) et de l'autre cette intégration peut se faire selon un fonctionnement social que l'on n'avait pas prévu et qui isole au lieu de rapprocher. En effet, j'étais traité avec la même indifférence polie que celle que l'on réserve à l'accueil des fonctionnaires tunisiens (professeurs notamment) qui sont amenés à s'installer quelque temps à Tozeur. Cela montre bien comment ma volonté de départ de me démarquer des autres occidentaux et d'être accepté comme un membre de la communauté aurait pu être préjudiciable. Car à trop vouloir s'intégrer, on peut vivre non pas "avec" mais "à coté", à cette place tout à fait marginale qui est réservée à l'étranger proche, le Tunisien d'une autre région.

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

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

Nous avons sympathisé et les membres de la famille de ce jeune homme sont

devenus d'importants partenaires dans l'élaboration des données. De plus, et cela est encore plus important que ce que j'ai appris en vivant à leurs côtés, j'ai pu à partir de cette famille qui a constitué ma "base" à Tozeur me situer dans la société locale et trouver un lieu à partir duquel il était possible de rayonner. C'est ainsi que j'ai bénéficié par leur entremise d'un statut sur place et d'un soutien appréciable dans la présentation de mon travail et de ma personne. L'importance démographique de cette famille et la petite notoriété du père sont la source d'un certain prestige. En fait, ces gens qui m'ont accueilli au départ n'étaient pas du tout les petits agriculteurs que j'avais vus en eux les premiers jours. Ils se sont révélés être la formule la plus aboutie de ce dynamisme Bédouin "entrepreneurial" qui a fait la (petite) fortune de certaines familles. J'étais obligé de tomber sur eux et pas sur une autre famille dans le quartier étant donné la position d'autorité qu'ils y occupent collectivement[52].

Ma position institutionnelle a dû être en permanence renégociée, à la suite de mes changements de statuts successifs. Le problème du rapport aux autorités peut grever durablement l'enquête s'il est mal négocié. J'ai bénéficié à trois reprises d'autorisations temporaires de recherche : de septembre à décembre 1995 alors que j'étais stagiaire au Centre de Recherche Phœnicicole de Degache dans le cadre d'une opération de développement de l'agriculture d'oasis menée conjointement par l'Institut National de Recherche Agronomique de Tunisie et le Centre International de Recherche en Agriculture et de Développement, organisme français. Ce fut le temps d'une prise de contact, des premières conceptualisations problématiques effectuées à partir de mon expérience professionnelle et d'un début d'observation du quartier dans lequel je vivais[53]. C'est de cette période qu'est issue une part des enquêtes sur les palmeraies, l'agriculture qui s'y pratique et leur rôle social. Puis en juin et juillet 1997, j'ai bénéficié d'une autorisation du ministère de la recherche qui m'a permis d'avoir accès à un certain nombre de documents, dont les registres de mariage de la mairie à partir desquels j'ai pu constituer les données d'une étude quantitative. J'ai pu également

---

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

[53]On aura compris qu'il se situait à *Ras adh-Dhra°* et plus précisément dans la partie située derrière le cimetière.

accéder à des informations au Centre de Recherche et de Développement Agricole de Tozeur. Ce n'est que lors d'un ultime séjour que j'ai pu enfin accéder au volumineux dossier constitué à la wilaya sur les terres collectives des ASA, à la faveur d'une ultime autorisation de recherche que l'on m'a donnée au milieu du mois de février et qui était valable jusqu'au 15 mars 1998. J'ai pu alors obtenir certaines informations dans un climat de méfiance relative dans la mesure où la question des terres collectives est devenue un peu plus délicate (et intéressante) à traiter du fait de la place qu'elle a soudainement prise dans la trame des événements locaux. La grande majorité de l'enquête a donc été effectuée en dehors de l'aval officiel des autorités, grâce à l'appui de connaissances stratégiques et à une nécessaire prudence dans la pratique quotidienne. Prudence dont on apprend rapidement les rudiments après le où les passages "initiatiques" au poste de police (les enquêtes dans les zones frontalières de l'Algérie étant évidemment délicates)[54]. Ces questions, si elles ne sont pas rédhibitoires, ne doivent pas être perdues de vue sous peine de se trouver dans l'incapacité de travailler.

Les enquêtes à la mairie furent importantes car, outre les documents que j'ai pu obtenir, cela m'a permis d'entrer en contact avec de très grands connaisseurs Jridis de la vie de la région et de la ville (le préposé aux affaires civiles par exemple qui mit beaucoup d'ardeur à m'aider mais aussi de nombreux employés qui ont tous voulu me décrire Tozeur de leur point de vue). Je me rendais compte du fait que les populations d'origines Bédouines récentes y étaient très représentées, notamment parmi les cadres puisque le maire et le secrétaire de mairie par exemple, mais aussi deux adjoints, sont des Awlâd Abîd. Je fus ainsi amené à corriger une vision fausse de la situation du groupe dans la ville.

J'ai compris également en fréquentant la municipalité la force que conservaient les identités élaborées autour d'un langage souterrain qui contribue encore à cliver les individus selon leurs appartenances "ethniques". J'ai finalement récupéré au-delà des données des registres d'État civil, des commentaires sur certaines familles, leurs origines et leurs petites et

---

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

grandes histoires. Les registres étaient l'occasion d'approcher certaines tendances constitutives de l'existence collective à l'œuvre depuis une quarantaine d'années au sein desquelles figurait en bonne place l'arrivée dans la ville des Bédouins Rkârka.

L'examen des archives diplomatiques conservées à l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain et à l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National de Tunis a permis d'apporter un éclairage historiques permettant de mieux situer les changements ayant abouti aux situations contemporaines[55].

4 - Attitude générale de recherche

Mon attitude générale fut celle d'une intégration relative à travers laquelle je me suis lancé dans la quête "phénoménologique" des expériences collectives des populations d'un quartier de Tozeur et de leurs cadres spatiaux et temporels. Aussi, ai-je toujours tenté de rapporter ces expériences à des moments et à des lieux. Cette approche ne s'appuie pas sur la méthode de l'informateur duquel on attend la restitution des différents éléments constitutifs de sa culture. Paul Rabinow qui travailla ainsi donne du bon informateur le portrait suivant : il dispose d'une "aptitude imaginative à objectiver les éléments de sa propre culture à l'usage d'un l'étranger, de façon à la présenter sous différents angles"[56]. Je pense que cette méthode ne se justifie plus de nos jours. Procédant ainsi on acquiert l'illusion qu'il existe une unanimité dans la société étudiée. Si je n'avais pas multiplié les enquêtes chez les agriculteurs, je n'aurais pas pu établir qu'il existe plusieurs normes de travail dans l'agriculture de palmeraie. De même, se contenter d'une seule version en matière de généalogie des Rkârka, c'est s'interdire d'accéder à l'un de ses aspects les plus importants qui réside dans son individualisation. Cela détermine l'orientation générale de cette enquête qui doit beaucoup plus à mon propre travail de recherche des significations à partir des informations que l'on m'a données qu'aux conceptualisations d'un unique acteur local.

---

[55]Principalement les 5 bobines microfilmées des "Rapports, études et conférences" parmi lesquelles se trouve l'importante "Étude sur le Jérid tunisien" (bobine 5) et les notices de tribus conservées à l'ISHMN. Quelques documents proviennent des dossiers conservés au Gouvernorat de Tozeur et d'archives privées dont l'ordonnance beylicale de 1912 qui est une source inédite.

[56]1988, op. cit., p. 89

Cela signifie être présent tout simplement, suivre les activités, puis lorsque par un détail, un geste, une remarque, quelque chose émerge douée d'une certaine représentativité sociale, chercher alors des compléments d'information, dans la redondance, en interrogeant directement sur le thème précis. C'est au détour d'une conversation que l'on apprend qu'un litige foncier oppose tel et tel groupe et c'est par la redondance de ce thème que l'on prend la mesure de l'importance accordée à la terre et aux anciens territoires malgré la sédentarisation dans la ville. Il faut ensuite dévider les fils de ces "histoires de terre" en recourant à toutes les sources d'informations possibles susceptibles d'éclairer le contemporain (outre une enquête orientée sur ce thème avec les habitants figure un recours aux documents administratifs et d'archives). Différemment, l'enquête peu se faire moins précise et incitative, lorsqu'elle tente de rendre compte de phénomènes plus ténus mais non moins importants, comme les ambiances, les trajets urbains à vocation ludique ou encore les bavardages réunissant quelques hommes allongés devant leur maison. Cette méthode ethnologique suppose que l'on soit sans arrêt en situation d'information, à l'écoute, inlassable observateur et questionneur usant parfois de la même ruse que ses interlocuteurs, quitte à pousser leur patience dans ses extrêmes limites. Elle implique également de ne pas rester dans la dépendance d'un informateur[57] mais de tenter de multiplier les contacts, les moments passés avec les gens à partir d'un groupe préférentiel, en saisissant les occasions qui se présentent d'une conversation, voire d'un "entretien officiel" sollicité dans les règles, avec enregistreur ou carnet selon les contextes. Les personnes qui me connaissaient suffisamment n'ignoraient pas la nature de mon travail de thèse. Sur la fin, j'étais présenté comme faisant une thèse sur les Awlâd Sîdî Abîd. On précisait souvent (sans que j'aie à intervenir, ce qui est très reposant puisque j'ai passé beaucoup de temps à essayer de faire comprendre la problématique d'une thèse qui m'échappait à moi-même) que je m'intéressais à leur histoire et leurs traditions.

Il s'est produit une certaine appropriation de mon travail. La fortune de l'anthropologie et le mouvement de scolarisation de masse dans les sociétés qui étaient jusque là de son ressort ont amené un double phénomène. D'une part, la demande sociale de retour

---

[57]Un des fils de ma "famille d'accueil" à Tozeur a un jour menacé de se déplacer à ma soutenance de thèse pour déclarer qu'il m'avait menti du début à la fin. Cette remarque d'une ironie suprême ne lasse pas de me faire réfléchir...

de l'information scientifique sur des traditions qui ont fait l'objet de nombreuses publications[58] s'est accru fortement, celle-ci correspond également à un prestige de l'écrit au Jérid. D'autre part, il existe désormais un usage local de la production ethnologique dans le cadre d'une stratégie volontaire des membres du groupe faisant l'objet de l'enquête[59].

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

Cette appropriation s'accompagne de tentatives d'orientation du travail. Ainsi, "ce n'est pas un sujet pour une enquête" me suis-je entendu répondre par un chef de la famille régulièrement sollicité dans les enquêtes. L'interrogation portait alors sur les formes de l'engagement politique des membres du lignage des Rkârka, c'est à dire leurs relations avec le parti (Rassemblement Constitutionnel Démocratique).

Ces "inflexions" du travail de terrain avaient souvent moins à voir avec des tracasseries administratives qu'avec un manque d'expérience qui rendaient certaines de mes approches un peu trop brusques et directes, ce qui effrayait ceux qui, dans une relation plus patiente, auraient peut-être bien voulu répondre à certaines questions brûlantes. Ainsi de la question des terres collectives des Awlâd Abîd soulevée au départ naïvement et qui se révéla être au centre d'un imbroglio juridico-administratif vieux de plus d'un siècle qui n'avait toujours pas été résolu le 15 mars 1998, lorsque je rentrai à Tunis après un dernier séjour consacré au recueil des données nécessaires à l'écriture de cette thèse[60]. Une partie de l'administration de la wilaya (le gouvernorat) fut méfiante à mon égard, méfiance que n'atténua pas mon "papier de Tunis" comme un cadre administratif appela élégamment mon autorisation signée du secrétaire d'Etat à la recherche scientifique[61].

---

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

[59]Sophie Caratini m'a signalé que certains Rgueïbat-s avaient suggéré à d'autres tribus de faire venir un ethnologue pour eux-aussi avoir un livre qui les rendent célèbres et dont ils puissent ainsi, grâce à cette reconnaissance, attendre des améliorations de leurs conditions politiques. De même, en Amazonie, les ethnologues américains principalement, sont attendus impatiemment car les tribus retirent un certain prestige dans l'exercice ethnologique, en même temps que la relative assurance politique de bénéficier d'une certaine tranquillité.

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

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

Parfois la ruse est nécessaire pour contourner le silence, imposant des méthodes quasi policières d'interrogation (et non pas d'interrogatoire) comme prêcher le faux pour avoir le vrai. Les logiques lignagères propres au groupe constituent par exemple un obstacle à dépasser car elles sont murées dans autant de ressentiments mutuels que de silences et de non-dits par rapport à l'extérieur. Il se manifeste probablement dans toute enquête, une certaine "violence" symbolique. Cette dernière s'est manifestée de mon côté comme de celui de mes interlocuteurs qui ont pu à plusieurs reprises tenter de me manipuler ou de m'ensevelir sous une somme d'informations secondaires pour me cacher l'essentiel[62]. Les malentendus et quiproquos furent nombreux, les *sou' at-tafahum* comme on les appelle en arabe. Mais bien souvent des enseignements surgissent de ces incompréhensions. Il suffit de faire l'effort de les dépasser et de ne pas en faire l'objet privilégié d'une enquête ethnographique sur le thème de l'infranchissable distance culturelle.

Je propose à ce titre une anecdote qui me semble révélatrice de ce fait méthodologique.

---

sociétés du Sud. J'ai aussi rencontré à deux reprises, alors que je travaillais sur le terrain sans autorisation, suffisamment de suspicion pour être invité à aller m'expliquer au poste.

62 Interlocuteurs obligatoires et constituant un passage obligé, les Omdas sont les spécialistes de la "noyade de poisson" et de la langue de bois. A cela deux raisons : plus petit maillon de l'administration, entre les habitants et leur gouvernement, ils disposent d'une marge de manœuvre très faible par rapport à leurs supérieurs. Mais ils sont, d'un autre côté, des informateurs et de zélés applicateurs des décisions administratives d'autant plus qu'ils y trouvent le moyen de s'enrichir par le biais de nombreuses malversations. Ce système qui, semble-t-il, profite à l'État et se trouve même être au cœur de son fonctionnement en zone rurale sera examiné attentivement plus loin car il mêle dynamiques communautaires (les Omdas nommés par l'administration sur une base résidentielle, représentent souvent un groupe ethnique du fait de leur regroupement spatial), stratégie d'enrichissement personnel et familial (au sens large) et relation État – citoyen (cf. infra, ch. 7).

5 - Béchir de Dghoumes

Dghroumes est un village dans lequel se sont installés définitivement à la suite de la création d'une palmeraie dans les années quatre-vingt, des nomades Awlâd Yahya dont le territoire s'étendait du coté nord du Djebel Châreb, le long des steppes qui courent jusqu'aux environ d'al-Gueitar dans le gouvernorat de Gafsa. Il est situé à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Degache et après la dernière maison, la piste s'arrête, venant mourir entre le Jbel et la rive Nord du Chott al-Jérid. Il comptait selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1994, 1545 habitants.

C'est dans une des maisons de ce village que Béchir nous a reçus, Vincent Battesti et moi-même. Portant le collier de barbe de certains des membres des *tariqa soufiya*, il était un interlocuteur régulier des enquêtes menées dans le cadre d'une opération de développement de l'agriculture d'oasis.

Il nous avait prévenu à l'avance que nous irions dans la montagne à la recherche d'un trésor. C'est donc animés de la curiosité de cette étrange perspective que nous nous sommes présentés chez lui ce jour-là, ne sachant pas trop quelle était la part de la plaisanterie contenue dans cette proposition.

Dès qu'il nous aperçut, Béchir manifesta sa surprise en constatant que nous n'avions pas amené notre matériel. Face à notre incompréhension, il expliqua que sonder la montagne afin d'y trouver l'or enfoui nécessitait un matériel de recherche, radar et autres, qui auraient dû se trouver en notre possession, puisque nous étions censés, en tant "qu'ingénieurs français", disposer de toute la technique présente au monde.

L'arroseur arrosé est l'une des figures les plus courantes de l'enquête de terrain. Car il s'avéra que tout ceci était réellement sérieux et que nous intéressions beaucoup notre informateur qui comptait sur nous pour trouver le trésor. Inutile de dire qu'il a plus répondu à nos attentes que nous aux siennes.

Nous sommes donc partis dans la montagne qui surplombe Dghoumes et qui fait partie de la chaîne du Cherb. En cours de route, Béchir nous a raconté l'histoire du peuplement de cette endroit. Jadis, il aurait abrité une civilisation brillante et extrêmement

riche. Ce récit faisait écho à la légende que l'on retrouve partout dans le monde arabe et qui au Jérid situe dans les montagnes de Degache le royaume du roi Tachuis et la grotte des dormants[63] qui se réfugièrent dans une grotte pour échapper à la tyrannie du roi, y dormirent pendant des siècles avant de se réveiller dans un monde aussi peu encourageant.

La légende joue probablement sur l'homophonie entre le nom du roi Tachuis et l'ancienne désignation romaine de Degache (Thiges que l'on traduit Tagious ou Taqious), ainsi que sur la morphologie de cette région surplombée par de petites montagnes dont les grottes auraient pu abriter les dormants.

C'est à cette légende que faisait référence Béchir. Celui que l'on considère comme un nouvel habitant du Jérid (ceux des oasis parlent de *nuzûh*, terme péjoratif désignant ceux qui descendent des montagnes pour rejoindre les grandes villes) avait déjà eu vent de ce récit et l'avait incorporé dans sa propre "mythologie du trésor".

Il est vrai cependant que les Awlâd Yahya ne sont pas nouveaux dans la région puisque, de mémoire d'homme, ils passent régulièrement dans les villages de Degache, pour s'employer dans les jardins ou faire quelques échanges, à moins que ce ne soit pour dévaliser quelques jardins lors de la récolte des dattes .

Après avoir fait montre d'une très bonne connaissance du relief, des plantes et de leurs usages dans cette montagne aride, il nous emmena jusqu'à la cime de la montagne pour nous donner le loisir d'observer les signes laissés par cette civilisation dans l'espoir que nous pourrions les décrypter. Cette mystérieuse écriture qu'il avait cru déceler était en fait la marque du ruissellement des eaux sur une roche poreuse qui y avait imprimé des traces aux contours relativement réguliers.

Cette anecdote que je résume ici rapidement, illustre les problèmes de communication ou d'attente. Faute de n'avoir pas su expliquer suffisamment clairement ce que nous étions, nous ne sommes pas parvenus pas à rétablir une situation compromise dès le départ. Je n'ai donc pas posé mes questions et je suis resté (temporairement) sans lumière sur le village de Dghroumes et son organisation interne. Mais cette situation fut malgré tout riche

---

63"Ahl al kâf", les gens de la caverne sont mis en scène dans une sourate du Coran. Cette légende est célèbre dans le monde arabe. Elle a été reprise notamment dans une pièce de théâtre de Taha Hussein du même nom

d'enseignements sur les relations que peuvent entretenir certaines personnes avec leur environnement naturel. Un environnement peuplé de signes divers issus de constructions culturelles dont certaines, mêlant passé lointain et légendes, sont au cœur du contemporain.

Mais cette expérience ne pouvait s'arrêter ainsi. Un peu d'assiduité avec Béchir permit de mieux se comprendre et je pus accéder à quelques informations sur le groupe. Si je n'ai plus enquêté par la suite chez les Awlâd Yahya, c'est que les développements de la recherche m'ont emmené sur un autre terrain, celui de Tozeur, des Awlâd Sîdî Abîd et de leur territoire.

Il se passait, en effet, du côté de la steppe du Jérid et de Tozeur, une actualité qu'il aurait été dommage de négliger.

Comme l'affaire de la carrière à la fin des années soixante avait mobilisé les habitants du village de Chbika[64], expression d'une existence collective éprouvée, l'affaire des terres collectives du Jérid est au centre d'un "conflit" entre les représentants de l'État et les Awlâd Abîd. Elle est le révélateur de toute une série de phénomènes conduisant à prendre la mesure de la dynamique communautaire des Awlâd Sîdî Abîd tout autant que de l'identité qu'elle supporte.

6 - L'affaire du projet phœnicicole : clôture et révélation

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

---

[64] J. Duvignaud, 1992, op. cit.

dans le Jérid, j'ai eu le sentiment d'en avoir fini avec quelque chose.

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

J'ai dû attendre le mois de mars 1998, alors que j'avais déjà commencé à rédiger le texte de ma thèse pour réunir les pièces d'un puzzle (ou plutôt d'un kaléidoscope puisque les pièces sont mouvantes, que l'intensité de leurs couleurs croît et décroît) dont l'assemblage a commencé en septembre 1995[65]. J'ai pu, en effet, accéder aux clés me permettant de comprendre et de mettre en perspective les discours exprimant un "malaise" dans les relations entre les Bédouins Rkârka et les Awlâd al-Bled, les habitants de souche oasienne· Ce terme traduit bien la réalité contemporaine des relations entre ces deux populations, sorte d'animosité larvée, souvent tue et qui parfois apparaît au grand jour quand la civilité est rompue et qu'une dispute éclate.

Lorsque, dans l'une des premières discussions, le chef de la famille qui me recevait alors me dit que le problème principal de la région était la *°arûchiyya*,[66] je pensais qu'il faisait référence à l'histoire et non à une situation présente si bien cachée que seuls apparaissaient les conflits entre les Rkârka et l'extérieur. Autant les Rkârka étaient diserts sur les relations avec les oasiens du Bled, autant, ils répugnaient à entrer dans les détails de cet *°arûchiyya*, tant que je n'ai pas été capable de poser des questions pertinentes.

---

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

[66] Le terme vient de "arch" qui peut désigner chacun des niveaux de segmentation du groupe et dont une traduction rapide et imprécise est "lignage". L'*°arûchiyya*" est l'équivalent en Tunisie de la "*°açabiyya*", la solidarité issue du partage du même sang dont Ibn Khaldun fait le trait dominant du lien social dans le civilisation Bédouine.

C'est l'événement du projet phœnicicole qui m'a propulsé au cœur de la vie intérieure du groupe Bédouin comme l'affaire de la carrière avait permis à Duvignaud et à ses élèves de saisir quelque chose de profond dans l'existence collective des chbikiens dans les années soixante.

Cette nouvelle affaire fut le révélateur de la vie collective Awlâd Abîd, c'est à partir d'elle que j'ai pu comprendre les logiques d'un fonctionnement interne, d'autant plus souterrain que les rapports avec les autres, l'État, les autres groupes Bédouins ou les Jridis imposaient la force de l'union à la faiblesse issue de la scission et des divisions internes.

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

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

Du Jérid au Gouvernorat de Tozeur
Esquisse géographique de la région

Avant d'entrer dans l'intimité des groupes sociaux qui peuplent ces régions, il apparaît nécessaire d'en effectuer un survol géographique de manière à ce que le lecteur ait en tête les caractéristiques physiques et humaines d'un espace dont les spécificités encadrent la forme et la localisation des peuplements.

"Le Jérid est formé par les prolongements atténués du Djebel Cherb[67] resserrés entre les dépressions des Chotts Djérid et Rharsa. C'est la région du "Pays des dattes" avec les oasis de Tozeur, Nefta, el-Oudiane et el-Hamma, situées sur cet isthme, trait d'union entre le pays des steppes et le désert". De cette cette présentation morphologique de la région historique du Jérid ouvrant l'ouvrage de G. Combes,[68], il faut retenir cette structure particulière de vieilles cités alignées (si l'on excepte al-Hamma) sur le versant méridional d'une colline allongée (Dhra°, constituant un anticlinal[69]), séparant les deux chotts al-Jarîd (Jérid) et al-Gharsa.

Charles Tissot, auteur d'une Notice sur le Chott el Djerid, fournit la description suivante : "Sur le versant méridional du Drâa de Nefta et des collines qui le rattachent aux Chèreb se trouvent les trois grandes oasis du Blad el Djerid, Nefta, Tôzer et Oudiân. Oudiân se subdivise elle-même en un certain nombre d'oasis, dont les principales sont, de l'ouest à l'est, Dgach, Kriz et Sdada. Tôzer est la capitale administrative du Djerid : c'est là que réside l'Agha, et là aussi que s'arrête la colonne tunisienne chargée de recouvrer, chaque année, les

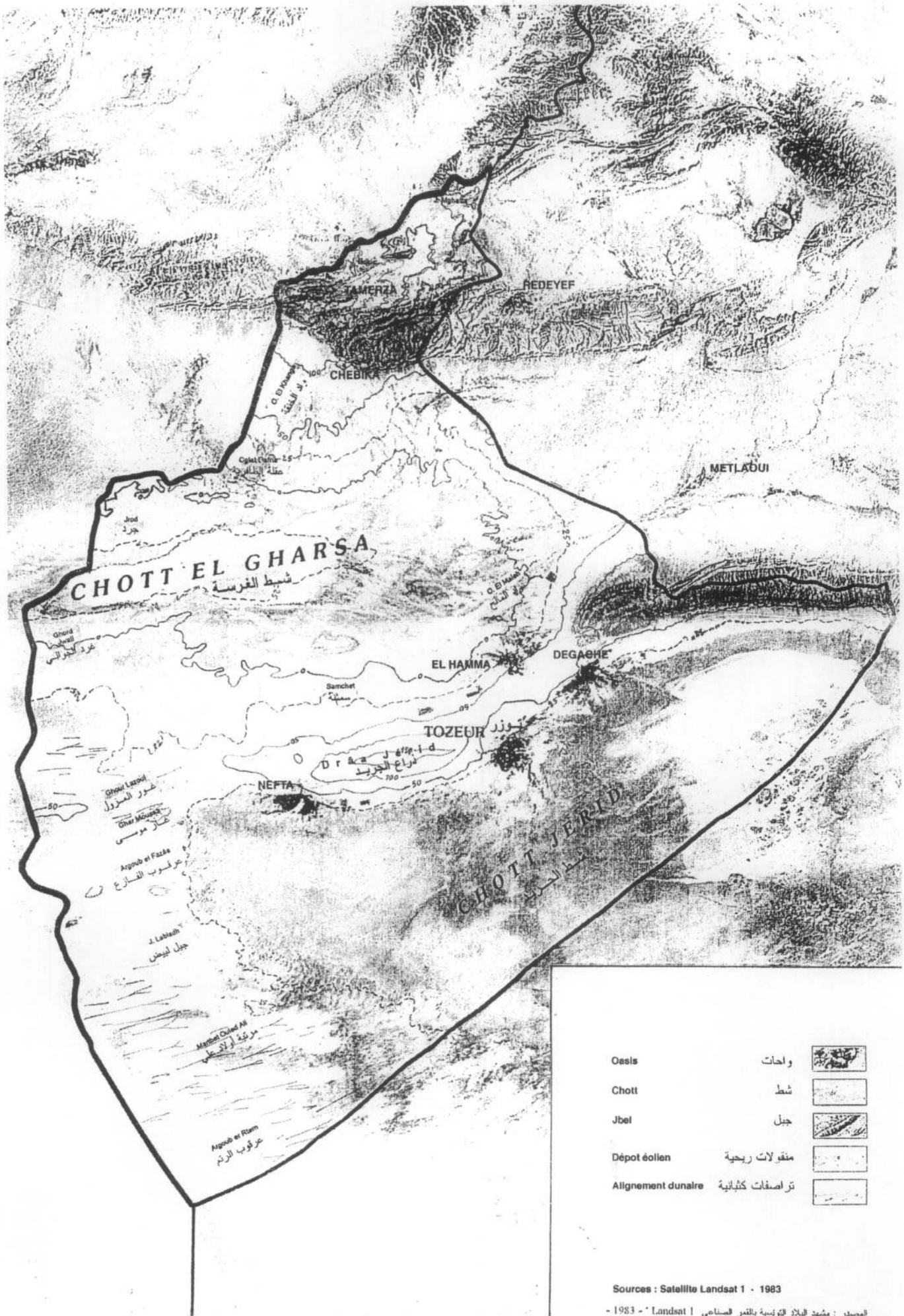
---

67 Les transcriptions des différents auteurs sont conservées dans les citations.

68 G. Combes, 1928, *Tozeur et le Djérid, Monographie touristique*, Imprimerie-papeterie J.C. Bonici, 78 p.

69 En géologie, se dit d'un pli dont la convexité est tournée vers le haut.

Fig. 1 – Carte du gouvernorat de Tozeur, principales villes et caractéristiques physique



70 %

1- Une zone écologique charnière entre le Sahara et l'Atlas caractérisée par son aridité

Les caractéristiques géo-morphologiques régionales expliquent une part des groupements et des activités humaines.

Regroupés dans des établissements bénéficiant de la présence de sources artésiennes, les hommes ont édifié une agriculture correspondant aux caractéristiques climatiques de la région, tandis que le pastoralisme était le seul mode d'appropriation de la nature viable sur les terres non irriguées.

Le gouvernorat du Jérid occupe une zone écologique charnière entre le domaine atlasique au Nord et le domaine saharien au Sud. L'alignement des chotts constitue le contact entre ces deux zones tectoniques. D'un point de vue climatique, la région est soumise globalement à un climat de type "saharien inférieur"[73].

Il se manifeste par des températures moyennes élevées, la moyenne annuelle étant de 21,6° C avec une forte amplitude entre le mois de janvier (11,5°C de moyenne) et celui d'août (32°C). La répartition des températures met en évidence la présence de deux saisons distinctes : une chaude de mai à octobre marquée par de fortes températures (22-32°C) et une plus fraîche qui s'étend de novembre à avril (11-20°C). C'est d'ailleurs ainsi que les agriculteurs découpent l'année, distinguant les cultures d'été (*sayfî*) qui correspondent à la moitié chaude de l'année aux cultures d'hiver (*chitawî*) qui occupent les travaux l'autre partie de l'année. L'amplitude thermique annuelle est élevée, dépassant les 20° C. Le régime thermique de la région est déterminé par l'influence de la continentalité et par des durées d'insolation allongées, la moyenne annuelle est en effet de 8,2 heures (6,5 en janvier et 10,7 en août).

Contrairement à l'idée généralement répandue d'un Sahara vert et humide, le climat

---

[73] Les données relatives à la météorologie sont fournies par la station de Tozeur située à l'aéroport (alt. 87 m.) et synthétisées par Nabil Guesmi, 1997, *Le Jebel Sîdî Bou Helel et ses environs (Sud-Ouest de la Tunisie : Levée et commentaire de la carte géo-morphologique au 1/50 000*, Université Tunis 1, CAR de Géographie, option Géo-physique

aride est stabilisé depuis quelques milliers d'années[74]. De nos jours, la moyenne des précipitations enregistrées à la station de Tozeur est de 105,6 mm entre 1966 et 1990 et 96,1mm entre 1900 et 1994. A l'échelle saisonnière la répartition des pluies indique que celles-ci se produisent principalement en automne et en hiver. 68 % des précipitations se concentrent dans ces deux saisons (qui correspondent à la saison fraîche[75]), tandis que 27,3% de pluies ont lieu au printemps et 4,7% l'été. Par ailleurs les quantités de pluie enregistrées annuellement sont concentrées en 19 jours en moyenne, ce qui est fort peu. Un fait important qui ne manque pas d'affecter l'agriculture dans ces régions sahariennes est la très forte variabilité des précipitations inter annuelles. Ainsi une année sur deux celles-ci n'excèdent pas 30 mm, alors qu'il est tombé par exemple 64,7 mm en une seule journée le 21 janvier 1990, ce qui a causé des inondations importantes en Tunisie centrale et méridionale.

Ces caractéristiques ont favorisé la mise en place de deux activités complémentaires mais induisant une forte différenciation dans les modes de vie et dans les organisations sociales. Ce sont l'agriculture oasienne et le pastoralisme nomade et semi-nomade[76]. Ainsi, les régions oasiennes se caractérisent par le regroupement de l'habitat et par la faible densité humaine. Aux zones urbanisées s'opposent de larges espaces déserts très peu ou pas du tout peuplés.

Quatre éléments contribuent selon les rédacteurs de l'Atlas du Gouvernorat de Tozeur,[77] à donner sa spécificité au paysage de la région. Tout d'abord, les dépressions

---

[74]G.Camps écrit en introduction à l'ouvrage de Ginette Aumassip, contrairement à une opinion largement répandue sur le Sahara : "Mlle Aumassip nous montre (...) que dès le néolithique la plupart des sebkhas autour desquelles se pressent les gisements (d'industries lithiques) étaient déjà fossiles, et que le bas Sahara néolithique était un désert à peine moins aride que l'actuel" in Aumassip, 1986, *Le bas Sahara dans la préhistoire*, CNRS, p. 11

[75] Cette assimilation de la saison fraîche et des pluies caractéristiques du climat tunisien se retrouve dans la langue puisque c'est le même mot qui désigne à Tunis l'hiver et la pluie : "chta'". Dans le Sud on emploie plus volontiers pour désigner la pluie le terme "naw" au Jérid et "mtar" au Nefzaoua.

[76] Dans le premier, l'ensemble du groupe se déplace alors que dans le second il y a une transhumance sous la conduite de bergers.

[77]République Tunisienne, Ministère de l'environnement et de l'aménagement du territoire, Direction Générale de l'aménagement du territoire, SEE/Consult, 1996, *Atlas du Gouvernorat de Tozeur*. Je reprends ici les conclusions exposées dans le premier chapitre, 6-12

fermées, les "chotts" constituent plus de quarante pour cent de la superficie totale et créent "une ambiance exclusivement endoréïque[78]".

Puis on note "l'importance des champs de dune qui ceinturent les chotts et colonisent les piémonts". "Les revêtements de croûtes gypseuses" (....) "témoignent d'une aridité prononcée". Enfin, comme cela a déjà été constaté, "l'aridité et la continentalité du climat causent la concentration des activités agricoles et humaines en général autour des oasis".

Du point de vue des reliefs, on distingue trois grandes unités topographiques et géomorphogiques : les régions montagneuses, les piémonts, les chotts.

Deux chaînes montagneuses atlassique s'étendent dans la direction Ouest-Est : la première au nord fait partie de la chaîne de Gafsa et est composée du jebel Blji (845m), jebel Enegueb (863), jebel Brikiss (600m) et jebel Sandas. Une série de combes appelées "doukane" caractérise cette chaîne. C'est dans ces combes que l'on trouve les installations humaines : Chebika sur le versant méridional du jbel Bliji, Mides dans la combe de jebel Brikis et Tameghza dans l'entaille de l'oued Khangua.

La dorsale du Chareb longe les grands chotts et se prolonge jusqu'au golfe de Gabès. Elle se présente comme une série de jebels qui s'abaissent sensiblement de l'Est vers l'Ouest et de termine par le Dhra° du Jérid qui constitue un chapelet de petit bombements soulevant de quelques dizaines de mètres des argiles rouges et des gypses massifs. Il sépare les chotts Jérid et Gharsa. Les trois grandes oasis anciennes (Tozeur, Nefta et al-Oudiane) sont situées sur les piémonts méridionaux du Dhra°.

Le chott al-Jérid est la plus vaste dépression endoréïque du Maghreb. Son niveau de base est situé à 16 mètres au dessus du niveau de la mer. Le Gharsa lui se trouve à 25 m au dessous du niveau de la mer. Leur superficie totale est de 5000 km carrés et ils s'étendent sur 2200 km^2 dans le gouvernorat de Tozeur.

---

[78]De "endoréisme", d'après le Larousse 1996 : "Caractère des régions où l'écoulement des eaux n'atteint pas la mer et se perd dans les dépression intérieures".

Les sols qui "se succèdent en auréoles à partir des chotts sont tous impropres à la culture". Les sols exploitables se divisent en trois catégories. Les sols squelettiques (régosols) localisés sur les versants "constituent des terrains de parcours à très faible charge pastorale". Les sols d'apports fluviatiles situées sur les zones d'épandage et de déjection des principaux oueds (Melah, Khanga et Tarfaoui essentiellement) qui débouchent au Nord du gouvernorat sont cultivables par années pluvieuses. Ils peuvent faire alors l'objet d'une compétition entre les groupes lignagers et à l'intérieur même de ces groupes (cf. infra, ch. 7 et 8). Ils servent également de parcours (*mara°*). Enfin les sols d'oasis sont des sols modifiés par l'action humaine qui a accru leur fertilité par le labour profond, l'apport de fumure et l'irrigation qui permet un lessivage important "entraînant une diminution de l'halomorphie". Ce sont des sols "anthropiques". La disparition de l'irrigation dans les anciennes oasis et l'absence de drainage auraient pour conséquence la perte de fertilité de ces sols due à la stagnation des eaux sous la parcelle (*nezz*) et à la croissance de la salure. Ils deviennent alors *ardh malah*, terre salée, tandis que la terre nue non encore plantée est dite localement "blanche" (*ardh baydha*) et la terre "sableuse" propice à l'agriculture, *ardh rmalî*.

2 - Un gouvernorat faiblement peuplé caractérisé par une concentration des populations dans le Jérid historique

Du point de vue de l'organisation administrative, le gouvernorat est organisé en cinq délégations : Tameghza, Degache, Tozeur, Nefta et Hazoua et il compte cinq agglomérations urbaines (Nefta, Tozeur, Degache, El Hamma et Tameghza) et dix huit agglomérations rurales. La population totale est de 89055 habitants, selon le RGPH de 1994, inégalement répartis entre population rurale et population urbaine d'une part et selon un double axe Nord-Sud et Ouest-Est d'autre part.

Les communes[79] concentrent les trois quarts des implantations avec 71% de la population totale, ce qui est une particularité de ce gouvernorat par rapport à la moyenne nationale qui est de 62%. Avec un effectif de 28979 habitants (RGPH 1994), l'agglomération de Tozeur regroupe 46% de la population urbaine du gouvernorat, suivie de Nefta (30%), Degache (11,6%), al-Hamma (9,6%) et Tameghza (3,1%). Les délégations de Nefta (99%) et de Tozeur (82%) sont caractérisées par la très forte proportion de leurs populations urbaines (selon les critères quantitatifs).

La répartition spatiale de la population du gouvernorat est marquée par l'importance des implantations au Sud dans les oasis traditionnelles du Jérid par rapport à la zone plus septentrionale des oasis de montagne au poids démographique beaucoup plus faible. Ainsi 94% de la population se concentrent autour du Chott alors que la délégation de Tameghza au Nord ne regroupe que 6% (5500 habitants) de la population sur 18% du territoire du gouvernorat.

Il existe également une disparité entre les deux délégations frontalières de l'Ouest

---

[79] Il s'agit des agglomérations urbaines dotées du statut administratif de commune matérialisé par l'institution de la municipalité (balâdiya).

(Tameghza et Hezoua) qui regroupent 10% de la population[80] et celles situées à l'Est (Nefta, 22% ; Tozeur, 40% ; Degache, 28%) qui accueillent 90 % des effectifs totaux à l'échelle du gouvernorat.

Le gouvernorat de Tozeur est le moins peuplé de la Tunisie dont il ne regroupe qu'environ 1% de la population, malgré un taux de croissance supérieur à la moyenne nationale depuis 1975 (2,8% entre 1975 et 1984, pour une moyenne nationale de 2,5% et 2,7% pour la période 84-94 pour une moyenne nationale de 2,3%). Les deux autres gouvernorats du Sud-Ouest, Gafsa et Kebili, comptaient selon les données du recensement de 1994 respectivement 307662 et 131564 habitants (soit 528264 habitants pour la région du Sud-Ouest formée par ces trois gouvernorats).

Jusqu'en 1975 la tendance était inverse et la région du Jerid (puisque le gouvernorat de Tozeur n'existait pas et la région était rattachée à celui de Gafsa) a connu une relative crise démographique attestée par des taux de croissance (de 1 à 1,5%) inférieure aux moyennes nationales sur les périodes 1946-1956 (1,7%), 1956-1966 (1,8%) et 1966-1975 (2,3%). Selon Salah Bou Ali[81], les mouvements migratoires dans le Sud tunisien se sont accrus avec la mise en place du protectorat. De faible amplitude jusqu'à la seconde guerre mondiale, il s'accélèrent à la fin de cette guerre et surtout à l'indépendance. A la fin des années 1970, le solde migratoire devient positif tandis que les migrations intérieures constituent la plus grande part des mouvements de population (pour la période 1979-1984 le solde migratoire est de + 1370 au Jérid).

---

[80] Il faut noter la croissance des centres oasiens et principalement Tozeur depuis le début du siècle par rapport à la délégation septentrionale de Tameghza qui dont les effectifs sont passés de 14% du totale de la région au début du siècle à 7,9% en 1975 et 6,2 en 1984.

[81] Salah Bou Ali, 1990, "L'homme et l'oasis : démographie, migrations, emploi dans les systèmes oasiens, étude de cas dans le Jérid et le Nefzaoua", in *Les systèmes agricoles oasiens*, Options méditerranéennes, CIHEAM, série A, 11, 277-288

Ce retournement est imputable aux développements des projets de mise en valeur des terres et de rénovations des oasis anciennes, à la promotion administrative (création du gouvernorat notamment) et à la crise minière qui se développe depuis une vingtaine d'années et qui pousse certains anciens habitants du Jérid qui travaillaient dans les mines à retourner dans leur région d'origine (les mines de phosphate sont dans le gouvernorat de Gafsa). On saisira ce phénomène par le biais des mariages célébrés à Tozeur[82]. Inversement, jusqu'en 1975, on note un solde migratoire négatif imputable en partie à la crise de l'agriculture d'oasis (déficit en eau, crise sociale liée au type d'exploitation indirecte par métayage, morcellement des propriétés...). Sur la période 1969-1975, il y a 3600 personnes migrantes au Djérid (soit 7,6% de la population totale). Si 980 personnes se déplacent à l'intérieur des frontières de la région, les principales destinations hors Jérid sont les centres miniers du Gouvernorat de Gafsa (830) et la capitale Tunis (460).

Le taux de dispersion de la population rurale est très faible sur les rivages du Chott. Celle-ci est agglomérée en grosses bourgades qui comptent souvent plus de 2000 habitants et pas moins de 1000. Hezoua, centre de sédentarisation de nomades appartenant à la confédération Ghrib, malgré ses 3467 habitants regroupés n'a pas encore accédé au statut de commune et est donc considérée comme un secteur rural. Les quelques populations (de 50 à 200 personnes selon les saisons et les pluies) disséminées sur le Dhra° et vivant sous la tente sont souvent comptabilisées comme urbaines puisque beaucoup de familles possèdent un houch[83] en bordure de la ville. On peut estimer que seule une vingtaine de familles vivent en permanence sous la tente dans cette partie méridionale de la steppe jéridienne.

Au Nord, la population rurale au contraire est assez dispersée. On compte quelques petites bourgades n'excédant pas les 400 habitants pour les plus grandes (Dhafriya, Chbika, Sandes, Foum al-Khanga, Rmitha et Aïn el Kerma) entourées de douars disséminés dans la steppe vers le Chott al-Gharsa et dans la montagne et peuplés exclusivement d'Awlâd Sîdî

---

[82] Cf. infra, ch. 15

[83] Maison rurale à cour centrale

Abîd. Tameghza, chef-lieu de la délégation septentrionale compte 1951 habitants.

La densité de la population est évidemment très faible du fait de sa concentration dans les zones oasiennes et du faible peuplement des importants territoires steppiques et désertiques. Aussi oscille-t-elle selon les zones entre 1 et 20 habitants au km^2.

La population enfin se caractérise par sa jeunesse puisque près de 56% des habitants avait moins de 24 ans (55% pour la moyenne nationale) en 1994.

3 - La diversification des activités économiques

La vocation agricole de la région tend à diminuer du point de vue de sa contribution à la structure de l'emploi. Ce mouvement est amorcé dès les années soixante-dix et Salah Bou Ali[84], commentant les données issues du recensement de 1984, note la timide diversification des activités économiques (Gouvernorat de Tozeur et de Kebili) tandis que l'emploi agricole demeure toutefois prédominant.

Cependant, il faut noter que la population active agricole double au Jérid lors de la saison de la cueillette (à l'automne) et le recours aux aides familiaux y est six fois moins importants qu'au Nefzaoua. Il s'agit très nettement d'une différence structurelle dans les activités agricoles entre les anciens oasiens qui répugnent à associer leurs femmes à ces activités et les néo-oasiens, anciens Bédouins qui sont majoritaires au Nefzaoua qui ont gardé l'habitude de recourir à la main d'œuvre familiale et notamment aux femmes pour les travaux dans la palmeraie[85].

---

[84]Salah Bou Ali, 1990, "L'homme et l'oasis : démographie, migrations, emploi dans les systèmes oasiens, étude de cas dans le Jérid et le Nefzaoua", op. cit. Il faut noter que lors de ce recensement la part des "non-déclarés" pour l'emploi occupée a atteint 40,6% à Tozeur, 23,8 à Degache et 21,9 à Nefta. Ceci relativise les conclusions tirées à partir de cette base sans toutefois remettre en cause fondamentalement les tendances observées.

[85]Cf. infra, ch. 12

La diversification économique dans les oasis continentales, si l'on excepte l'agriculture et les emplois non déclarés, passe par les mêmes secteurs d'activités.

En 1994, la part des services de l'État dans l'emploi a augmenté dans les deux gouvernorats en fournissant 20,5% des emplois occupés dans le gouvernorat de Tozeur et 21% dans celui de Kébili. L'agriculture occupe 29,9% des actifs du Jérid et 37,9% de ceux du Nefzaoua. Les différences dans le pourcentage d'emplois agricoles proviennent probablement du maintien de rapport de production hérité du passé au Jérid qui font du khammessa[86] la forme dominante d'exploitation agricole alors que le recours aux journaliers est plus important au Nefzaoua où la superficie mise en valeur équivaut à deux fois celles du Jérid (15000 ha contre 8000 ha).

Un secteur important se développe, celui du tourisme qui n'apparaît pas en tant que tel dans les statistiques mais qui vient gonfler l'emploi dans les services. Ceux-ci procurent désormais 26,3% des emplois au Jérid et 21,7% au Nefzaoua. L'autre secteur pourvoyeur de travail est le BTP qui assure 17,5% des emplois au Jérid et 13,5% au Nefzaoua. Les autres secteurs (industries manufacturières et Mines et énergie) occupent une part restreinte de la population active mais il faut néanmoins souligner le développement d'une industrie locale de traitement et de conditionnement de la datte au Jérid comme au Nefzaoua.

Au Jérid, la population agricole est passée de 3830 personnes à 5274 tandis que la superficie des palmeraies est passée de 6500 à 7819 hectares en 1996[87]. La surface moyenne par actif est donc passée de 1,7 hectares à 1,5 hectares, ce qui est considéré comme une amélioration de la situation antérieure dans la mesure où l'on estime généralement qu'un seul individu ne peut travailler correctement plus d'un hectare de palmeraie, étant donné les moyens techniques dont il dispose. Ces données doivent cependant être relativisées du fait notamment de la double activité saisonnière (Cf. infra, note 90).

Dans le gouvernorat de Tozeur, la structure de l'emploi par délégation met en relief trois phénomènes : l'importance prise par le secteur tertiaire dans le gouvernorat qui fournit

---

[86] La notion couvre de nombreux arrangements différents, la base étant que le khammès exploitant une parcelle pour le compte d'un propriétaire reçoit un cinquième de la production de dattes, aujourd'hui son équivalent monétaire.

[87] Pour les deux premières valeurs source : Salah Bou Ali, 1990, op. cit. ; pour la troisième, INS, 1994 ,et pour la dernière, CRDA Tozeur, 1996.

48,5 % (services et administrations) des emplois en 1994, la présence encore importante de l'agriculture qui occupe 26% des actifs et le maintien des activités de construction et des emplois dits industriels (carrières, usines de conditionnement de dattes...)[88].

Tableau 1 - Structure de l'emploi par délégation (source : RGPH 1994/AGT 1996)

Délégation	Agr/fôr	Indus	Bât	Services	Adm	non décl.	Total
Tozeur	15,2	9,1	17,6	30,7	25,9	1,5%	100
Degache	42,2	7,7	12,4	18,5	18,7	0,5	
Tameghza	22,2	8,8	16,1	15,5	34,1	3,3	
Nefta	28,2	10,4	14,1	28,2	18,6	0,5	
Hazoua	48,6	11,2	11,0	10,1	18,7	0,4	
Gouvernorat	26,0	9,1	15,3	25,7	22,8	1,1	

Une approche, dite "fonctionnelle", permet de substituer à la classification ternaire de Colin Clark (primaire, secondaire et tertiaire) une grille d'analyse plus adaptée aux économies contemporaines[89]. Celle-ci, en schématisant, propose un classement des activités économiques selon les parts respectives de la reproduction sociale (part consacrée à la reproduction de la société) et de la sphère productive à finalité économique. Le critère du développement est dans ce cadre le résultat du rapport entre production et reproduction : plus une société se développe, plus la part de la reproduction s'accroît au détriment de celle des activités dévolues à la production[90]. La reproduction sociale se divise en deux éléments : la reproduction sociale simple constituée par "les services courants à usage de la vie quotidienne

[88]Ces chiffres expriment des tendances plus qu'ils ne renvoient à des réalités précises. Beaucoup d'emplois peuvent être saisonniers et les phénomènes de pluri activités (combinaison d'un emploi agricole avec un emploi non agricole par exemple) individuelle ou à l'échelle familiale, ainsi que les forts taux de "turn over", ne sont pas pris en compte ici.

[89]Cette approche est adoptée par les auteurs du Schéma Directeur d'Aménagement du Territoire National (SDATN), 1996, MEAT-DGAT-DIRASSET-Groupe huit-IGIP

[90]Les auteurs du SDATN notent un infléchissement de ce rapport durant le siècle, ce qui indiquerait un développement important (en 1884 la part de la reproduction sociale dans les activités économiques était de 27% contre 73% pour la production, elle est en 1994 de 34 contre 66)

des individus et de familles" et la reproduction élargie formée des "services anomaux assurant l'élévation du niveau général des connaissances et des capacités de la société".

Les enseignements de cette grille de lecture des activités économiques pour le Sud sont doubles. D'une part les gouvernorats du Sud ont un pourcentage élevé de reproduction élargie, ce qui témoigne de l'importance des investissements et des interventions étatiques dans ces régions. D'autre part, le ratio de production y est inférieur à 50% (Tozeur, Tataouine, Kébili). Celle-ci est essentiellement due à l'agriculture et au BTP[91]. L'agriculture fournit ainsi 43,7% du PIB du Gouvernorat de Tozeur (ce qui le passe en 7ème position sur les 22 gouvernorats tunisiens). L'autre région des oasis continentales, le Gouvernorat de Kébili est en 3ème position avec 53,8 % de son PIB issu de l'agriculture). Les autres postes importants étant les services et le BTP.

Accompagnant la promotion administrative de la région, le développement du tourisme et la croissance démographique, les services se sont développés et 80% des établissements sont postérieurs à 1980. Ils regroupaient, en 1994, 5191 emplois, soit 25% de la population active.

[91]Les auteurs du rapport notent fort judicieusement que la géographie de l'emploi BTP est corrélée non pas avec l'activité de production mais avec l'agriculture. "Une bonne part des personnes sous-employées qui effectuent en réalité un travail agricole à temps partiel se déclare comme travailleurs du bâtiment". Ils estiment la masse totale de l'emploi agricole saisonnier à 60% des actifs du BTP. Ce phénomène, très important au Jérid, a conduit à une surestimation du revenu agricole et à sous-estimer l'impact social de l'agriculture en terme d'emploi, comme il a induit en erreur ceux qui ont rapporté la superficie totale des oasis au nombre d'agriculteurs déclarés pour en conclure qu'une superficie d'1,7 hectares par agriculteur était trop importante pour une bonne mise en valeur des oasis. Cela dit, même si les chiffres doivent être relativisés, le problème de la pénurie de main d'œuvre agricole existe effectivement au jérid.

Tableau 2 - Les dix premières activités de service dans le Gouvernorat de Tozeur en 1994 (Source AGT, 29)[92]

Activités	Nombre d'établissements
Epiciers	313
Marchands de légumes	80
Bouchers	79
Menuisiers	65
Coiffeurs pour homme	52
Réparateurs de cycles et de motocycles	45
Commerce de produits artisanaux	40
Tailleurs pour homme	34
Commerçants en textile et vêtements	32
Commerçants en articles ménagers	32

On compte par ailleurs, concernant les services de proximité, sept souks hebdomadaires qui ont lieu chaque jour dans un des chefs-lieux de délégation (Tozeur, Nefta, Hezoua, Tameghza, Degache) plus al-Hamma et un village d'al-Oudiane (délégation de Degache).

L'artisanat fut longtemps florissant et ses produits fournissaient à la fin du XIXème siècle le tiers de la valeur globale du commerce d'exportation régionale (burnous, haiks, nappes, nattes et vanneries). A cette époque plus de 1600 métiers à tisser occupaient 3000

[92]Un siècle plus tôt, on comptait à Tozeur : 4 forgerons, 2 ferblantiers, 2 menuisiers, 1 tourneur, 2 ciseleurs sur métaux, 13 maçons, 4 boulangers, 2 bouchers, 2 brodeurs sur cuir, 6 tailleurs, 27 commerçants, 6 moulins à blé et 4 fours à brique. L'essentiel de ces boutiques sont tenus par des étrangers, des Sfaxiens principalement, les anciens nomades sont bouchers. Paty (du) de Clam (?), 1890, *Notes sur le Jérid tunisien*, Archives Diplomatiques, Rapports, études et conférences, bobine 5, p. 55. Ce texte est anonyme mais tout porte à croire que son auteur n'est autre que Du Paty de Clam qui a écrit par ailleurs les *Fastes chronologiques de Tozeur* (1890), Augustin Challamel, 42 p. (Librairie coloniale). Au moment où est rédigée cette étude, en 1883 et 1884, l'auteur indique être en poste à Tozeur. Or Charles Lallemand dans son ouvrage "la Tunisie" (fruit de ses expériences de voyage en Tunisie et publié en 1892), p. 162, indique avoir rencontré à Tozeur le Contrôleur civil et vice-consul de France, M. Henry et son adjoint M. Du Paty de Clam. Les informations contenues dans l'étude sur le Djerid tunisien ne peuvent émaner que d'un connaisseur des réalités et des personnages locaux qui exerçait des responsabilités locales. Il s'agit donc très probablement de Du Paty de Clam.

artisans[93]. Dans les années 1930, il est entré en concurrence avec les produits manufacturés et avec la généralisation du vêtement européen. Aujourd'hui on ne compte que 150 artisans. Le commerce de l'artisanat lui se développe parallèlement à l'intensification des mouvements touristiques.

Le tourisme saharien, dont j'étudierai plus loin les aspects qualitatifs (ch. 13 et 14), a connu, en effet, un développement important depuis la fin des années quatre-vingt dans la région des oasis continentales et dans la ville de Tozeur notamment.

Bien que la part la plus importante des activités touristiques en Tunisie soit concentrée dans le Sahel avec les deux grands centres Sousse-Monastir et Jerba-Zarzis, le tourisme saharien a bénéficié depuis une dizaine d'années du soutien de l'Etat au travers d'une série d'incitations à l'investissement

Entre 1987 et 1994, la capacité touristique dans le Sud-Ouest a doublé, passant de 3309 lits à 7684 lits. Elle représente en 1994, 5% de la capacité d'hébergement national contre 3% en 1987[94]. Selon A. Kassah, les effets d'entraînement du tourisme sur le développement local restent insuffisants. Les emplois créés sont souvent précaires et soumis aux variations saisonnières des activités touristiques. Le tourisme saharien est un tourisme de passage et de circuit et la durée moyenne du séjour de 1,2 jours ne suffit pas à assurer une forte rentabilité aux investissements massifs effectués pour construire les zones hôtelières.

Cependant, bien qu'encore modeste, la participation du tourisme à la diversification des activités économiques dans le Sud-Ouest tunisien est bien réelle puisque, outre la création de 3000 emplois directs, il a favorisé l'émergence d'emplois indirects (restauration, agence de voyage, artisanats ...).

Dans le seul gouvernorat de Tozeur, on comptait en 1995, 28 unités. La part du gouvernorat dans la capacité totale d'hébergement du tourisme saharien est de 60% en 1995

---

[93]AGT, 1996, op. cit., p. 31. Les documents d'archives sur la région indiquent tous cette importance de l'artisanat. Le rédacteur de l'Etude sur le Djérid tunisien mentionne que l'activité de beaucoup de Jridis est de filer la laine avec des petits fuseaux, assis dehors et que cela renforce le mépris que leur portent les nomades. Il indique que ce sont les femmes qui tissent les tapis et les couvertures chez ces derniers, ce qui est une activité encore pratiquée à "temps perdu" par certaine femmes bédouines. De nos jours, signe des temps, quelques Bédouins se sont établis comme tailleurs à Tozeur.

[94]Kassah Abdelfettah, 1996, *Les oasis tunisiennes, aménagement hydro-agricole et développement en zone aride*, Publications CERES, série géographique, 13, p. 286. Les données suivantes sur le tourisme sont aussi extraites de cet ouvrage.

(hors tourisme balnéaire). Cependant les taux d'occupations sont médiocres.

Tableau 3 - Evolution des taux d'occupation (Source : AGT, 28)

Années	1987	1988	1989	1990	1991[95]	1992	1993	1994
Taux d'occupation	37,1	37,9	39,4	38,1	23,3	31,6	33,5	33,6

Le tourisme constitue désormais une activité importante au Jérid et malgré ses médiocres performances en termes de taux de remplissage ou de durée des séjours, les aménageurs parient sur son développement. Ses implications sociales et anthropologiques restent à mesurer.

D'une façon générale, l'ensemble des données statistiques montrent que l'augmentation de la division du travail due à la relative déprise agricole et à la croissance des emplois dans les services, les administrations et, dans une moindre mesure, le bâtiment, constitue un fait prégnant de l'évolution régionale depuis l'indépendance. Cela pose la question de l'évolution des liens lignagers dans ce contexte d'ouverture croissante à l'économie monétaire.

[95]Ce très mauvais résultat est un effet de la guerre du Golfe.

4 - La vocation agricole

Dans cet exercice de présentation je vais seulement donner une idée quantitative de la vocation agricole du gouvernorat qui occupe derrière le gouvernorat de Kébili la seconde place des régions productrices et exportatrices de dattes, ainsi que pour la superficie occupée.

Tableau 4 - Les types d'oasis[96] dans le Sud tunisien (Source : A.Kassah, 1996, p.40)

Gouvernorats	oasis anciennes	oasis nouvelles	Projets étatiques	Extensions privées	Total
Gafsa	3120	0	217	1000	4337
Tozeur	3300	2200	1567	850	7917
Kébili	1500	4500	2315	7000	15315
Gabès	7000	0	0	0	7000
Médenine	750	0	0	0	750
Tataouine	300	0	480	0	780
Total	15970	6700	4579	8850	36099

Le développement important des extensions privées dans le Nefzaoua (Gouvernorat de Kébili) est dû à un affleurement de la nappe phréatique souterraine dite "Complexe terminal" que l'on peut atteindre au moyen d'un sondage à bras. Ceux-ci se sont multipliés dans la région jusqu'à fournir presque la moitié de la superficie palmicole. Le Jérid qui posséda longtemps les oasis les plus vastes n'occupe plus que la seconde position du fait notamment que les extensions privées n'y ont pas eu la même ampleur. Ces deux régions (les

96 Oasis est dans ce contexte synonyme de palmeraie. Mais le terme désigne généralement l'ensemble que forme la ville et sa palmeraie.

oasis continentales) fournissent la quasi-totalité de la production de Deglat Nur (18500 tonnes pour le Jérid en 1995, CRDA Tozeur, 1995). L'oasis de Gabès malgré sa taille importante ne produit pas de dattes de qualité. Sa production est basse du fait de la faible densité des palmiers faisant office de haie qui sont souvent plantés en bordure de parcelles complantées en oliviers et arbres fruitiers dans lesquelles on pratique le maraîchage.

Cette prédominance des oasis du Jérid dans le passé apparaît à la lecture des voyageurs qui les visitèrent et qui tous insistèrent sur la beauté de ses palmiers. Je cite ici la plus caractéristique de ces descriptions, celle d'El-Bekri qui écrit au XIème siècle : "Les dattiers forment autour de la ville (de Tozeur) un grand et sombre massif. Il n'y a point d'autre endroit en Ifriqiya qui produise autant de dattes ; presque tous les jours il en sort mille chameaux, ou même davantage, chargés de ce fruit. Tozeur est arrosé par trois ruisseaux qui prennent leur source dans une couche de sable fin et blanc comme de la farine. Cet endroit est nommé en leur langue "serech". Les ruisseaux dont nous venons de parler sont les branches d'une rivière formée par la réunion des eaux qui sortent du sable et nommée Ouadi'l-Djemal"[97]. Au XIV siècle , Ibn Chabbat, le célèbre savant jridi parle du Jérid comme d'un paradis de verdure selon l'expression de l'auteur de l'Etude sur le Djérid tunisien[98] qui cite ces quelques mots : " La voûte continue des palmiers abrite une forêt d'arbres aux fruits divers à l'ombre desquels des massifs touffus d'orangers et de citronniers ou d'énormes buissons de roses garantissent des ardeurs du soleil les produits les plus délicats d'une terre prodigieusement fertile".

L'importance de l'agriculture dans les périodes historiques est confirmée par la constatation du même auteur de cette Étude sur le Jérid qui écrit, à la fin du XIXème siècle, que si la récolte de dattes est insuffisante, c'est l'ensemble de l'économie régionale qui est menacé ; "pas de dattes : pas de caravanes, pas de blé, d'orge, de laine, pas de soie et de produits manufacturés"[99].

---

[97]El-Bekri, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*, (Trad. De Slane), Adolphe Jourdan, p. 103. Un exposé des méthodes d'irrigation et d'utilisation du gaddous (clepsydre) suit cette description.

[98]1890 (b), op. cit., p. 10-11

[99]*Ibidem*, p. 40

Comme le montre la répartition des emplois, l'agriculture n'occupe officiellement que 26% de la main d'œuvre du gouvernorat. Cependant ce chiffre ne prend pas en compte le fait que certains employés saisonniers se soient déclarés actifs du BTP alors qu'ils participent par exemple à la cueillette des dattes. Si l'on considère que 60% de la main d'œuvre du Bâtiment exerce en fait une activité agricole saisonnière, ce sont 7128 actifs qui sont concernés par l'agriculture, soit 35% de la population active. A cela, il faut ajouter la main d'œuvre familiale qui chez les nouveaux oasiens contribue pour une bonne part à l'exploitation agricole. Dans certaines oasis (Dghroumes, Hezoua) il n'est pas rare de voir des femmes manier la sape (*maçha).* De plus, de nombreux propriétaires qui possèdent un khammès sur leur jardin déclarent leur emploi régulier sans qu'apparaisse leur lien avec l'agriculture et le monde des palmeraies.

On distingue les oasis anciennes, Tozeur (889 ha), Nefta (897ha), al-Oudiane, qui comprend Degache (841 ha) et al-Hamma (203 ha) pour le Jérid, Tameghza, Chbika et Mides pour les oasis de montagne (132 ha au total) des créations nouvelles. Après quelques essais sous le protectorat[100] d'installation de nouveaux périmètres répondant aux critères d'une agronomie rationaliste moderne (tendance à la mono-culture de Deglat Nur, respect de l'espacement entre les palmiers et alignement, rationalisation des méthodes d'irrigation et développement des techniques de forage), la création de nouveaux périmètres a connu un développement important avec la mise en application du Plan Directeur des Eaux du Sud (PDES) établi après l'Etude des Ressources en Eau du Sahara Septentrional (PNUD-UNESCO, 1972). Au Jérid, l'application du PDES a eu comme conséquence l'accroissement des superficies irriguées (4500ha en 1956 à plus de 8000 en 1997), l'encouragement de la culture de la Deglet Nur qui représente actuellement 60% des effectifs palmicoles (30% en 1956) et la réduction du déficit en eaux des anciennes oasis[101].

---

[100] 750 ha sous le protectorat entre 1921 cet 1956

[101] AGT, 1996, op. cit., p. 21

Outre son poids économique et en termes d'emplois, la vocation agricole se traduit également par l'importance sociale des palmeraies. Elles sont en effet le lieu de sociabilités importantes surtout concentrées dans les terroirs attenant à leur ensemble urbain (Tozeur, Nefta, Oudiane et al-Hamma). Elles sont parties intégrantes d'un "patrimoine", culturel mais aussi touristique, puisqu'elles sont un argument de poids pour la visite de la région[102].

Les nouvelles palmeraies n'ont pas le même importance sociale bien qu'elles occupent une superficie plus grande.

Tableau 5 - Superficie, nombre de palmiers et production selon l'ancienneté des oasis du Jérid (source CRDA Tozeur, 1995)

Palmeraies	Superficie en ha	Nbre de palmiers Degla	Nbre de palmiers Communes	Production degla	Production communes
anciennes	3303	380250	456275	8538	10930
récentes	4073	425800	23455	9794	531
extensions (officielles)	615	49500	4720	168	39
Total	7991	855550	484450	18500	11500

Une des caractéristiques des oasis du Gouvernorat réside dans leur extrême morcellement puisque l'on compte 10614 propriétaires pour une surface 7819 hectares, soit

[102]Ces aspects importants du point de vue d'une anthropologie des espaces touristiques sont détaillés plus loin. Cf. infra, ch. 13

une moyenne de 0, 7 h par propriétaires[103] (source CRDA Tozeur, 1996). Il faut ajouter à cette surface les extensions (non officialisées) qui sont comptabilisées dans une statistique à part, ce qui est une manière pour l'administration de ne pas les reconnaître. Elles ne représentent que 373 hectares car seul l'État dispose des moyens d'atteindre la nappe phréatique qui est localisée à plus de 900 mètres sous le sol du Jérid. Les extensions sont donc irriguées sur le même tour d'eau que l'ancien jardin[104].

Sans multiplier les chiffres et les donnée quantitatives dont le nombre et la qualité autorisent toutes sortes d'analyses statistiques, sans citer l'ensemble des nombreux voyageurs qui par les temps passés louèrent la beauté et la productivité des oasis du Jérid, une seule constatation permettra de mesurer l'importance de la palmeraie. Seuls 1,4% des 559 287ha que couvre le gouvernorat du Jérid sont dévolues à l'agriculture d'oasis. Sur une superficie aussi réduite est concentrée l'essentiel de la richesse agricole de la région.

Ce caractère intensif de l'agriculture de palmeraie tranche avec les méthodes extensives des éleveurs de la région. Les terres de parcours représentent 49% de la superficie totale du gouvernorat. Elles sont de trois types : les parcours sur zones de piémont ou d'épandage alluvial, les parcours sur zones dunaires et les parcours halophiles sur chott ou argoub (cuvettes interdunaires avec une végétation typique des sols salés).

C'est la prédominance de l'arboriculture qui caractérise les régions oasiennes. Celle-ci fournit respectivement 84,5 et 81,1% de la production en valeur agricole du Jérid et du Nefzaoua. L'élevage ne représente que 13 et 11,9% de cette production (les grandes cultures 0,1 et 1,5, le maraîchage 2,1 et 5,5). Peu de familles vivent seulement de l'élevage mais rares aussi sont les familles Bédouines qui ne possèdent pas quelques têtes de moutons et chèvres et moins fréquemment de chameaux.

---

[103]Et non pas exploitants qui doivent travailler selon les statistiques produites ci-dessus (cf. note 90) 1,7 hectares par agriculteur.

[104]Elles peuvent également être irriguées à partir d'un puits de surface qui pompe dans la nappe superficielle. Cependant cette eau a le défaut d'avoir une teneur très élevée en sel et elle doit donc être utilisée avec parcimonie.

Dans cette région où la division du travail s'accroît parallèlement à une forte croissance urbaine et où les habitants sont concentrés à 95% dans des agglomérations étalées sur la rive du Chott al-Jérid, les anciennes oppositions tranchées entre les nomades, habitants de la steppe et les sédentaires regroupés dans des villes oasiennes s'estompent. Pourtant, même nuancée, même noyée parfois au milieu d'appartenances multiples, cette opposition fondatrice entre gens des villes et gens de la Bédiya demeure à bien des égards pertinente dans les modes de vie et de classements locaux.

Première partie - Les "lieux" du communautaire

La communauté lignagère tient sa cohérence d'un rapport au temps mais elle se déploie dans l'espace. De ce rapport particulier naît une configuration qui lui donne son identité de formation sociale particulière. L'époque contemporaine, en donnant aux individus membres de ces formations, d'autres pôles d'identification provoque une augmentation des possibles, un enchevêtrement d'univers sociaux différents. Cependant, le groupe lignager conserve une certaine importance dans ce mouvement de recompositions sociales. Il y participe grâce aux diverses reformulations dont il est l'objet.

Aussi le registre communautaire de la tribu (*qabîla* ou *°arch*) et de l'identité Awlâd Sîdî Abîd demeure vivace dans les expériences collectives et continue, sous des formes variées, à encadrer le quotidien d'une partie des populations de la région du Jérid. Il a encore bien des choses à nous apprendre et des histoires à nous raconter.

Des "histoires de lieux" tout d'abord, qui s'intéressent certes aux espaces du Jérid, mais aussi à ceux plus lointains, que dessinent les territoires hagiographiques et l'aire du nomadisme (I). Des "histoires d'habiter" ensuite, qui à la plus petite échelle des espaces sociaux repèrent des continuités et des ruptures entraînées par la sédentarisation des nomades (II). Des "histoires de terre" enfin, qui constituent un thème essentiel dans la vie du arch et dont le rôle dans la construction identitaire est majeur (III).

I - Histoires de lieux

Une des manières d'interroger les rapports sociaux au Maghreb et leur dynamique consiste à se placer au centre de l'oscillation entre les lieux et les liens, entre des espaces et des relations sociales. La combinaison spécifique de ces deux instances détermine un espace social à l'amplitude variable et pertinent dans un temps, à une époque donnée.

Parfois l'histoire du groupe se décline au détriment du lieu. Si, en effet, comme c'est souvent le cas dans les communautés humaines[1], les groupes refusent toute autochtonie, alors leur histoire et celle de leur résidence ne se confondent pas. La mémoire lignagère, celle de la référence aux ancêtres, ce déploiement temporel du groupe prime celles des lieux partagés.

Comment cependant ignorer la force du lieu, les effets de la densité humaine, l'importance matérielle et symbolique du territoire. L'espace territorialisé par les sociétés humaines constitue, en effet, une assise, un lieu à partir duquel se déploient des temporalités, des durées subjectives et parfois contradictoires (le temps n'est pas forcément égal et également distribué dans la durée du point de vue de celui qui le vit, il est soumis à des rythmes).

C'est pour cela que l'appréhension de configurations jéridiennes dessinant quelques schèmes historiques devrait fournir un premier éclairage des situations contemporaines (1). Mais le Jérid ne se confond pas entièrement avec l'espace historique et imaginaire des Awlâd Sîdî Abîd. La vie de leurs saints dessine en effet des territoires hagiographiques à l'amplitude bien plus grande (2). Cet espace, appréhendé du point de vue matériel des pratiques lors du nomadisme puis de la sédentarisation, se réduit pour prendre la forme d'un territoire nodal matériellement parcouru selon des cycles déterminés par des considérations politiques comme écologiques (3)

---

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

1 Configurations "jéridiennes"

L'étude des conditions d'émergence d'une cité politique au Jérid nous place déjà au cœur d'une structuration spécifique entre des espaces et des groupes sociaux (1). La façon dont sont décrits les espaces steppiques et leurs habitants nomades, ces sortes "d'arrières -pays" désertiques dans différents récits historiques (2) semble illustrer le modèle khaldunien de représentation du monde bédouin encore agissant de nos jours (3).

1 - Le Jérid comme entité politique

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

La cité ou le lignage

Jocelyne Dakhlia[2] est partie à la recherche de cette cité qu'avant elle sur le terrain maghrébin, Masqueray[3] avait tenté de circonscrire. Pointant les sources de cette appartenance commune qui transcende les intérêts familiaux et lignagers, ce dernier avait ainsi pour ambition de montrer comment dans les populations sédentaires de l'Algérie de la fin du XIXème siècle, la cité prend le dessus sur la famille, constituant un étage supérieur des appartenances, plus universel et source d'un sentiment profond et collectif, le patriotisme

L'institution centrale dans la production de ce lien social résiderait dans l'assemblée villageoise selon Alain Mahé : "l'étude de l'organisation villageoise telle qu'elle était au moment de la conquête permet de réserver aux seules assemblées villageoises la qualification de

---

[2]Jocelyne Dakhlia, 1990, *L'oubli de la cité, la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La découverte, 317 p. (Textes à l'appui / Série anthropologie)

[3]Emile Masqueray, 1983 (1ère édition, 1886), *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djudjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab*, (Présentation de Fanny Colonna), Edisud, 372 p. (archives maghrébines, CRESM)

politique car elles constituent a) les garants ultimes des valeurs de l'honneur gentilice, b) de l'ordre islamique dont les représentants sanctionnaient ses débats, c) les principales ordonnatrices des cérémonies magico-religieuses, d) les seules à garantir l'ordre moral sacré spécifique des villages". L'auteur constate tout de suite après que la pérennité de la sacralité de la *hurma* du village malgré l'étiolement des trois autres systèmes symboliques qui parcourent l'ensemble de l'institution semble confirmer que "l'assemblée villageoise est et a toujours été durant la période considérée, la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social"[4].

Dans le cas du Jérid, la mémoire de la cité semble se dissoudre dans le fond des appartenances lignagères. Le temps de la lignée, de la succession générationnelle occulte dans les représentations historiques le creuset que constitue la résidence commune et le particularisme historique d'une région de vieilles cités plusieurs fois indépendantes. Aussi, l'image que les Jridis ont conservée de leur passé est celle d'une société qui serait une pure juxtaposition de lignages indépendants. La mémoire collective serait alors incorporée dans les discours sur les coutumes et les rites du passé qui auraient pour "effet de garantir une forme d'intégrité de la mémoire historique"[5].

Cette thèse sur la mémoire assimile le nomade au Jridi. Sa forme de mémoire ne serait pas fondamentalement différente de celle des Oasiens. Ceux des Bédouins qui, en effet, reproduisent les récits locaux d'origine témoigneraient ainsi d'une intégration à la société locale.

Cette cité que Jocelyne Dakhlia cherche au Jérid a-t-elle vraiment existé ? On peut se le demander quand on considère l'histoire locale. N'est-elle pas simplement une illusion produite par une gestion administrative ou par une forme géophysique lui étant particulière ? Car la région a une réalité historique, "sociologique" et certainement physique, matérialisée par le chapelet de villes le long du versant méridional de l'anticlinal qui sépare les deux chotts Jérid et Gharsa. Mais qu'en est-il de son identité politique ? A plusieurs reprises indépendante, elle ne semble pas s'être affirmée comme cité au sens où le politique ne semble pas s'y être développé

---

[4]Alain Mahé, 1994, *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIX - XXème siècle, Histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 829

[5] Dakhlia J., 1989, *L'oubli de la cité, Récits du lignage et mémoire collective dans le Sud tunisien*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 433 (2 vols). Cette thèse intéressante qui fait des récits sur les "us et coutumes" le foyer d'une mémoire collective, sera reprise plus loin dans le cadre d'une discussion sur l'instrumentalisation des "°adât wa taqâlîd" dans le cadre de la patrimonialisation de la culture (cf. infra, chap. 13).

hors des intérêts lignagers. Ne fut-elle pas autre chose que l'exercice du pouvoir par un groupe, sans qu'aucune institution ne vienne lui donner l'aspect de cette cité villageoise si chère à Masqueray[6]. La morphologie même que prit longtemps Tozeur, caractérisée par une agglomération de villages séparés les uns des autres et seulement joints de façon contiguë au XXème siècle traduirait ce non dépassement de la domination lignagère et de son ordre. Peut-être faudrait-il s'interroger sur l'existence d'une norme juridique, intégrée dans d'autres instances sociales ou bien plus ou moins autonomisée, qui gère les affaires communes selon des valeurs supra-lignagères. Ce n'est pas dans la gestion de l'eau que l'on pourrait la trouver tant celle-ci fut de tout temps source de conflit entre les lignages, malgré la présence d'un livre des eaux et d'un partage théoriquement équitable de cette ressource effectué par Ibn Chabbat. Au contraire, l'organisation collective destinée à faire fonctionner le système oasien nécessitait un pouvoir local fort et omniprésent. Or ce pouvoir était assuré par les notables des familles les plus puissantes[7] réunit dans un conseil (*jama°* ou *mi°ad*) dans lequel se déroulait le jeu politique entre les *°achâyîr* placés sous la domination d'un groupe de dominant, les Zahana, les Orj puis à partir du XVIème siècle les Awlâd al-Hâdif (Hawadif). Les lignages étaient au demeurant, à Tozeur, comme ailleurs, autant des pôles de classement et d'identification que les expressions réelles de relations de parenté.

Autour des envahisseurs nomades dont on nous décrit les vagues incessantes tout au long de l'histoire qui peu à peu se façonnent dans la sédentarité des oasis se greffe une population disparate de métayers et d'esclaves ainsi que d'alliés de diverses origines.

Thématique de la rupture

Est-ce que l'histoire au Jérid s'intégrerait à celle du plus vaste Maghreb qui ne fut jamais cumulative ? Seule une "sociologie des ruptures" serait susceptible alors d'en rendre compte

---

[6]C'est surtout le terme de "soff", ou de "leff", ligue, qu rendrait le mieux compte des configurations locales du politique. Alliances passée entre groupes lignagers par lesquelles se joue la domination et l'accès au pouvoir. Il y a bien comme l'écrit Hénia, du XVI au XIXème siècle un rapport de domination qu'impose les Hawadif et leurs alliés aux autres lignages : 1993, "Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVI°-milieu XIX° s.)", in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Université de Tunis 1, Faculté des lettres de la Manouba, Série hommages, volume II, 125-148

[7]Georges Marçais, 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Aubier, 310 p. (les grandes crises de l'histoire). Il donne page 149 l'indication suivante : "Comme bon nombre des villes du Sud, Tozeur était administrée par un conseil de Cheikhs composé de membres des grandes familles locales".

comme l'estime Laroussi Amri ? [8] Ce dernier identifie trois types de rupture dans l'histoire médiévale du Maghreb de l'intérieur.

A travers l'histoire, l'apparition, où plutôt les apparitions successives, des États au Maghreb, sont restées dépendantes d'un modèle segmentaire qui, structurellement, interdit l'émergence d'un organe spécialisé dans la gestion de la violence. Aussi, dans les diverses expériences de fondation étatique, le jeu politique n'est-il jamais sorti des limites de la tribu et de sa logique. Faute de cette émancipation *l'État est demeuré prisonnier des signes et des valeurs de la rupture.*

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

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

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

---

[8] Laroussi Amri, *La tribu au Maghreb médiéval, Pour une sociologie des ruptures*, Université de Tunis I, série sociologie, volume VI, 1997, 310 p.

[9] Xavier de Planhol, 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Flammarion, 442 p. Pour une synthèse des critiques de cette thèse, voir J. J. Pérennes, 1993, *L'eau et les hommes au Maghreb. Contribution à une politique de l'eau en Méditerranée*, Karthala, 516-518. En s'arrêtant un peu sur l'œuvre d'Ibn Khaldun, on verra tout ce que la thèse de De Planhol doit aux représentations du monde bédouin de l'historien.

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

Qu'on en juge par cette présentation rapide de l'histoire officielle du Jérid que je résume à partir d'un texte de Du Paty de Clam[10]. Après une période de prospérité sous les Romains, la ville de Tozeur est mise à sac par les envahisseurs Vandales. Relevée sous la domination des empereurs d'Orient, elle échappe au pillage de la première vague arabe qui atteint l'Ifriqiya au VIIème siècle. Mais le Jérid sera soumis à la domination du Calife de Damas à la fin de ce siècle, ce qui provoqua une migration des habitants et une dépossession de ceux qui restaient par les Arabes. Placé sous l'autorité des dynasties successives (Abbassides, Aghlabîdes de Kairouan, Zeyrides ...), le gouvernement local est exercé par des émirs qui par leurs velléités d'indépendance attirent sur eux-mêmes et sur la région les foudres des pouvoirs centraux[11]. L'histoire de la région est ainsi émaillée de destruction massive et de reconstruction, de périodes de relative indépendance sous la coupe de dynastie de despotes, comme celle des Banu Yamlul, suivie de reprises en main par les divers pouvoirs centraux.

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

Thématique de la continuité[13]

Il semble que les lectures de cette histoire locale soient axées sur un modèle

---

[10] 1890 (a), op. cit.

[11] Les villes de la province de Castiliya furent ainsi, par exemple, réunis sous la domination du prince autoproclamé de Gafsa, Abd-Allah-Ibn-Mohamed-Ibn-er-Rend, gouverneur de Gafsa qui en 1053 se déclara indépendant des Zirides ses maîtres lorsque Kairouan fut abandonné par Moezz qui sous la pression des tribus arabes se réfugia à El-Mahdiya. Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, (trad De Slane), p. 33 (T. 2)

[12] Jocelyne Dakhlia, 1998, *Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'islam,* Aubier, p.154 et 156 (Coll. historique)

[13] Cette thématique traverse l'œuvre de Jacques Berque qui oppose aux classements cloisonnants l'idée d'un "tissu continu" étendu à l'ensemble du Maghreb.

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

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

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

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

---

[14]Ibn Khaldûn écrit : "Les bédouins sont donc à l'origine des cités et de la vie sédentaire, et ils leur sont antérieurs (...) Aussi, l'urbanisation (*tamaddun*) est-elle l'objectif vers lequel tend le bédouin", 1978, *Discours sur l'histoire universelle, Al-muqaddima*, (Trad., préface et notes, V. Monteil), p. 245 (3 tomes)

de ces descriptions, je propose de suivre la trace de ces populations.

2 - Descriptions jéridiennes, descriptions oasiennes

El-Bekri et la steppe du Jérid

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

Il faut noter le silence total, rompu seulement par El-Bekri à propos des régions situées au Nord-Est du Jérid (le chott al-Gharsa et les steppes algériennes qui se trouvent être de peuplement Awlâd Sîdî Abîd, ASA) et d'autre part l'indigence des analyses des sociétés nomades, seulement perçues sous l'aspect de leur relation au pouvoir (tribus *makhzen* qui soutiennent le pouvoir et accompagnent la *mhalla* du bey qui vient percevoir annuellement l'impôt, ou tribus rebelles, *sîba*). Ce rôle est perçu par les savants arabes comme essentiellement négatif, de soutien du despote local ou de bras armé de l'autorité beylicale. Les Bédouins sont aussi perçus comme des coupeurs de route, des bandits, contrebandiers, racketteurs et empêcheurs de circuler et de commercer en rond. La vision opposée à cette dernière assimile le Bédouin et le pasteur à un commerçant qui achemine d'une ville à l'autre diverses marchandises. C'est là une des représentations majeures des officiers militaires français que d'opposer "le bon nomade commerçant et pacifique" au nomade "pilleur".

El-Bekri, dans sa description de l'Afrique septentrionale[15] écrite au XIème siècle, mentionne le pays situé au-delà de Castiliya - nom désignant tantôt Tozeur, tantôt toute la région du Jérid. Il précise que cette région "n'est habitée, autant qu'on le sache, ni par les hommes, ni par les animaux ; à l'exception toutefois du fennec. En effet, elle consiste entièrement en sables

[15]El-Bekri, 1913, op. cit.

et bourbiers. Les habitants de Castiliya racontent à ce sujet que quelques personnes ayant voulu connaître la région située derrière leur territoire, se mirent en route avec une provision de vivres et marchèrent plusieurs jours à travers les sables, sans y voir la moindre trace d'un lieu habité. Ils ajoutent que la plupart de ces voyageurs moururent dans cette région de sable" [16]. Le traducteur ajoute en note : " Si ces voyageurs s'étaient dirigés vers le Sud, douze ou quinze jours leur auraient suffi pour atteindre Ghadams (Ghedames) ; en se dirigeant vers le sud-ouest ils seraient arrivés à Ouargla, et auraient trouvé le Oued-Souf et le Oued-Rîgh sur leur route".

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

Cependant, à part El-Bekri, les relations des voyageurs arabes ne mentionnent pas cette région lorsqu'ils parlent du Bilad al-Jérid qui se trouve réduit aux villes qui s'étendent sur l'anticlinal séparant les deux chotts. Ils se focalisent tous sur les villes oasiennes dont ils décrivent en détail la splendeur des jardins minutieusement agencés.

Voyageurs français : pillards et commerçants

Quant aux récits de voyageurs français[18] qui peu avant la mise en place du protectorat et

---

[16] *Ibidem*, p. 104-105

[17] René Letoll et Hocine Bendjoudi, 1997, *Histoires d'une mer au Sahara, Utopies et politiques*, L'Harmattan, p. 79 (Ecologie et agronomie appliquées)

[18] Je me suis surtout intéressé ici aux récits de la fin du XIXème siècle, certains sont publiés comme Mayet ou Lallemand que je cite dans le texte. D'autres sont issus des rapports émanant des autorités du protectorat consignés dans les archives diplomatiques de la résidence de France en Tunisie. On trouvera dans Lucette Valensi - 1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, 140 p. (Questions d'histoire) - dans l'introduction de la

surtout à partir de 1882 (le traité du Bardo établissant le protectorat fut signé en 1881) sillonnèrent cette nouvelle possession française, ils ne mentionnent la présence nomade que par rapport au danger qu'elle représente, opposant régulièrement le pillard au commerçant.

C'est un douar que l'on rencontre sur le chemin de Gafsa à moins que ce ne soient quelques coupeurs de route des Hammema qui tentent de voler le matériel d'une expédition française. Parmi les nombreuses relations de voyage dans la régence de Tunis, puis dans le protectorat, celle de V. Mayet[19] , membre de la mission scientifique d'exploration de la Tunisie de 1884, est une des plus éclairantes des relations entre bédouins et sédentaires à la fin du XIXème siècle. Sur la route de Gabès à Tozeur, il signale toute ses rencontres avec les douars, les caravanes et les razzieurs bédouins. Ainsi, il écrit qu'en 1874 "un parti Hammema était venu faire une razzia dans les douars de Sîdî-Aguerba. Trente chameaux étaient emmenés par les pillards, qui, poursuivis par les propriétaires des bêtes, durent accepter le combat non loin de Bir-Herrach. La victoire, comme cela arrive souvent est restée aux brigands, qui ont emmené leur capture"[20]. Il existait alors une relative insécurité que la présence militaire française tenta de réduire progressivement[21]. Celle-ci ne dut pas dans les premiers temps tout au moins être très efficace puisque les membres de la mission auront à faire le coup de feu, toujours contre des membres des Hammema qui tentèrent de s'emparer de leurs animaux et de leur matériel. Les tribus dites belliqueuses sont opposées aux tribus caravanières, telles les ASA qui subissent les attaques des pillards et qui gagneraient donc à ce que la puissance coloniale rétablisse l'ordre dans ces contrées. Il est signalé par exemple dans un rapport de l'administration militaire qu'une caravane se dirigeant vers Nefta et conduite par des Awlâd Sîdî Abîd a été attaquée par

---

première partie, un recensement analytique de la production intellectuelle du XVIIIème siècle sur le Maghreb, "elle est d'une affligeante pauvreté". Dans le Maghreb vu d'Europe se distinguent les docteurs Peyssonel et Desfontaines mais leurs relations de voyage ne sont publiées qu'en 1838. Les maghrébins quant à eux, mis à par quelques chroniqueurs, ne témoignent que rarement sur eux-mêmes. (p.11-19, L'Afrique oubliée)

[19]Valery Mayet, 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*, Challamel, 354 p.

[20]V. Mayet, 1887, op. cit., p. 87-88

[21]Mayet témoigne de ces rivalités entre les tribus notamment par la description suivante : "A peine étions-nous dans la plaine que nous vîmes s'élever de côté et d'autre des colonnes de poussière comparables de loin à des trombes de sable. Doûmet, qui en 1874 avait été témoin du même fait, nous apprit que notre présence était ainsi signalée de douar en douar. Ce sont des signaux d'alarme en usage chez les Beni-Zid, qui sont exposés aux attaques des pillards Hammema. Nous arrivions précisément par le col qui fait communiquer le Thala avec la Majoura. Les tribus arabes pacifiques ont, plus encore que les européens, à souffrir de ces écumeurs du désert. Ils ne reculent pas devant des meurtres quand ils peuvent leur être utiles ; mais ils en veulent surtout aux troupeaux. Plus on fait de *razzias*, plus on est riche ! 1887, op. cit., p. 117

des Hammema. Ces derniers subissent de façon générale les nombreuses déprédations de leurs turbulents voisins[22]. Cette constatation inspire à Mayet la remarque suivante à propos des habitants du Jérid : "Pour ce peuple d'agriculteurs, d'industriels et de marchands, quelle bonne fortune que l'occupation française ! Aussi notre armée a-t-elle été bien accueillie. C'est ici que s'arrêtent les caravanes venant de la côte et celles qui arrivent du Souf, de l'Oued-Rhir, du Mzab et du Sahara indépendant, c'est-à-dire du S.O. (...) Dans les souks, aux tissus et aux burnous de fabrication locale, aux chachias de Tunis, sont mélangés les cotonnades anglaises, les harnais et les tapis du Mzab. A côté des bijoux d'argent de la même provenance se voient les poteries de Djerba, les armes et les objets de cuir des Touaregs"[23].

Une présence nomade positive transparaît de la description de la richesse des souks du Jérid. Il s'agit de celle des conducteurs de caravanes qui arrivent à Tozeur, carrefour des routes menant vers la Tunisie, Kairouan et Mahdiya sous les Fatimides, puis vers Tunis et Gabès en passant par Gafsa depuis la désuétude de la capitale des Aghlabîdes. Ces routes étaient connues et décrites de longue date. Le géographe al-Idrîsî dans une description du Maghreb au XIIème[24] siècle indique qu'il faut quatre journée pour de Bâghây (Béja) rallier le chef lieu de Castîlia[25]. Il précise à propos de Béja qu'elle est la première ville du pays des dattes (Bilâdo 't-Tamr ou Bilâdo 'l-Djarîd). L'appellation de Bilâd al-Jérid couvrait en effet un espace longtemps fluctuant (intégrant parfois le Souf et le Zab) si bien que certains chroniqueurs parlent d'un "petit Bilad ej-Jerid" pour spécifier la région actuelle.

Ces récits qui tous insistent sur l'intensité des razzias et des rivalités entre les arouch, au sein des mêmes groupes tribaux ou entre les *qabâ'îl* prennent place dans un contexte historique de crise profonde du monde rural tunisien dans la deuxième moitié du XIXème siècle. Dans les

---

[22]Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *Tribu des Ouled Sîdî Abîd.*

[23]V. Mayet, 1887, op. cit., p. 207

[24]Al-Idrissi, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (Traḍ. R. Dozy et M.J. de Goeje), E.J. Brill, 391 p.

[25]Al-Idrissi donne de Tozeur la descrition suivante : "Cette dernière ville, dont le nom est Tauzar, est entourée d'une forte muraille, et ses environs sont couverts de palmiers qui produisent des dattes pour toute l'Ifrikîya. On y trouve également de beaux citrons d'une grosseur et d'un goût extraordinaire ; la plupart des fruits que le pays produit sont de bonne qualité ; les légumes y sont abondants et excellents. L'eau y est de mauvais goût et incapable d'étancher la soif. Le prix des céréales est ordinairement haut, attendu qu'on est obligé de les faire venir de loin, le pays produisant fort peu de blé et d'orge". *Ibidem*, p. 121

steppes tunisiennes, "les prélèvements opérés par les hommes de loi du système colonial : avocats, juges, huissiers, avoués, interprètes, géomètres, topographes ... doublés par les agents du pouvoir beylical : *caîd, cadhi, amine, cheikh* ... sont certainement aussi importants sinon plus que ceux opérés directement par l'appareil fiscal"[26]. Selon le même auteur, les phénomènes chroniques de violence entre les tribus dans cette seconde moitié du XIXème siècle tiennent à la crise profonde que connaît alors le pastoralisme, soumis à des pressions de plus en plus fortes de la part des administrations beylicale puis/et coloniale.

3 - Un modèle khaldunien de lecture des relations sociales

Bédouins et citadins

La focalisation sur les cités et le peu d'importance accordé à un "arrière pays" est révélateur d'une "diabolisation" de la plupart des tribus nomades et semi-nomades. C'est là une représentation khaldunienne qui associe les vastes espaces steppiques et désertiques à un vide a-historique, pays habité par des populations "ensauvagées"[27], sources de troubles et de désordres. N'est-ce pas les traces de cet "arrière" honni que l'on retrouve dans l'appellation du nouveau quartier de Tozeur "Derrière le cimetière" ? Le centre-ville est donc le devant, le lieu privilégié de la citadinité. Mais que signifient pour un nomade ces notions de devant et de derrière, son centre à lui n'est-il pas au cœur d'un territoire dont il remplit la vacuité par des noms et des établissements qui demeurent au-delà des générations (*qubba*, cercles de pierre ...). Il est vrai que la fragilité et la modestie de ces traces d'une appropriation de la nature fait dire au sédentaire que le bédouin s'adapte à la nature et se plie à elle, plus qu'il ne se l'approprie.

Ces descriptions "khalduniennes" opposent parfois de façon saisissante, la ville, la cité sédentaire et les nomades sans lieux. Ainsi, narrant la geste du sultan Hafside Abou-Bekr, Ibn

---

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

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

Khaldun souligne son ambition de soumettre le Jérid et "d'arracher les habitants de ce pays lointain aux griffes de ces loups toujours hurlants, de ces chiens toujours hargneux,(que sont) les chefs de leur villes et les arabes de leurs déserts"[28] .

La vision du célèbre historien tunisois sur la civilisation bédouine continue d'alimenter de nombreuses représentations, elle est devenue un des "pré-pensés" de l'altérité nomade, dans lequel on insère par exemple, sans qu'il soit besoin de plus y réfléchir, les populations Rkârka sédentarisées à Tozeur. Ibn Khaldun assimile les nomades (qu'il appelle les "arabes", usage qui est demeuré en Tunisie) à des pillards et des destructeurs. Les perpétuels déplacements leur interdisent la sédentarité qui produit la civilisation, "la véritable nature de leur existence est la négation de la construction (binâ'), qui est le fondement de la civilisation"[29].

Cependant, au début de ce chapitre classique de La *Muqqadima* portant sur la "civilisation bédouine", un avis plus positif est porté sur les bédouins qui du point de vue des valeurs sont supérieurs aux sédentaires (paragraphe 4, "Les bédouins valent mieux que les sédentaires") car ils vivent de façon moins dispendieuse que ces derniers, sont courageux, durs et demeurés plus proches de l'état de nature. Cette ambivalence ne doit pas induire en erreur quant à la mauvaise réputation des Bédouins. Car ces derniers ont en fait les qualités de leurs défauts. Ils constituent certes l'origine du monde sédentaire et par leur mode de vie ne connaissent pas la décadence qui peut saisir la ville. Mais l'état de nomadisme, fondamentalement prédateur, doit être dépassé pour que les humains établissent cumulativement et durablement leur présence dans le monde.

Les récits historiques nous montrent que si le territoire de la tribu nomade est passé sous silence, ses rapports aux pouvoirs et ses capacités de nuisance sont eux régulièrement signalés par les différents chroniqueurs.

Depuis l'invasions hilâlienne au XIème siècle, l'Arabe est synonyme de déprédation, de destructions massives. Dans la période qui suivit l'effondrement de la dynastie Ziride et sa

---

[28]Ibn Khaldun, 1856, op. cit., p. 2

[29]Ibn khaldun, (trad V. Monteil), op. cit., p. 295

défaite par les cavaliers arabes, le territoire qu'elle administrait allait se désagréger en micro-Etats. Ainsi à Gafsa, le gouverneur des Zîrides, Ibn er-Rend rompt avec son maître, se déclare indépendant, annexe le Jérid et s'entend avec les Arabes pour que moyennant le paiement d'un tribut ses sujets puissent circuler et travailler en paix[30]. C'est là le modèle des relations entre les pouvoirs qu'ils soient locaux ou nationaux et les tribus nomades. Sous les Beys de Tunis, la *mhalla* qui vient prélever l'impôt sera toujours associée aux cavaliers arabes, Drid (dont une partie est sédentarisée à Zoghba, qui fait partie de Zebda) ou Hammema (dont on trouve une fraction, les Awlâd Bou Yahya à Gueitna (Tozeur)).

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

Alliances

Lors d'une dernière friction entre les habitants de Zebda et de Hawadif en 1865, ces derniers firent appel à des groupes nomades tels les Awlâd Yahya (dont une partie est sédentarisée à Dghoumes depuis les années 1980). Charles Lallemand en 1892 donne de cet événement la description suivante pleine d'enseignements : "Les Ouled-Al-Hadef avaient l'habitude d'aller saluer le chef des Ramania (rahmaniya) de Nefta qui venait tous les mois à la zouïa (zawiya) des Ouled Sîdî Habib (ASA), située à 200 mètres de Tozeur. Or, le 10 du mois de Moharem 1282, ils furent attaqués par les Zebda durant cette procession. Ceux qui s'échappèrent coururent aux armes, et le quartier général des Ouled-Hadef fut établi au Dar al-Bey (où est actuellement le contrôle), c'est-à-dire à moins de 100 mètres du quartier général des Zebda, placé derrière le mur de séparation. La lutte qui dura six jours, ne fut pas ardente et se borna à des criailleries, et à des apostrophes agrémentées de quelques coups de fusil, mais sans résultat important. Les notables de Nefta étant intervenus, elle cessa, mais pour peu de temps. Elle reprit, plus vive, quatre jours après, des renforts étant venus aux Zebda des Ouled Slema

[30]Georges Marçais, 1946, op. cit., p. 197

(des Hammema), de Debebcha et de Kebili (Awlâd Yaaqoub ?). Se trouvant en force, ils se rendirent aux sources de l'Oued-Méchera, qui alimentait leurs adversaires, et ils en détournèrent le cours en jetant les eaux dans le Chott. Puis ils gardèrent cette ligne des eaux en y échelonnant 1600 hommes. Réduits à boire de l'eau saumâtre, ils envoyèrent leur chef Hadj-Khalil-Ben-Chadly, en parlementaire auprès des Zebda. Ceux-ci répondirent qu'ils rendraient l'eau si leurs adversaires leur livraient 40 jeunes filles. Chadly, ayant échoué, organisa les forces des Ouled-Hadef, avec les secours venus des Maamer, des Ouled Yahya et des petits villages des oasis. Il réunit ainsi 300 fantassins qui se portèrent sur la lisière de l'oasis, tandis que 40 cavaliers tournaient les Zebda en suivant la butte sablonneuse. Cette manœuvre surprit les 1600 gardiens des sources qui abandonnèrent la place. Il y eut 80 morts dans ce combat, qui a duré de quatre heures au coucher du soleil, le 7 juillet 1865"[31].

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

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

---

[31] Charles Lallemand, 1892, *La Tunisie, pays de protectorat français*, Librairies-Imprimeries réunies, p. 178

[32] 1989, *Les Berbères de le Makhzen dans le Sud du Maroc*, (Première édition, 1930), Eds Afrique Orient, 471 p. (Coll. Archives). Voir sur ce thème le Livre 2 chapitre 3 : "Les alliances de tribus et de cantons".

Situations urbaines

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

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

La branche tozeuroise des Awlâd Sîdî Abîd serait arrivée au début du XVIIIème siècle. Elle fait partie du "soff" des Hawadif qui, jusqu'alors, dominaient la cité. A ce titre les deux groupes cultivent d'étroites relations matérialisées par les fréquentes visites des membres des Hawadif à la zaouia des ASA, leur contribution financière et surtout la proximité spatiale des deux groupes (al-Hawadif et le premier quartier des ASA sont contigus). L'auteur de l'Etude sur le Jérid tunisien précise que l'influence de Si el-Mimoun s'étend aussi sur les Hawadif eux-mêmes au "soff" desquels ils appartiennent. Il est vrai que depuis le milieu du XIXème siècle, ces derniers sont en perte de vitesse, notamment du fait de la forte imposition des palmiers. Les Zebda qui accueillent à cette époque beaucoup d'Algériens, qui ont des facilités pour acquérir des palmiers, se renforcent au contraire. En effet, ces derniers qui appartenaient souvent à la confrérie de la Tijania, sont les seuls dans un contexte d'abus fiscal et d'insécurité à pouvoir

---

[33]J'ai pu obtenir de la wilaya de Tozeur, une copie d'une ordonnance beylicale de 1912 qui détaille pour les 20 années antérieures les diverses tentatives d'appropriations des terres. La version originale en arabe figure en annexe, l'ordonnance est traduite et commentée chapitre 7.

acquérir des palmiers. Ils sont effectivement protégés français et à ce titre à l'abri des confiscations beylicales[34].

De nos jours, les "soffs" se sont dissous tandis que les Jridis continuent pour partie à se distinguer des Bédouins au moins d'un point de vue identitaire. Dans cette économie des groupes , l'histoire ne peut être occultée. L'historicité des nomades dans la ville est un facteur important de leur intégration. Ainsi, probablement dès le XVIIIème siècle et certainement au XIXème, des lignages Awlâd Abîd sont déjà présents à Tozeur. Ils sont même en position de domination, ils disposent d'une zawiya richement dotée et de personnages influents. Ces derniers peuvent compter sur leurs hommes de confiance disséminés dans les cabinets des différents ministères et qui exercent en leur faveur un pesant *lobbying*.

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

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

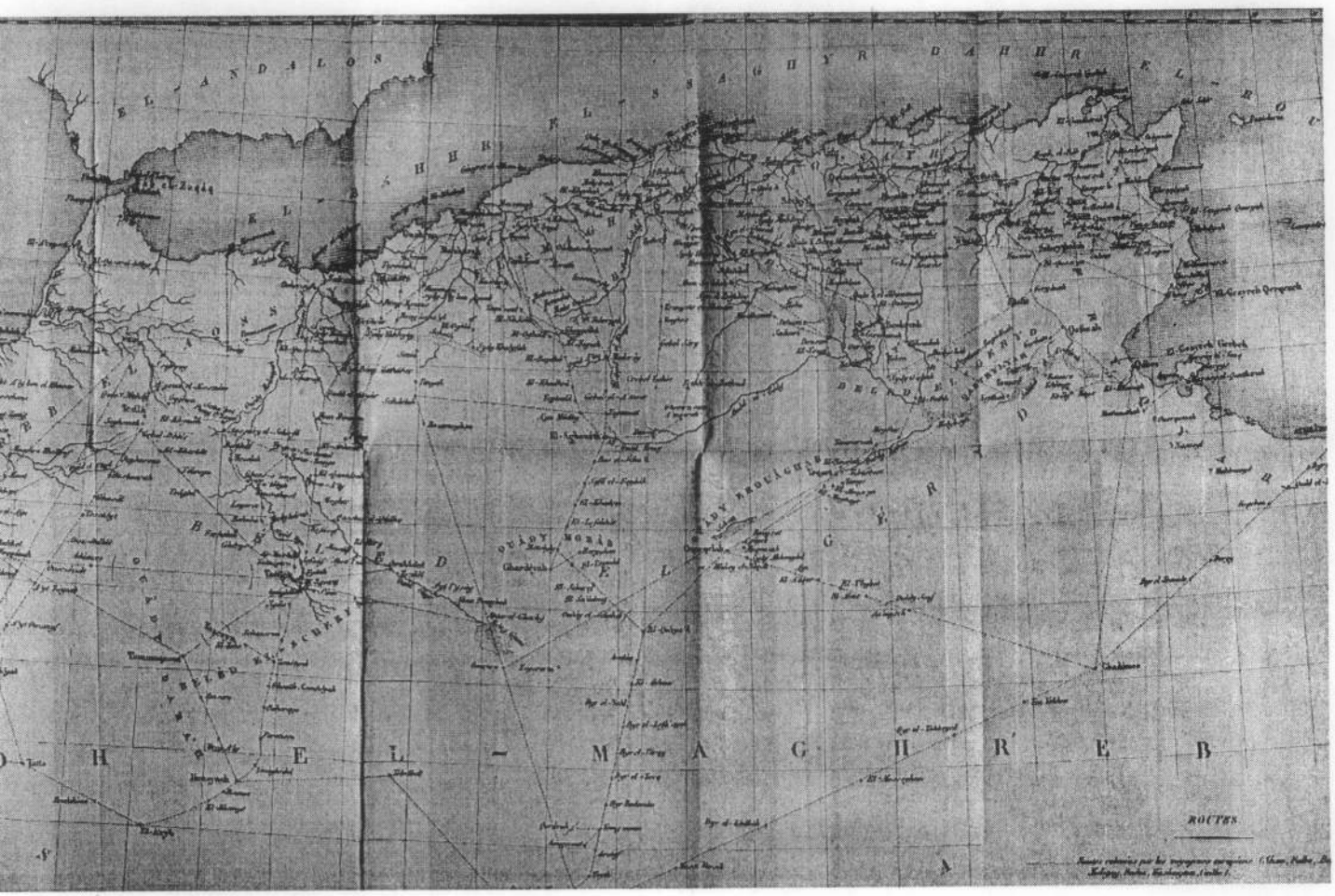
A travers notamment les histoires de saints se dévoilent d'autres lieux, lointains, proches ou quotidiens. Ces "territoires hagiographiques" permettent d'approcher plus directement le groupe des Awlâd Sîdî Abîd.

---

[34]H. Attia, 1983, "Etatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Eds du CNRS, XXII, 361-375

Fig. 2 - Carte des principaux itinéraires d'Afrique du Nord (source : M. d'Avezac, 1836)

n.b. : Le "Beled al-Géryd" désigne aussi bien le Sahara septentrional que la région d'oasis bordant les grands chotts.



2 Territoires hagiographiques

Les territoires hagiographiques font l'objet d'une appropriation à travers la diffusion des représentations liées à la vie des saints. Dans le récit lui-même, dans le contexte de sa production, dans l'énoncé public, s'esquisse le rattachement par l'imaginaire aux pôles et aux directions de l'islam maghrébin.

En effet, des lieux surgissent du récit de la vie du saint. Lieux pratiqués, territoires de proximité, ou appropriés dans les imaginaires, ils dessinent l'amplitude maximale du groupe, celle de la *umma*, la communauté des croyants. C'est par l'appropriation des espaces les plus sacrés que l'on s'y rattache. Voici dans l'errance de tel saint Awlâd Abîd l'insertion au sein de l'espace arabo-musulman dans son étendue maximale, le groupe local distend ses limites physiques jusqu'aux confins du monde dans lequel il aspire à s'insérer. Comme, si l'on me permet ce parallèle probablement un peu forcé, ces images télévisuelles dont la vision sanctionne notre participation à des ensembles plus vastes, au monde occidental, au Moyen-orient, au pays du Golfe, bref aux géographies mondiales. Ici, plus qu'ailleurs, parce que l'on vit en dispersion sur de vastes étendues, nommer constitue un acte fondamental d'appropriation de l'espace, souvent le seul, s'agissant de zones désertiques dans lesquelles on ne laisse que peu de traces.

Du point de vue du rapport à l'espace, les légendes hagiographiques témoignent d'une insertion territoriale au sein d'un espace musulman qui se structure dans un équilibre entre le proche et le lointain. "Le monde dès l'aube prend ses directions simples, celles qui font de tout ce qu'on connaît et de ce qu'on ne connaît pas, un ensemble solidement construit selon des lignes définies"[35].

Le groupe des Awlâd Abîd compte de nombreux personnages saints. En suivant leurs itinéraires, on voyage de la frontière imaginaire, celle du pays de la Séguia al-Hamra au Sud du Maroc et de la Mekke, jusqu'au territoire pratiqué physiquement dont le centre se trouve dans

[35]Jean Duvignaud, 1992, *Chebika*, Ceres, p.43

l'Ouest algérien, dans la chaîne des Nemencha, où repose l'ancêtre éponyme, Sîdî Abîd.

Un volumineux travail a été récemment consacré à une telle étude qui met en rapport les histoires de vie des saints et les espaces qu'elles mettent en jeu par Ahmed ben Naoum[36]. Pour ce dernier, l'analyse du récit hagiographique révèle une stratégie de production d'un territoire nominal. Ainsi, "les représentations hagiographiques de l'espace accompagnent un procès de déterritorialisation et de reterritorialisation, ces derniers n'étant possibles que par la production et la gestion du sacré d'une part et l'activité toponymique d'autre part". Le sacré et l'espace sont intimement liés. Ils entretiennent une relation réciproquement légitimante. Comme l'écrit A. Moussaoui, "il n'existe pas de sainteté sans maîtrise de l'espace dont le déplacement est une condition centrale"[37]. Cette condition de la sainteté que représente la maîtrise de l'espace, qu'avait déjà remarquée l'ethnologie coloniale sans la systématiser, est pour nous l'occasion d'une étude des lieux auxquels se rattache la tribu. Il s'agit non pas de procéder à une analyse "semi structurale" des récits mais d'examiner quels sont ces lieux qu'ils organisent et, à travers cela, situer l'espace des Awlâd Sîdî Abîd. Les espaces servant de support à l'apprentissage et à l'exercice de la sainteté, trajets, lieux de sépulture, cénotaphes, peuvent être considérés comme des marqueurs territoriaux qui placent le groupe dans une double dimension : celle imaginaire, pratiquée par la pensée, de la civilisation arabo-musulmane à laquelle on se rattache en partie par des "stratégies rhétoriques"[38] qui nous lient à la Séguia al-Hamra (1) et celle, concrète, physique qui marque le territoire pratiqué, disputé, habité (2). Aussi, les lieux des événements ne sont pas neutres, ils signifient quelque chose quant aux insertions spatiales du groupe tribal.

---

[36]Ahmed ben Naoum, 1993, *Uled Sîdî Esh sheykh : essai sur les représentations hagiographiques de l'espace au sud ouest de l'Algérie*, Thèse de doctorat d'Etat es lettres et Sciences humaines, Université de Provence, Département de sociologie, 781 p. (3 vols.)

[37]Abederrahman Moussaoui, 1996, *Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-Ouest algérien*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 317

[38]Je tiens l'expression de Mondher Kilani, 1992, *La construction de la mémoire*, Genève, Labor et Fides, p. 22. Il l'emploie à propos de l'expression des constructions identitaires des oasiens d'Al-Ksar à Gafsa.

1 - Les saints venus de la Séguia al-Hamra

Khouider LAkhdhar, la première translation

Père de Sîdî Abîd, Khouider (ou Kdhir), descendant du prophète, quitta la Séguia al-Hamra au Maroc, pour rejoindre les tombeaux saints. Par son caractère de Chérif, Khouider se rattache à la première migration, celle qui conduisit ses ancêtres de La Mekke jusqu'à cette pépinière de saints qu'est la Séguia al-Hamra dans l'imaginaire maghrébin. Cela depuis que les guerriers de l'islam, les *murâbitûn*, y firent retraite avant de lancer dans tout le Maghreb leur mouvement militaire et religieux[39].

Khouider LAkhdhar serait selon cette tradition le cousin de Idriss qui fut le fondateur de la famille des Idrissides du Maroc et qui se rattache à la lignée du prophète par Ali, gendre de Mohamed et époux de sa fille Fatima. Selon une des traditions existantes, la chaîne de ses ancêtres indique qu'il serait le fils de Abdelkrim ben Aïssa ben Moussa ben Abdesellem ben Mohammed ben Abdedjabar ben Mohamed ben Abdallah ben Driss ben Abdallah ben Hoseïn ben Ali ben Talib. Ce dernier était l'oncle du prophète et son fils Ali l'époux de Fatima "Zahra".

Aussi ce personnage prestigieux, réputé pour sa science et ses bonnes œuvres, rejoignit la ville sainte après un long périple au cours duquel il faisait profiter des foules nombreuses de sa baraka et de ses lumières. Il suivit quelques temps les enseignements de Mohamed Al-Ghazali[40] dans la ville de Baghdad puis reprit la route du Maroc. Arrivé à Tozeur, il entreprit d'enseigner le Coran aux populations. Il se maria à une femme des Hammema et de cette union naquit Abîd et son frère Ahmed.

Lorsqu'il sentit la vie l'abandonner, quelques années plus tard, Khouider reprit le chemin de la Mekke où se trouverait son tombeau. Sa veuve s'en fut avec ses deux fils chez une fraction des Hammema qui campaient alors au pied du Djebel Faoua, dans les Nemencha.

---

[39] Il s'agit des Almoravides, confédération de tribus sahariennes du Sud marocain et confrérie tout à la fois qui prend son essor au XIème siècle, ils sont les gens du *Ribat*, (*murabitûn*). cf. Georges Marçais, 1946, op. cit., troisième partie, "La Berbérie libérée de l'orient".

[40] Il faut noter l'intéressant parallèle avec Ibn Toumert, fondateur de la dynastie réformatrice des Almohades qui auraient suivi les enseignements de ce même savant. G. Marçais, 1946, op. cit., p. 255. Le personnage de Al-Ghazali, théologien, penseur et juriste des XI-XIIèmes siècles, confère à l'histoire d'un homme pieux maghrébin une forte légitimité, par son prestige et sa localisation, à Bagdad, ville d'orient, capitale de l'empire des Abbassides d'où rayonnèrent sciences et cultures.

Ahmed épouse alors une jeune fille des Drid tandis qu'Abîd établit sa retraite au sommet de cette montagne.

On voit émerger de ce premier récit, celui des voyages du père de Sîdî Abîd une première série de toponymes qui insèrent le groupe dans les lieux les plus prestigieux de la civilisation arabo-musulmane, la Mekke et la Séguia el-Hamra. Il y a bien entendu l'enjeu de l'ascendance chérifienne qui confère à la tribu une autorité religieuse. Celle-ci est source de prestige identitaire, elle permet également, cela n'est pas négligeable, des revenus directs (donations, rétributions d'enseignements coraniques) ou indirectes (exonération de certains impôts). C'est ainsi que lors de leur installation en Tunisie, les ASA auraient bénéficié d'une exonération d'impôts de la part des Beys[41]. Le récit de la vie des ancêtres saints permet ainsi de se rattacher aux pôles identificateurs de la communauté des croyants qui offrent une sorte de méta-identité en même temps que cette noble ascendance procure certains avantages matériels.

Ce double balancement migratoire des récits d'origine (du Hijaz vers la Séguia al-Hamra puis le retour et la fixation en Tunisie) est relativement banal en Tunisie et depuis Lucette Valensi[42], il a été à plusieurs reprises mis en évidence.

Cette dernière distingue d'autres enjeux qu'un positionnement identitaire dans le mythe de cette double migration. Elle servirait moins à inscrire le groupe dans l'histoire de l'islam qu'à fonder la possession des terres en recourant au registre "chérifien"[43]. Mais, s'agissant des ASA, la relation entre cette généalogie et la possession foncière est dialectique (cf. infra, ch. 8 et 9). Ainsi, il est tout aussi soutenable de dire que l'occupation d'un sol entraîne, si elle est

---

[41]Pierre Murati, 1937, "Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tebessa". *Revue africaine*, 80, p. 278

[42]Lucette Valensi, 1977, *Fellahs tunisiens, L'économie rurale et la vie des campagnes aux 18 et 19èmes siècle*, La Haye, Paris, Mouton, EHESS, p. 53. Cette double migration a également été soulignée par Du Paty de Clam quand il décrit le reflux de l'invasion hillalienne. "Les tribus de l'Ouest, se souvenant de cette "belle et verdoyante contrée" que les "vieillards avaient traversée et dont ils faisaient à l'envi des descriptions enchenteresses", se dirigent vers Tozeur et les oasis se repeuplent d'éléments nouveaux comme les Ouled el-Hadif, les Zebda, les Chorfa, les Khotba ..." Cette description n'est pas à prendre au pied de la lettre, cependant elle donne bien le sens de la double migration, élément récurrent des récits d'origine dans le Sud tunisien. In 1890 (b), op. cit., p. 12-13

[43]Lucette Valensi, 1977, op. cit., p. 53

durable, une intégration dans l'ensemble lignager et dans la généalogie d'une mouvance tribale dont elle contribue ainsi à la construction.

Sîdî Abîd, la naissance du groupe et de son espace

Ce personnage, *rajoul çâlah*, homme saint, détenteur de la Baraka est le fondateur éponyme de la tribu et sa sépulture constituait le centre du territoire des Awlâd Abîd avant que les frontières ne les scindent en deux groupes distincts, ceux d'Algérie et ceux de Tunisie. Contrairement aux autres saints du groupe Awlâd Abîd dont le prestige demeure essentiellement local, Sîdî Abîd jouit d'une renommée étendue[44].

C'est probablement vers les XV/XVI ème siècle qu'aurait vécu Sîdî Abîd ibn Khdhir (Khouider). Arrivé du Maroc, il se fixa au cœur de la chaîne des Nemencha afin de se livrer aux pratiques religieuses les plus austères. Il jouit d'un considérable prestige et sa réputation se répandit au-delà des frontières algériennes. "Il passait les nuits et les jours en prières, et, quand le sommeil le dominait, il se fouettait les cuisses avec une verge faite des branches d'un arbre épineux ; il lui arrivait aussi, dans le même cas de mouiller ses vêtements, en plein hiver, avec de l'eau froide, et de se les appliquer ainsi sur le corps. Quand ces moyens ne lui suffisaient pas encore pour lutter contre le sommeil, le saint marabout se mettait du sel dans les yeux"[45] . Ces mortifications eurent pour effet d'affaiblir considérablement le saint et il était si maigre que l'on pouvait voir au travers de son corps diaphane une lumière placée derrière lui. On lui prête de nombreuses *karamât* (miracles). Ainsi, il fut amené, afin d'aider les Hammema en guerre contre leurs éternels rivaux les Beni-Zid à détruire entièrement la zawiya du saint qui soutenait ces derniers en l'ensevelissant sous un énorme bloc de calcaire qu'il projeta sur l'infortuné saint

---

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

[45]Trumelot, 1890, op. cit., p. 238

depuis sa retraite.

Après quarante ans passés sur le Jbel Faoua, il redescendit dans la plaine et s'y installa. C'est là qu'il rentrait se reposer de ses nombreux voyages, sur les rives de l'Oued Guentis où s'élève aujourd'hui un important douar Awlâd Abîd. A sa mort, sa dépouille fut mise sur un chameau (figure récurrente de la sainteté au Maghreb) qui s'enfonça dans la forêt jusqu'à ce qu'il soit bloqué par les buissons qui recouvrent la montagne. C'est à cet endroit que fut édifié sa *qubba* par un grand maçon de Tunis qui s'y rendit prestement après avoir été visité en rêve par le saint. Une autre tradition attribue à ce maçon une origine fassi (de la ville de Fès au Maroc).

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

Il laissera un fils appelé Dhouib et son frère aura trois fils, Amara, Abdallah et Abdelmalek[46]. Une partie des descendants du saints se fixeront dans le douar Guentis et aux abords du tombeau de leur ancêtre. Une autre partie peuplera les vastes solitudes qui s'étendent au pied du Jbel Faoua.

Dans le récit de la vie de Sîdî Abîd, quelque soient les versions, on voit se mettre en place le territoire des Awlâd Abîd à partir des lieux où il résida tout d'abord. La région du Jbel Faoua où il est maintenant enterré constitue le cœur de ce territoire à partir duquel ses descendants rayonnèrent, étendant toujours plus loin l'influence des ASA jusqu'à ce qu'elle traverse la frontière et arrive au Jérid où elle se heurtera aux tribus déjà présentes comme en témoignent certains documents analysés plus loin (cf. infra, ch. 7).

---

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

Les ASA de Tunisie serait issus de Dhouib, rejetons d'une négresse des Hammema et du saint homme. De Dhouib descendent les Rkârka, ainsi que les Awlâd Taleb, Awlâd Boubaker, Awlâd Bousebah, Merazga, Cherreita et Awlâd Smieh[47] dont les noms apparaîtront ici et là dans ce travail.

Retenons au-delà des divergences entre les récits, le résumé de la vie du saint à travers les éléments récurrents.

Tout d'abord se déploie l'errance originelle qui suit toutefois la direction ouest-est dont on a vu en suivant Khouider toute l'importance symbolique. Puis vient le choix de la retraite qui correspond à un premier moment de la construction du territoire commun. Le saint vit alors en anachorète, prières, miracles et vie rude constituant son ordinaire. Puis vient le moment d'éclairer les foules, de dispenser enseignements et conseils, de rendre publics quelques miracles contribuant à étendre la renommée du personnage. Les voyages vers l'Oued Melrhir, le Souf et le Jérid contribuent à asseoir l'autorité du saint en même temps que, dans ce cas précis, ils dessinent les frontières du territoire. Le mariage, avec une Akerma des Hammema au crépuscule de l'existence permet d'assurer une descendance et de fonder la lignée qui se déploiera dans le temps et dans l'espace, fédérant autour du saint éponyme tous ceux qui, pour des raisons diverses se reconnaîtront dans cette appartenance Sîdî Abîd. De plus, elle scelle dans le domaine mythique une alliance avec la puissante tribu des Hammema avec laquelle les ASA eurent souvent maille à partir.

---

[47]Selon la tradition recueillie par Murati lors de son Enquête en Algérie (1937, op. cit.). Nous verrons que bien d'autres versions existent. En Tunisie, il y a unanimité sur le fait que tous descendent de Dhouib, fils de Sîdî Abîd.

2 - Les Saints locaux et l'espace de la Khalwa

Sîdî Abîd al-Akhdhar et la migration vers Tozeur

Une plaque sur la tombe de ce saint situé à Tozeur nous renseigne sur sa trajectoire. On peut y lire : "La noble lignée du Cheikh, le saint Sîdî Abîd al Achtar connu sous le nom d'al Akhdhar ibn Dhouib ibn Abîd al-charîf, connu de tous comme Al-Châtif Ibn Khdhir issu de la lignée chérifienne marocaine Moulay Idris qui repose à Fez. Il vint à Tozeur du Jérîd vers l'année 750 de l'hégire et il y trouva ce qui restait des Zahâna et des membres de la tribu des 0rj. Il laissa sa famille dans le village de Guentis dans la région orientale de l'Algérie où ils furent enterrés. Il se rendit célèbre en propageant le Coran et le *fiqh* et en initiant à la voie de la Chadhuliya mouridite[48]. Parmi ses élèves, se trouvaient Mbarek az-Zahânî qui repose dans le jardin Birânû dans les environs de Tozeur ainsi que d'autres qui suivirent son chemin en préservant son travail de réunion des sciences juridiques et de recherche de la vérité".

L'année 750 de l'hégire correspond à l'année 1349 du calendrier grégorien. C'est donc au XIVème siècle que serait arrivé le petit fils de Sîdî Abîd et c'est de cette époque que daterait la présence durable Sîdî Abîd au Jérid. Les Orj et les Zahana étaient les groupes dominants la ville avant l'arrivée des Awlâd al-Hâdif, au XIème siècle également. A travers ce rapide récit, on remarque que la tradition de savants des Awlâd Abîd perdure et que c'est paré du prestige de divulgateur des sciences religieuses que l'ancêtre des éléments tunisiens du groupe tribal arrive à Tozeur. Cependant cette plaque est très probablement apocryphe. La *qubba* de Sîdî Abîd al Akhdhar aurait été construite au début du XVIIIème ou au XIXème selon les sources. Une date possible pour son érection serait 1738 que donne le Comte du Paty de Clam dans ses Fastes Chronologiques[49]. Quoiqu'il en soit cette présence ancienne d'un prestigieux saint abîdî à Tozeur ne manquera pas de figurer dans les stratégies d'insertion à la cité déployées par les membres du groupe les plus récemment sédentarisés. Cette présence marque leur territoire

[48] Il s'agit d'une confrérie soufie.

[49] A. du Paty de Clam, 1890 (a), op. cit. , p. 36

légitime. Cela, même s'il ne l'occupe pas physiquement en permanence.

Ce dernier point est important pour comprendre le rapport à l'espace des Awlâd Sîdî Abîd nomades. Il suffit en effet de laisser une trace et quelle trace plus légitimante qu'un saint, pour s'approprier symboliquement un territoire. Aussi, le nomade appartient-il dans une certaine mesure à l'aire citadine qu'il fréquente parfois et dans laquelle il peut être amené à s'intégrer un jour si le besoin s'en fait sentir, si les événements entraînent la sédentarisation aux abords ou dans la ville. L'espace physique originel de la tribu est lui même bâti autour du village construit dans le rayon d'action de la Baraka de Sîdî Abîd en Algérie. Cet endroit devient "un territoire neutre sur lequel Nemencha, Souafa, Hammema divisés par des guerres incessantes vinrent échanger en paix à l'abri sacré du sanctuaire du marabout, leurs tissus, leurs dattes et leurs grains"[50]. Placé à l'intersection de trois groupes tribaux, la localisation de Sîdî Abîd n'est pas sans évoquer la fonction du saint et de son territoire sacré dans la sociologie politique maghrébine de Ernest Gellner. Sîdî Abîd a fourni, semble-t-il, pendant un temps "la continuité et l'ossature solide qui font si cruellement défaut au système politique des tribus laïques" en constituant "le sanctuaire à l'intérieur duquel on ne doit pas s'affronter". De même, il a probablement représenté pour ces ensembles tribaux proches un arbitre, physiquement situé sur une frontière importante, ce qui en assure la garantie[51]. Au milieu du XIXème siècle, les Awlâd Sîdî Abîd d'Algérie partage avec les Nemencha quelques stations au sud de Tebessa, comme Negrine et Ferkane qui sont proches de Tameghza. Le territoire des premiers a ainsi pour caractéristique d'être partagé, ce qui suscite de nombreux conflits[52].

Cette vocation n'aura pas empêché toutefois les Awlâd Abîd de s'étendre territorialement par exemple jusqu'à la lointaine Tozeur intégrée dans leur réseau de déplacement. On trouve leurs traces à la fin du XIXème siècle grâce à la notice de la tribu et à la "Nomenclature et

---

[50]C. Murati, 1937, op. cit., p. 283

[51]Ernest Gellner, 1986, "Pouvoir et politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain", in *Les sociétés rurales de la Méditerranée* (Textes réunis par B. Kayser), Edisud, p. 290 (Ce texte constitue la traduction du chapitre 5 de l'ouvrage de Gellner "Saints of the Atlas (1969)).

[52]Colette Establet, 1991, *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, CNRS Eds, p. 119

répartition des tribus de Tunisie"[53]. Ce dernier document indique la présence de fractions Awlâd Abîd à Tozeur-ville, dans la steppe ainsi que dans les zones montagneuses de la région de Tameghza (Cheikhats de Tameghza, Midès et Chebika) où campent les semi-nomades. Le rédacteur de la notice de tribu précise que "Le pays occupé par les Ouled Sîdî El Hamadi (il s'agit des fractions nomades dont les Rkârka) est une plaine mamelonnée qui s'étend du Sud au Nord, entre les montagnes de Midès et de Tameghza et le Djebel had El Bir. A l'Est, elle est bordée par le massif montagneux formé par le Djebel Baten, Djebel Mahala, Djebel Mrata (de l'avis des bédouins, cette montagne proche de Redeyef, constitue la "frontière" entre les Sîdî Abîd et les fractions des Hammema), Djebbel Rokba et qui s'étend vers l'Est jusqu'à Gafsa. Enfin, à l'Ouest, cette plaine se continue en Algérie".

Les Rkârka, derniers sédentarisés à Tozeur ne manquent pas de se réclamer de Sîdî Abîd al-Akhdhar pour revendiquer une participation à la citadinité. Celui-ci, qui est la trace de ce que Tozeur constitue bien un point de ce territoire nodal, permet de dire aux habitants des villes du Jérid, les Jridis : "Voyez, nous sommes aussi anciens que vous dans le pays puisque nous y avons depuis fort longtemps un saint", et ce même si on n'y habitait pas en permanence soi-même.

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

Sîdî al-Ahmâdi et la ville de Nefta

Sîdî al-Ahmadi selon une tradition Rkârka serait le père de Rakrûk et le petit fils de Sîdî Abîd al-Akhdhar de Tozeur. C'est près de son tombeau que l'on trouve la sépulture de Rakrûk et il est un saint particulièrement vénéré des Rkârka qui lui consacrent de nombreuses visites annuelles, à l'occasion de vœux conjoncturels (réussite au bac par exemple, règlement d'un

[53]Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, op. cit. et Protectorat Français, Secrétariat général du gouvernement tunisien, 1900, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*, Imprimerie Française et orientale E. Bertrand

différend familial ...) et d'une *zarda*[54] annuelle qui a lieu au mois d'août et à laquelle s'associent souvent des Awlâd Abîd d'Algérie.

Selon le rédacteur de la notice de tribu des ASA, ceux-ci se scinderaient en deux groupes, les Ouled Sîdî al-Hamadi (al-Ahmadi), descendants de Sîdî Abîd al-Akhdhar qui auraient quitté le pays de leur ancêtre pour le Jérid, "suivi dans cette migration par la plupart des étrangers, ce qui fait qu'on retrouve dans les Ouled Sîdî al-Hamadi plusieurs fractions d'origines différentes tandis que les Ouled Sîdî Abdelmelek sont composés exclusivement de fractions descendant de la famille maraboutique".

On conçoit que cette version soit légendaire et émanant plutôt d'un informateur Awlâd Abdelmelak que d'un descendant de Dhouib[55]. Sans entrer pour l'instant dans cette économie interne des lignages Awlâd Abîd, je retiens cette nouvelle spatialisation du groupe à Nefta. Ce sont ainsi les deux grandes villes du Jérid qui sont couvertes par les ASA. La communauté de Nefta étant d'ailleurs très peu importante alors que le saint qui y est enterré draine des foules nombreuses. C'est que l'on borde la steppe pratiquée par les Awlâd Abîd.

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

Rakrûk, l'ancêtre des Rkârka

Avec Rakrûk, c'est le territoire plus spécifiquement Rakrûkî et Awlâd Abîd des steppes jéridiennes qui apparaît. A travers la légende de cet ancêtre qui est liée à celle de Sîdî al-Ahmadi,

---

[54] Pèlerinage au tombeau du saint comprenant un sacrifice et la consommation de viande.

[55] Un interlocuteur de la fraction Bou Chagra, alors que je lui demandais sa version des généalogies ASA me cita les Awlâd Abdelmelak comme étant les *Ahrar*, les libres au sens de "purs". Cependant les Bou Chagra occupent une position particulière dans les hiérarchies internes comme nous le verrons ultérieurement.

émerge la vocation pastorale du groupe tribal[56].

Sîdî al-Ahmadi avait trois bergers dont Rakrûk qui était son petit fils mais cette parenté est ignorée des deux protagonistes et Rakrûk vit avec son père dans la montagne du côté de Tameghza[57]. Il en descendra à l'age adulte pour se mettre au service d'Al-Ahmadi comme berger. Il y a alors trois personnes à son service : Bou Chagra qui s'occupe des boeufs, Taleb qui a la charge des moutons et Rakrûk, celle des chameaux. Après quelques années à son service, les trois bergers demandent leur compte. Commençant par Rakrûk, al-Ahmadi lui demande de montrer ses comptes. Rakrûk s'acquitte avec précision et honnêteté de cette tâche. Le compte tombe juste et le troupeau de chameaux a fructifié. Al-Ahmadi lui donne sa bénédiction et le laisse partir en lui promettant que toujours les chameaux le suivront et viendront vers lui. Taleb fait pareil avec les moutons et de même son compte s'avère bon. Il part avec la bénédiction du saint qui lui assure que son élevage de moutons sera toujours florissant. Puis vient de tour de Bou Chagra. Les comptes faits, il manque une vache. Le saint demande alors à Bou Chagra d'appeler sa mère, Chagra, qui accourt. Se penchant à hauteur de son ventre le saint murmure *zummi ya bagra fî kirch chagra* ("Mugis, oh vache dans le ventre de Chagra"). On entend alors un mugissement s'échapper des entrailles de la vieille. Bou chagra est confondu, il a consommé une vache avec sa mère. Il se retire privé de la bénédiction du saint.

Du point de vue des territoires, il est intéressant de voir mentionné la montagne (il s'agit de la région Tamerghza, Mides jusqu'à Redeyef). Une nouvelle pièce du territoire est identifiée dans la légende du saint. Celle-ci fait descendre Rakrûk de la montagne pour exercer dans les steppes du Jérid la profession de berger de chameaux. Peut-être est-il exprimé là une séquence historique au cours de laquelle les Rkârka auraient quitté leurs territoires montagneux pour rejoindre la plaine. Les nombreux conflits fonciers qui se développent depuis la fin du XIXème

---

[56]Rakrûk, en effet, n'est pas considéré comme un saint. Il est l'ancêtre éponyme du groupe des Rkârka et un "patron" local.

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

siècle[58] avec d'autres groupes tribaux dans les zones situées sous le Jbel Bliji témoigneraient de la rupture d'un équilibre par l'arrivée d'un nouveau groupe. La légende garderait, en mentionnant le passage de Rakrûk dans la montagne, le souvenir de cette migration.

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

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

Sîdî Ghânem al-Abîdî

Douze personnes ancêtres des Ghrib (*rijâl ghrib aç-çalih'in*, les hommes Ghrib saints) ont quitté la Seguia al-Hamra et après une longue période de nomadisme entre l'Algérie et la Libye se sont fixés dans la région du Nefzaoua, notamment à Sabria[59].

Au même moment, Sîdî Ghânem al-Abîdî, homme originaire de Gafsa et appartenant à la tribu des ASA vient s'installer dans la région d'el-Faouar (al-Fawar) et prend comme servant un certain Marzug. Sîdî Ghânem en inspectant le travail de Marzoug le trouve se reposant tandis que sa *maçha* travaille toute seule. Il s'exclame "Toi aussi tu es saint Marzoug !" Puis, il lui offre sa liberté. Marzoug pour choisir le lieu de son installation jette son turban dans les airs. Ayant parcouru plusieurs kilomètres, celui-ci retombe alors dans le désert et à l'endroit où il touche le sol jaillit une source. Lorsque les migrants originels ont vu le miracle de Marzoug, ils

---

[58]Cf. L'ordonnance beylicale de 1912 traduite et commentée chapitre 7.

[59]Selon A. Martel, une première migration de gens originaires de Séguia al-Hamra prend place au XVéme siècle et une autre se situe au XVIéme siècle, 1958, "Une razzia touareg dans le Sud tunisien", in *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XVII, 207-212

l'ont pris pour guide et à sa mort ils lui ont construit une zawiya.

Cette version recueillie par l'anthropologue Gilbert Claus[60] auprès d'informateurs Ghrib diffère un peu de celle qui circule chez les Rkârka de Tozeur. Ce qui demeure c'est que Marzoug est le serviteur du Saint abîdî, Sîdî Ghânem et qu'il est doté de la baraka divine lui permettant d'accomplir des miracles. Il faut noter cette originalité du récit Ghrib que Marzoug est choisi comme guide mais qu'il n'est pas l'ancêtre à partir duquel se développe un groupe agnatique. Les Ghrib sont une confédération non liée par un seul ancêtre commun, ce qui se traduit dans le récit par les douze migrants originels.

Pour les Awlâd Abîd, Sîdî Ghânem se serait rendu à La Mekke, accompagné de Sîdî Al-Ahmadi (voir plus haut). Au retour, ils font halte dans la région d'al- Fawar qui était une terre désolée où l'on ne trouvait que du "sable, des arbustes et Dieu". Au moment de quitter cette étape désolée, Sîdî Ghânem refuse de suivre son compagnon et décide de rester dans cet endroit. L'autre essaye de le convaincre en vain, puis repart seul vers Nefta. Mais Sîdî Ghânem grâce à sa baraka parvient à faire jaillir une source (*Fawwâr* qui signifie la bouillonnante, jaillissante, indique une source puissante). Les pèlerins Rkârka rendant visite à ce saint au printemps ont pu constater, avant que la source ne se tarisse récemment, sa profondeur et sa force. Le saint plante des oliviers et se lance dans une riche agriculture grâce à cette source. Il emploie alors un travailleur, Marzoug pour l'aider dans les divers travaux. Un jour, Sîdî Ghânem envoie sa servante lui dire de venir manger. Celle-ci le trouve jouant de la flûte (*guesba*) tandis que sa *maçha* travaille seule. Après s'être exclamé "toi aussi tu es un saint Marzoug ! ", Sîdî Ghânem, considérant que deux saints ne peuvent vivre ensemble, congédie Merzoug. Ce dernier lance alors son turban dans les airs. Il parcourt 9 kilomètres et tombe à proximité d'al-Fawar. Les anciens Rkârka racontent que lorsqu'ils posaient quelque chose aux alentours de la source, elle disparaissait pour réapparaître dans la *zîra* (le bouquet de palmiers où sont situées la *qubba* de Sîdî Ghânem et la source).

Ces légendes croisées représentent une énigme. La présence de ce saint ASA sur un

---

[60]G. Claus, 1982, *Among the pastoral ghrib of el Faouar (northwest tunisian sahara). Préliminary investigations of a people in transition*, dactylographié, p. 296

territoire Ghrib et le fait qu'il n'ait fait l'objet d'aucune appropriation de la part de ces derniers est un cas assez rare me semble-t-il. De quelles anciennes relations avec la région du Nefzaoua témoigne cette présence ASA ? Comment est-il possible que les ASA aient un saint enterré si loin de leur propre territoire ?

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

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

Khalwat ar-Rkârka, le cœur du territoire

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

Au départ deux légendes quasi indépendantes prêtent au lieu une double influence, négative et positive. Car les murmures que l'on peut entendre dans la nuit à la Khalwa seraient ceux de jeunes gens qui auraient péri à cet endroit. Leurs esprits continueraient à hanter les lieux

et l'on entend encore la nuit les murmures étouffés de leurs voix. Mais l'origine de la Khalwa vient d'un miracle. C'est là, en effet, que fut trouvée, envoyée par dieu, une mule lourdement chargée de poudre. Le lieu devint alors un lieu sacré sur lequel chaque homme posa une pierre afin de former le cercle qui le matérialise et qui aujourd'hui désigne le cercle des ancêtres (*jdûd*). Cet édifice, quoique modeste, marque doublement la présence Rkârka dans ces steppes, par rapport aux autres groupes tout d'abord, avec lesquels ces terres furent l'objet de luttes incessantes. Puis il témoigne d'une appropriation de la nature, d'un balisage du territoire qui se situe au centre même des différents lieux d'activités des Rkârka, à mi-chemin des villes du Jérid, de la montagne, des terres susceptible d'être emblavées en cas de pluie, à proximité de la frontière algérienne, au cœur enfin des zones de pâturage.

Il faut souligner ici l'importance de la pierre. Ce matériau, en effet, est le seul durable, immuable. Il fournit les bornes qui séparent les territoires des tribus et, au sein du arch, les terres qui sont cultivées à la faveur de pluies irrégulières. La pierre dans la steppe est le seul élément stable utilisé par l'homme. Cet usage concerne quasi-exclusivement le bornage des terres[61] et, à ce titre, la pierre est un marqueur territorial important et le seul qui soit objectif. On conçoit mieux dès lors l'importance symbolique de ce lieu. Il est habité dans tous les sens du terme. Habité des esprits, esprits de vie de ces jeunes gens dont les âmes sont à jamais liées à la khalwa, esprits divins qui offrit aux Rkârka une richesse importante : la poudre. En plus de ces fonctions évidentes et de sa valeur commerciale, cette dernière est synonyme de fête[62]. Lieu habité car au centre du territoire désertique, l'homme imprime sa trace. Autour de la *Khalwa*, dans les steppes environnantes, en hiver et au printemps se rassemblaient jusqu'à 300 tentes de bédouins.

---

[61] Et également le foyer domestique constitué de trois pierres disposées en triangle qui se retrouve dans tout le Maghreb.

[62] V.Mayet soulignait déjà lors de son périple en Tunisie que "chez les arabes tout est bon pour faire parler la poudre" (...) "Les mariages, les visites au saint jusqu'à certaine danses qui ne sont accompagnées des détonations d'antiques fusils que l'on charge de poudre par la gueule". Il faut observer de nos jours les décharges de fusil, lors des mariages ou encore de certaines ziyaras, comme celle de Sîdî Bou Helal. 1887, op. cit.

Fig.3 - Planche photographique. La Khalwa des Rkârka et une vue d'un parcours Awlâd Abîd traversé par la piste menant à Chebika en arrière-plan

A ces six saints et ce lieu de la *Khalwat ar-Rkârka*, il faut ajouter bien entendu la visite que certains continuaient à faire jusque récemment au tombeau de l'ancêtre éponyme en Algérie. Les événements que connaît ce pays ont contribué à interrompre presque entièrement ces déplacements. Mais les Awlâd Abîd de Tunisie gardent le souvenir de ce territoire qu'ils ont pratiqué naguère lorsque la sécheresse des régions désertiques du Jérid les obligeait à remonter vers le Douar Guentis et la région de Tebessa, plus au Nord et donc plus pluvieuse.

On retiendra de cette traversée du "panthéon" des ASA, cette correspondance entre hagiographie et géographie déjà soulignée par A. Moussaoui, à l'exception toutefois de la "khalwa er-Rkârka", lieu sacré se passant de la présence du saint. Est-ce que l'histoire n'a pas encore eu le temps de produire le patron de ces steppes dans lesquelles la présence des Awlad Abîd ne dépasse probablement pas deux siècles, ou bien est-ce que les ASA des steppes jéridiennes sont suffisamment entourés de saints, à Tozeur, Nefta, Tameghza, pour bénéficier de leur baraka jusque dans les territoires isolés ?

La mouvance dont témoigne cette dissémination de saints doit être mieux appréhendée dans le cadre plus prosaïque des activités quotidiennes. Dans le cas des groupes tunisiens et notamment des Rkârka, il reste à comprendre le sens des déplacements et à circonscrire les modalités et les lieux des sédentarisations.

3 - Espaces pastoraux et lieux de sédentarisation

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

Ce phénomène appelle de nombreuses analyses en Tunisie depuis les années quarante. C'est d'abord[63] un ouvrage classique sur le Nefzaoua publié en 1947 qui signale que "si d'anciens nomades purs comme les Ouled Yacoub et les Mérazigues se sont transformés en demi-arboriculteurs, nous le devons à la création de palmeraies nées de l'exploitation des ressources hydrauliques."[64] Cependant, ces nouvelles créations demeurent à l'époque du Capitaine Moreau fort modestes. De plus, beaucoup de familles nomades disposent déjà de quelques possessions dans les oasis de la région et parfois d'une *zîra* (de *Jazîra*, île), un bouquet de palmiers élevé à la faveur d'une remontée artésienne. Cette description nous donne tout de même un avant goût de l'imminente sédentarisation autour des périmètres irrigués qui se développera surtout après l'indépendance. Les mines de phosphate concentrent déjà alors des populations nomades dans la région de Gafsa.

Les problèmes du nomadisme appelaient dans les premiers temps de l'indépendance des descriptions misérabilistes sur les thèmes de la perte des anciennes valeurs et de la diminution des ressources[65].

Les dernières populations qui nomadisaient encore se fixent dans les années 1980 dans tout le Sud tunisien. Il est significatif qu'André Louis termine son ouvrage publié en 1979, Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien[66], par un chapitre intitulé "l'intégration par la sédentarisation" dans lequel il traite des "nomades démâtés". A. Kassah estime quelques

---

[63]Si l'on excepte les nombreux textes coloniaux sur la fixation des tribus que certains auteurs lient à la mise en place d'un cadre juridique organisant l'accès à la pleine propriété et permettant la constitution d'une classe de propriétaires, cf. Louis Housset, 1939, *Le statut des terres collectives et la fixation au sol des indigènes en Tunisie*, Librairie technique et économique, 322 p.

[64]Pierre Moreau, 1947, *Des lacs de sel aux chaos de sable, Le pays des nefzaouas*, IBLA, p. 182

[65]B. Sarel-Stenberg, 1963, "Semi-nomades du Nefzaoua" in *Nomades et nomadisme au Sahara*, (Dir. C. Bataillon), 123-133

[66]André Louis, 1979, Edisud, 334 p. (Mondes méditerranéens)

années plus tard, à l'observation des données du recensement de 1984, que la population nomade et semi-nomade dans les régions du Jérid et du Nefzaoua au Sahara tunisien ne constitue que 0,6% de la population totale, soit environ deux cent ménages[67].

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

Habîb Attia, dans une thèse extrêmement détaillée[68], puis Mouldi Lahmar, dans un ouvrage précis[69], ont tous deux insisté sur ce phénomène massif qui traverse l'histoire récente de la Tunisie, l'interprétant comme un passage "de la société pastorale à la société paysanne" ou encore, en termes plus imagés, "du mouton à l'olivier". Dans ce passage, la distance entre le *fellah* et le Bédouin tend à se réduire, sans que cependant les spécificités de chacune de ces deux populations disparaissent complètement

Il serait tentant dans le cas des Rkârka, paraphrasant Mouldi Lahmar, de résumer l'évolution récente de ce groupe par la formule "du chameau au palmier". Cependant elle ne serait, dans ce cas précis, que partiellement exacte. Car ici le monde bédouin n'a pas dit son dernier mot même si le nomadisme a bel et bien disparu. Il n'est pas inutile à ce moment de la recherche de donner une idée de ce qu'était la vie des différents groupes Awlâd Abîd avant l'indépendance (1) qui inaugure pour les Rkârka la vague de sédentarisation (2).

---

[67] A. Kassah, 1989, "Le Sahara tunisien ou la sédentarisation en voie d'achèvement", in *Le nomade, l'oasis et la ville*, Urbama, fascicule de recherche, 20, p. 79

[68] Habib Attia, 1977, op. cit.

[69] Mouldi Lahmar, 1994, *Du mouton à l'olivier, Essai sur les mutations de vie rurale maghrébine*, Cérès éditions, 273 p.

1 - Une société axée prioritairement sur l'élevage

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

Localisation des *firaq* ASA

Mais les ASA depuis la fondation du groupe comptent dans leurs rangs plusieurs formes de rapport à l'espace, depuis une sédentarité seulement rompue par une transhumance annuelle qu'accompagnent quelques hommes du Douar Guentis, jusqu'au nomadisme périodique des Rkârka associant déplacements et stations fixes d'hivernage[70].

Il faut noter également que les *firqa*-s sédentarisés à Tozeur depuis les XVIII/XIXème siècle sont sédentaires. Elles sont regroupées dans un quartier Awlâd Abîd autour de la zawiya d'al-Akhdhar, petit-fils du saint fondateur Sîdî Abîd. Elles conservent des liens très forts avec les ASA qui nomadisent dans les steppes du Jérid et gardent de leur spécialisation une forte propension à exercer le métier de boucher.

Une migration a probablement eu lieu au milieu du XIXème siècle depuis la région de Guentis vers les villes jéridiennes. Le général Le Bœuf s'adressant à l'empereur Napoléon III en 1869 signale une émigration d'ASA lors de l'occupation de Tebbessa par les colonnes françaises en 1846. A cette occasion 1500 tentes seraient passées du coté tunisien. Peut-être trouvons-nous à cette occasion la première fixation d'éléments abîdî-s au Jérîd. Il y en tout cas une correspondance entre la date de cette migration et l'arrivée des ASA à Tozeur selon du Paty de Clam (à quelques années près, respectivement 1846 et 1835).

Lors d'une délimitation des terres Awlâd Abîd effectuée en 1869 en application du

[70]Sur le nomadisme traditionnel en Tunisie, cf. la riche description d'André Louis, 1979, op. cit.

senatus consulte de 1863, il ressort que les ASA occupent deux zones en Algérie :

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

- La zone Est et Sud-Est :

1° - Ouled Sîdî Abîd qui n'ont jamais émigré ou qui sont rentrés (il est fait ici allusion aux 1500 tentes passées en Tunisie dont il vient d'être question).

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

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

4° Une fraction des Ouled Khiar.

Le recensement effectué par Murati lors de son enquête dans les années trente[71] dresse le tableau suivant :

1° commune mixte de Tebessa :

A - ASA groupés autour de Sîdî Abîd ou Guentis, formant le douar Guentis

B - ASA cantonnés le long de la frontière tunisienne et formant les douars d'Elma el Abiod et des Ouled Sîdî Abîd.

2° Commune mixte de Morsoll :

A - ASA fixés aux environs de Bekkaria

B - Les Zghalma

3° Tunisie

Les ASA de Tunisie

La région du Jérid constituait une station d'hiver très prisée par les Awlâd Abîd pour la qualité des pâturages qu'offrent ces zones sahariennes, ainsi que pour la présence de plantes halophytes (plantes vivant sur des sols salés qui sont nécessaires à l'alimentation du dromadaire). C'est là, également, l'occasion de commercer avec les jéridiens avec lesquels sont

[71] C'est aussi Murati qui donne les résultats de la précédente délimitation des terres en application du Sénatus Consulte, 1937, op. cit., p. 284-285

échangés notamment des produits animaux contre des dattes. Au printemps, le mouvement s'inverse et les éleveurs regagnent les régions plus septentrionales de Tebessa où l'on récolte alors le blé et l'orge servant de base à l'alimentation familiale et plus occasionnellement d'article d'échange. La tonte des moutons intervient à cette période. Les tentes sont remontées à côté des cultures. Après la moisson, les troupeaux sont conduits dans les chaumes dans lesquels ils pâturent jusqu'à l'automne. C'est à l'arrivée de l'hiver qu'ils reprendront la direction des parcours sahariens et que les douars de tentes se déplaceront vers leur campement d'hiver.

Elevage

L'élevage concerne principalement les ovins et les caprins mais également les camelins. Une légende[72] (recueillie chez les Rkârka de Tozeur) donne l'explication imaginaire de l'ordre social qui avait cours jusqu'à la sédentarisation et dont les prolongements gardent encore quelques effets symboliques quant aux prestiges des groupes mis en présence par le récit.

La spécialisation relative des Rkârka dans l'élevage des chameaux apparaît à l'écoute de cette histoire. Occupant la steppe située dans le piémont des *Jbel* et dans les zones d'épandage de l'oued Melah qui se jette dans le Chott Gharsa, ils trouvèrent probablement là de suffisamment vastes pâturages pour l'élevage des chameaux. Par ailleurs, on trouve dans cette zone les plantes halophytes nécessaires à leur alimentation. La légende pointe également, au niveau des relations entre les fractions, le peu de prestige des Awlad Bou Chagra dont l'ancêtre est accusé d'avoir volé une vache à Sîdî al-Ahmadi. Faut-il préciser que l'exemple de la vache est fort bien choisi puisque celle-ci ne s'acclimate que très difficilement au climat de ces contrées sahariennes. Cette difficulté trouve son explication symbolique dans le comportement de Bou Chagra auquel est imputable la disparition de ce type d'animal. Les membres de ce arch sont d'ailleurs accusés par leurs plus proches voisins avec lesquels ils occupent la zone de Chebika -Dhafriya de ne pas être réellement descendants de Sîdî Abîd mais de s'être joints sur le tard au groupe. Ils ne seraient pas des Awlâd Abîd *hurr*, libres et, dans ce contexte, nobles,

[72]Cf. supra, ch. 2

porteurs du même sang que le saint.

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

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

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

Artisanat et commerce

L'artisanat et la spécialisation des tâches sont peu importants. Les femmes tissent des tapis et des couvertures, ainsi que quelques vêtements comme le burnous ou le haîk. Ces

activités perdurent aujourd'hui avec quasi exclusivement la réalisation de couverture et de kilim. Il s'agit bien sûr d'une activité exclusivement féminine effectuée dans les rares moments où aucune autre tâche ne retient la femme.

Le commerce constitue une activité économique complémentaire. Il peut soit être direct et, dans ce cas, les transactions effectuées concernent l'échange de blé, ovins, laine contre des dattes, soit indirecte, le nomade acheminant des marchandises pour son propre compte ou pour le compte d'un commanditaire qui appartient souvent aux Hawadif avec lesquels les Sîdî Abîd de Tozeur sont alors alliés. Les Awlâd Abîd n'ont jamais participé aux grandes caravanes trans-sahariennes, leur rayon d'action, beaucoup plus limité, se situe entre le Jérid, le Souf où ils comptent des alliés parmi les membres des Troud, l'est algérien jusqu'à Tebessa, leur territoire propre et la région du Bled el-friguia, le Nord-ouest tunisien, notamment Jendouba, l'ancienne Souk al-Khammis, où un lignage abîdî est installé. Ils y acheminent des dattes jéridiennes qu'ils échangent contre du blé. Le rédacteur de la Notice de tribu des ASA nous livre quelques précisions. Au moment de l'enquête de l'officier français, en 1885, ils font beaucoup de commerce entre le Nord et le Sud : "Ils vont sur les marchés du Nord où ils achètent du blé qu'ils conduisent au Jérid, où ils le revendent ou bien l'échangent contre des dattes qu'ils vont revendre dans le Nord. Ils fréquentent surtout les marchés du Jérid, Tozeur, Nefta et un peu Tameghza et dans le nord Souk el -Khemis dans la région du Kef. Ils se rendent également parfois au marché de Gafsa, où ils s'approvisionnent des "menus objets d'un usage journalier"[73].

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

---

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

2 - La sédentarisation des Rkârka

L'installation à la périphérie des oasis

Chez les Rkârka de Tozeur, c'est l'indépendance, en effet, qui marque la début de la sédentarisation. Depuis longtemps la société bédouine était en crise. La fermeture des frontières entre l'Algérie et la Tunisie et l'instauration d'un contrôle réellement efficace prive le groupe d'un débouché important, notamment lors des lors des années de sécheresse. Il pouvait, en effet, se rendre dans la région plus septentrionale de Tebessa pour y semer et faire paître les animaux. Pour certaines familles Rkârka, la migration vers l'Algérie orientale était intégrée dans un cycle de déplacement annuel. Aussi, le contrôle des frontières et la fin des tolérances qui avaient cours jusqu'à l'indépendance de la Tunisie, puis de l'Algérie porta un rude coup à l'équilibre précaire que les Rkârka avaient trouvé dans la steppe jéridienne.

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

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

Aussi, la fermeture de la frontière, conjuguée à d'autres facteurs conjoncturels, entraîna la sédentarisation des Rkârka qui dès lors, famille après famille, vont affluer vers Tozeur et s'installer sur ce bras de colline qui domine légèrement la vieille cité, *Ras adh-Dhra°*. A la fin des années quatre-vingt, le mouvement pour ce qui concerne RAS est achevé. Il se poursuit dans le quartier spontané de Helba lui faisant face à l'Ouest, de l'autre côté de la route reliant Tozeur à al-Hamma. Les appropriations de terre et l'habitat spontané s'y développent jusqu'à nos jours même s'il semble maintenant que le phénomène se soit considérablement ralenti.

Tozeur constituait le centre administratif dont dépendaient les nomades du Jérid et vers

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

Des pionniers à la fin des années quarante ont les premiers impulsé le mouvement qui par ondes successives allait conduire l'immense majorité de la population Rkârka des steppes jéridiennes à Tozeur. Il existe bien quelques groupes à Nefta dans le quartier d'*al-Gata°iyya* et à al-Hamma, à la sortie de la ville en direction de Tozeur. Mais ce sont des groupements bien moins importants que ceux de Tozeur qui regroupent de nos jours environ 6000 Rkârka.

Dans la sédentarisation, la scolarisation des enfants a joué un rôle primordial. L'importance accordée à cette époque comme aujourd'hui aux études des garçons comme des filles témoigne de stratégies particulièrement volontaristes dans le domaine. Dès la première génération de sédentarisés, quelques Awlâd Abîd ont pu accéder à des diplômes de l'enseignement supérieur. On retrouve aujourd'hui ces personnes dans des postes administratifs de responsabilité que ce soit dans l'ordre politique (*lijnat at-tansîq*, comité de coordination du parti à l'échelle du gouvernorat) ou administratif (municipalité, administration des finances, etc.)

La sédentarisation ne s'est pas traduite par un abandon de la steppe. Lors de la venue à Tozeur et jusqu'à aujourd'hui, les ASA conservent des parcours, qu'ils partagent, de plus ou moins bon gré, avec d'autres groupes. Les animaux sont restés sous la garde des familles encore sur place puis de nos jours d'un berger. Les troupeaux de chameaux sont même en train de s'accroître à la faveur de facilités faites à l'élevage de cet animal par les services du ministère de l'agriculture. Il existe des déplacements familiaux à certaines époques (vacances scolaires,

hadhra des Rkârka au centre de l'ancien territoire ...). A l'instar de ce qui se passe dans les autres zones sahariennes, comme dans la région voisine du Nefzaoua, il y a un aspect ludique et sentimental à retourner dans les anciens lieux de vie retrouver quelques instants la sérénité des étendues désertiques. Ce phénomène est beaucoup moins répandu cependant que dans le Nefzaoua et rares sont les familles qui ressortent la tente pour camper une semaine ou deux au désert. Ce sont plutôt les hommes de la famille qui vont de temps à autre s'enquérir de l'état du troupeau.

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

Dans les années précédant immédiatement la sédentarisation, les caravanes des Rkârka se dirigaient quasi-exclusivement vers l'Algérie, une partie des familles et les troupeaux demeurant dans les pâturages de la région des chotts. En 1946, on enregistrait 700 familles Rkârka dans le Jérîd possédant 8000 caprins, 16000 ovins et 6000 camelins[74]. On comptait également des fractions ASA dans la région des oasis de montagne, entre Tamerghza et Gafsa. Leur nombre ne fut jamais très élevé et on ne dénombrait en 1891 que 1244 personnes en tout[75].

En 1971, du fait de la sécheresse, ce cheptel s'est considérablement réduit puisque l'on ne compte plus que 4000 caprins, 4000 ovins et 3500 camelins. Seules 150 familles continuent alors à nomadiser, principalement parmi les Smaïa. Mais le mouvement de sédentarisation est irréversible. En 1940 on dénombre 8 familles installées à Tozeur, En 1965 une quarantaine et en 1978 1300 représentant 8000 personnes (de toutes les fractions Awlâd Abîd).

Sur les trente milles habitants de la délégation de Tozeur en 1977, 24000 sont sédentaires, dont 20000 résident à Tozeur.

---

[74]Gérard Romier, 1978, "Note sur la sédentarisation des nomades du Djérid", *Cahiers géographiques de Rouen*, 8, 63-69. L'auteur donne ce chiffre sous réserve. Il s'agit plus d'un ordre de grandeur que de données certaines.

[75]Nourredine Dougui, 1995, *Histoire d'une grande entreprise coloniale : la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa 1897-1930*, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, p. 239

La sécheresse, les encouragements de l'administration à partir de 1955, avec notamment la distribution aux anciens combattants ASA (membres du Néo-destour) de lots plantés en palmiers dattiers, dans les projets de Chemsa et de Helba vont accélérer le mouvement de sédentarisation qui, depuis l'indépendance, touche les ASA. Un faisceau de causes se conjugue dont la principale est, comme je l'ai montré précédemment, la rupture de l'élément équilibrant que constituait la possibilité de refuge dans les terres de la tribu en Algérie. Le repli sur l'unique activité agro-pastorale sur un territoire restreint soumet par trop les sahariens aux aléas climatiques et les sécheresses conjugués aux sollicitations administratives à la sédentarisation ont eu raison de l'ancien mode de vie.

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

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

La sédentarisation dans les centres miniers

Une partie des nomades de la région de Gafsa, des Hammema et des ASA mais aussi des habitants des oasis environnantes vont être "prolétarisés" dans les mines de phosphate exploitées par la compagnie de Gafsa à partir de la fin du XIXème siècle.

Une riche description de la vie dans les mines et du rôle très important qu'elles ont joué dans la diffusion de modèles citadins européens nous est fournie dans le roman de Béchir Khraïf, "*Ad-dagla fî °arâjîniha*" (j'en cite un long extrait en note qui apporte un excellent éclairage sur les bouleversements entraînés par les mines)[76]. La diffusion des objets, le prestige

[76]"Région de rivières sèches et de collines chauves brûlées par le soleil, balayées par le vent, la terre des Ouled Bouyahya se trouve à quatre-vingts kilomètres au nord de Nefta. Son aridité attira l'attention d'un géologue français, un certain Philippe Thomas qui, l'ayant prospectée, y trouva du phosphate et y créa en 1886 la Société Sfax-Gafsa. Des entrailles de la terre, on allait tirer des trésors. Du fer, du bois, du ciment, des matériaux et des outils de construction y furent transportés à dos de chameau d'abord, puis par voie ferrée. Des fils téléphoniques

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

Cependant, comme le note N. Dougui[77], les oasiens et les nomades de la région ont du mal à se faire embaucher dans les mines et ils seront peu nombreux par comparaison avec les autres travailleurs, issus d'Europe, d'Algérie et du Maroc. Concernant les oasiens, les responsables de la compagnie les considèrent comme inaptes aux travaux difficiles. Ils s'absentent régulièrement à l'automne pour surveiller la récolte des dattes. Quant aux nomades, ils sont de deux origines : les ASA et les Awlâd Bou Yahya. Ces derniers appartiennent à la confédération des Hammema considérablement affaiblie depuis l'arrivée des français en 1881 et l'exode d'une partie des membres vers la Libye. Les responsables de la mine craignent l'esprit de corps, la fameuse *°açabiyya*, dont font montre les nomades de la région. Ils joueront la division entre les deux groupes ASA et Bouyahya qui entretiennent par ailleurs une série de conflits fonciers. En effet, ces deux arouch sont frontaliers des environs de Tozeur jusqu'aux montagnes de Redeyef qu'occupent les ASA, leur territoire est à l'Ouest et celui des Bouyahya à l'Est, dans la plaine et comprenant Metlaoui et les montagnes immédiatement environnantes.

La compagnie va exploiter cette animosité réciproque en alternant les avantages accordés

---

furent tendus pour relier le nouveau centre à Sfax. Des demeures confortables, entourées de jardins, furent construites pour les ingénieurs français, des logements pour les ouvriers italiens et grecs. Un hôpital fut édifié, une église, une école. L'électricité arriva. Les moteurs se mirent à vrombir. Les camions partaient chargés du précieux minerai vers les laboratoires et les usines d'Europe pour en revenir avec des produits de luxe, bref tout un équipement moderne de premier ordre. Ainsi la montagne désolée et nue, les rivières desséchées devinrent une oasis du XXème siècle au cœur du désert préhistorique. Au loin, dans la grisaille de l'horizon, on vit se multiplier les tentes des Ouled Bouyahya. Comme la société embauchait de la main d'œuvre, nombre de bergers délaissèrent leurs maigres cheptels, nombre de métayers abandonnèrent leurs bêches primitives. La nouvelle de l'embauche se propagea jusqu'au Maroc, jusqu'en Algérie, jusqu'en Tripolitaine, tous les va-nu-pieds de ces terres accoururent.
Les zones d'habitation débordèrent vite de leurs limites. Après avoir habité les grottes de la montagne, les nouveaux venus construisirent des taudis (...). Pour des gens qui jusqu'alors avaient trimé à longueur d'année de manière à gagner juste de quoi survivre, creuser la montagne était une aubaine : en quinze jours, on gagnait de quoi subvenir à ses besoins tout un trimestre. La montagne donnait à manger à profusion sans que l'on ait à se soucier du caprice des pluies. enfin, il y avait les jeunes, et ce qui les attirait (autant le signaler tout de suite), c'était la taverne et le bordel.". Béchir Khraïf, 1986, *La terre des passions brulées*, (traduction de l'ouvrage "*Ad-dagla fî °arâjîniha*" par Hédi Djebnoun et Assia Djebar), JC Lattès, p. 133-134.

[77]N. Dougui, 1995, op. cit., p. 254

et les emplois toujours subalternes cependant.

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

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

Entamé depuis l'indépendance, le processus de sédentarisation des Rkârka est aujourd'hui achevé. La plupart des jeunes générations n'ont connu que RAS et la ville de Tozeur et ont peu souvent l'occasion de renouer avec leurs anciens territoires[78].

Ce mouvement est commun, avec des nuances temporelles à toutes les tribus bédouines qui nomadisaient encore en Tunisie au cours du XXème siècle. Du point de vue de ces transcriptions spatiales, les mêmes régularités sont observables dans toutes les zones de sédentarisation du Sud tunisien.

Ces dynamiques spatiales initiées par la sédentarisation et l'urbanisation qui l'accompagnent définissent un modèle bédouin d'habitat. Ce sont maintenant ces "Histoires d'habiter" que j'invite à lire.

---

[78]Certains jeunes ont découvert l'espace dans lequel vivaient leurs aînés en m'accompagnant dans la steppe.

II- Histoires d'habiter

Le lignage qui a structuré l'espace à Tozeur et réglé pendant longtemps les relations sociales procure toujours aux habitants une mise en forme des réalités. De la *°achîra* du centre ville à la *qabîla* bédouine, les discours locaux s'accordent sur le caractère fragmenté d'un espace régi par la règle des *°urûch* (*al-°arûchiyya*, les règles lignagères et tribales) qui fournissent jusqu'aux "cadres de référence de la mémoire"[1] .

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

Une carte de la ville datée de 1955 laisse le cimetière Sîdî Abdel Rahîm et RAS hors du périmètre communal, l'ensemble de cet espace apparaît vide d'habitation, uniquement dévolu au pâturage des animaux sur une maigre végétation steppique. Pourtant, déjà un quartier bédouin apparaît non loin du cimetière, de part et d'autre du périmètre communal et noté sur la

[1] J. Dakhlia, 1990, op. cit., p. 300, Cette "utopie structurelle" renvoie à la "volonté de nier tout pouvoir supra-lignager".

carte "Rekarka". Ce lieu, qui à l'époque ne comptait que quelques rares maisons et tentes, s'est considérablement étendu du fait de la sédentarisation des semi-nomades, mais aussi en raison de l'arrivée de Jridis en provenance du centre avec lesquels les bédouins partagent désormais leur habitat.

Lors de la sédentarisation, les quartiers Rkârka de Tozeur ont reconduit un modèle d'habitat bédouin spécifique que l'on observe dans tout le Sud tunisien (4). Cependant, dans les cités oasiennes, le quartier bédouin, ethniquement homogène au départ, connaît une certaine mixité de plus en plus prononcée qui n'est pas sans effet sur les appropriations qualitatives des lieux (5). Les espaces domestiques, quant à eux, sont soumis à de nombreuses évolutions qui témoignent de la diffusion de valeurs urbaines et plus individualistes contribuant à modeler les manières d'habiter (6).

Fig.4 - Carte des quartiers de Tozeur (réalisation F. Abachi)

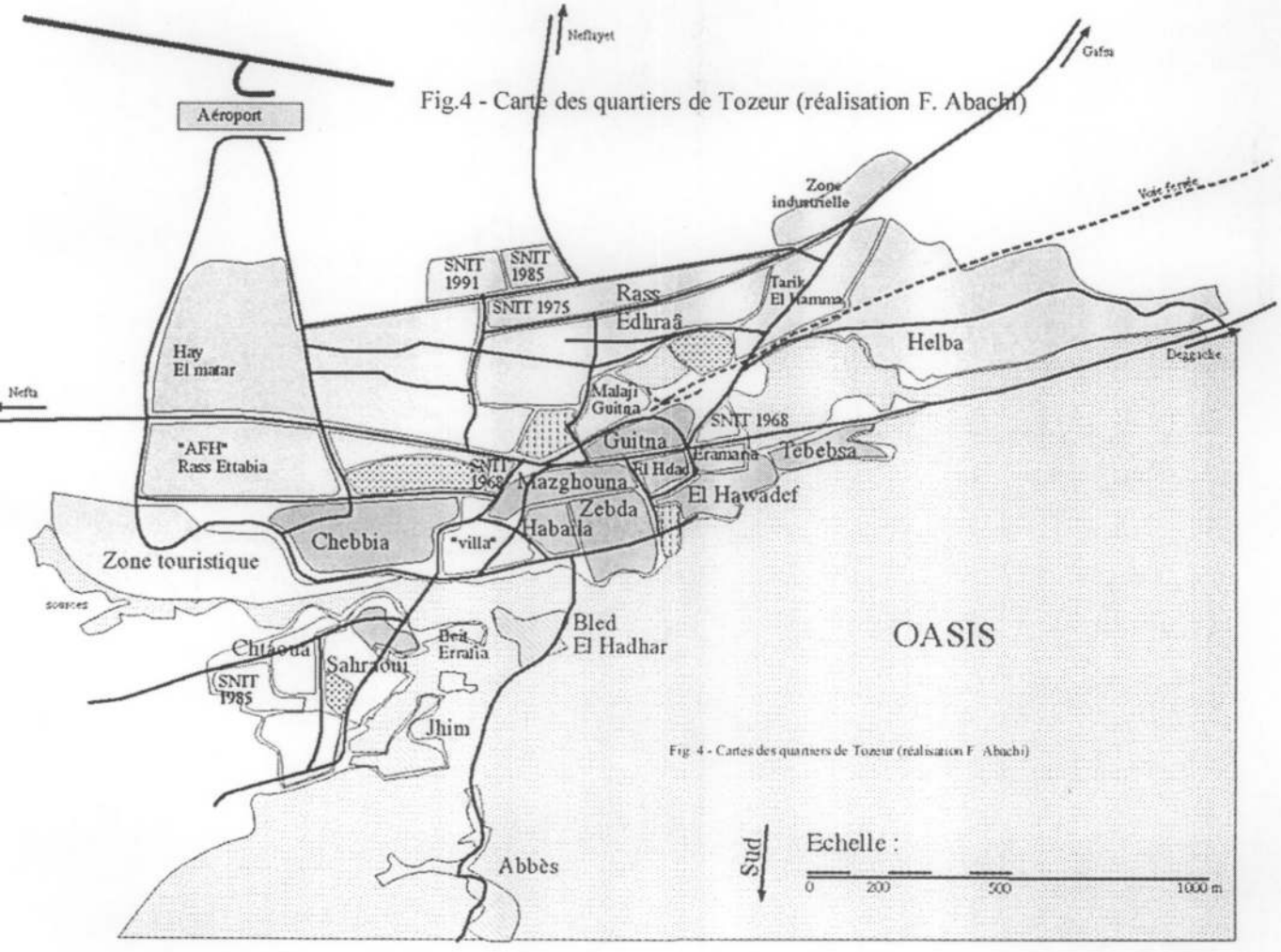


Fig. 4 - Cartes des quartiers de Tozeur (réalisation F. Abachi)

4 Le modèle d'habitat bédouin

L'habitat, "mode de répartition des unités d'habitation sur un territoire donné" doit être distingué de l'habitation, "micro-milieu construit ou aménagé pour la résidence des hommes (et éventuellement pour la protection des animaux, des récoltes, etc.)[2]. Aussi, avant d'aborder en détail les espaces domestiques qui forment la plus petite unité d'espace social, je propose de tenter à l'échelle des régions sahariennes de sédentarisation (le Nefzaoua et le Jérid) de repérer les régularités constitutives d'un modèle bédouin d'habitat.

La manière dont les individus se répartissent dans leur espace n'est évidemment pas le fruit du hasard. Dans le Sud tunisien, elle fut longtemps déterminée par l'organisation sociale, le distinction entre Bédouins et Fellahs se faisant notamment par la densité du bâti (1). L'implantation des *firâg* Rkârka à la périphérie de Tozeur n'échappa point à cette règle (2).

1 - Organisation sociale et inscription dans l'espace

Le temps du nomadisme

Le douar de tentes, auxquelles sont souvent accolées des cabanes de branchages ou de Jérid (*graycha*, *°arîch*) lors de la station estivale, constituait l'unique forme d'habitat de la société pastorale. La taille du douar était variable, "ne correspondant pas à un niveau de segmentation précis et rigide des lignages. Il peut se rétrécir à l'unité familiale de base, la famille patriarcale, ou s'élargir à l'ensemble de la *firga*"[3].

Grâce, entre autres, à un voyageur français qui traversa le Sud de la Tunisie, nous disposons de la description d'un douar Beni-Zid entre Gabès et Gafsa à la fin du XIXème siècle. Cet auteur indique en note que le mot "douar" veut dire cercle. "Ce nom a été donné aux campements arabes parce que les tentes sont toujours placées en ligne circulaire. Deux ouvertures sont réservées pour l'entrée et la sortie. Cette disposition est favorable à la défense.

---

[2]Selon la dichotomie formulée par C. Bromberger, 1991, "Habitation", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, (P. Bonte et M. Izard, dir.), PUF, p. 317

[3]CF. Habib Attia, 1977, op. cit., p. 258-261

Le soir on enferme les animaux dans cette enceinte, dont les issues sont gardées par un grand nombre de chiens féroces". Il donne plus loin une indication concernant la taille de l'implantation humaine : "Un douar composé d'une trentaine de tentes, habités par une vingtaine de familles, aux nombre d'enfants proportionnés à celui des mères, peut célébrer en moyenne un mariage par mois et autant de fiançailles"[4]. Enfin, l'auteur nous éclaire sur l'organisation domestique du douar et sur la place de la femme : "Pour celle-ci le maître est tout. Pendant qu'il restera étendu ou chevauchera pour aller surveiller ses troupeaux, c'est la femme qui moudra le grain, préparera le couscoussou, traira les brebis, tissera les burnous, ira couper le bois, souvent fort loin, et le portera sur son dos. Quand le douar changera de localité, les hommes seront à cheval, les enfants sur les ânes ; elle, marchant à pied, sera devenue bête de somme, portant les nourrissons, les ustensiles de ménage et tout ce qui n'aura pas trouvé place dans le dos des chameaux".

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

Il faut noter que l'organisation circulaire du douar, si elle a pu constituer la forme majoritaire d'habitat bédouin, comme le terme de douar même l'indique, n'est pas l'unique modalité de disposition des tentes. De nos jours dans les rares campements, les tentes sont alignées et placées chacune à l'abri d'une dune de sable, l'entrée orientée vers le Sud. C'est le cas par exemple de ces petites installations de Sabria qui au printemps gagnent leurs pâturages sahariens à une vingtaine de kilomètre d'al-Fawar. Sans doute faut-il voir dans cette disposition particulière une volonté d'utiliser les possibilités du terrain et de se protéger, à l'abri de la dune, des vents dominants. Par ailleurs, il semble également que l'alignement des tentes ait existé également dans les steppes du Jérid. Les rares tentes encore présentes sont toujours disposées de façon à ce que l'entrée soit située vers la *gibla*, la Mekke (Sud-Est)[5] et certains anciens se

---

[4]V. Mayet, 1887, op.cit., p 134-135

[5]Il ne faut pas voir là une symbolique religieuse uniquement. Même si elle est certainement présente, elle est associée à des raisons plus prosaïques, comme la volonté de placer l'ouverture face au soleil et de se protéger des vents dominants.

rappellent que cela était assez courant. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que la forme circulaire du douar dans ces régions sahariennes est tombée en relative désuétude à partir du moment où l'impératif de défense s'est fait moins prégnant, c'est-à-dire probablement au début du vingtième siècle. Par ailleurs, l'éclatement du monde pastoral, qui depuis deux siècles atteint les sociétés bédouines concourt peut être également à cette évolution en vidant peu à peu les douars de leurs occupants. Ainsi les quelques tentes encore présentes de nos jours, disséminées dans la steppe, témoignent de la disparition des institutions bédouines et de la séparation des membres de la famille dont certains vont rejoindre la ville ou la mine tandis que les autres, de plus en plus rares, tirent difficilement de ressources limitées de quoi survivre.

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

Sédentarisation et urbanisation

La sédentarisation se fait famille par famille selon un mouvement qui ne concerne jamais l'ensemble de la communauté lignagère. L'habitat dans un premier temps tend à reconduire la structure du douar. Les membres de la famille élargie se regroupent un peu à l'écart[6] des autres "sections", chaque famille occupant un *hûch* (couramment orthographié houch, maison rurale à cour centrale). Ce dernier constitue le modèle d'habitation qui se développe chez les Rkârka à partir de la fin des années soixante-dix bien qu'il soit présent ailleurs depuis fort longtemps. Les tentes et huttes qui représentaient 4% des habitations en 1984 ont aujourd'hui quasiment disparu puisque l'on compte 269 habitations précaires disséminées dans le Jérid dont 134 tentes[7].

La maison s'édifie progressivement à partir de la pose d'un premier tas de pierre qui constitue une appropriation du terrain, puis viennent la construction d'une pièce rectangulaire

[6]On verra plus loin toute l'importance de cet "écart".

[7]INS, 1994, RGPH, *Ménages et conditions d'habitat*, Tunis

(dâr), parfois d'un mur d'enceinte et l'adjonction d'autre pièces déployées autour d'une cour centrale (dyâr) accueillant les différentes cellules familiales..

Parfois, l'Etat a fourni des maisons en accompagnement d'un programme de fixation autour de nouveaux périmètres irrigués de Deglet Nour. C'est le cas à Hezoua, à la frontière algérienne ou des lotissements (*malâjî*) furent construits pour des membres de la confédération Ghrib. De même, à Dhafriya, des ASA ont pu bénéficier de ces petites maisons. Si les bénéficiaires ne les refusent pas, ils les transforment considérablement quand ils ne retirent pas tout ce qu'il y a à prendre pour abandonner ensuite ce qui deviendra quelques fois un camp hébergeant des militaires ou un abri pour les bergers et leurs animaux de passage comme à Ibn Chabbat. De même, A. Kassah note à propos de Dhomrana, un nouveau quartier proposé au Mrazigue de Douz : "Non seulement les nouveaux logements sont inutilisés, mais leurs matériaux (boiseries, gouttières, éviers, etc.) sont "récupérés" et réutilisés à Douz[8].

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

Distances

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

[8]A. Kassah, 1995, "Le Marzougui, le Touriste et la degla", *Peuples méditerranéens*, 72/73, (Monde arabe, Le retour du local), p. 173

autres"[9].

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

Les Bédouins sont des éleveurs et veulent disposer d'assez de place pour attribuer un espace suffisant aux animaux dans un espace à ciel ouvert ou couvert (*kûri*). Certes, les Oasiens possèdent parfois quelques animaux, mais trop peu pour rendre nécessaire les installations que l'on trouve dans les quartiers bédouins. On aime s'étaler dit-on chez ces derniers, pour laisser de la place pour les enfants et prévoir de cet espace nu au départ, simplement protégé par une enceinte en pierre, une maison évolutive à laquelle des pièces supplémentaires pourront être ajoutées au gré de la fortune démographique de la famille. On s'étale le plus possible lors de l'installation, dans la prévision d'une exiguïté future, quand l'habitat se fige et que les possibilités de nouvelles constructions sur la parcelle appropriée s'amenuisent.

Aussi, l'expression locale dit "*nawwasa°û ma°abadhna*", "on s'étend ensemble", le verbe s'étaler serait d'ailleurs plus parlant. La famille élargie, celle des frères mariés sous la conduite du père ou de l'aîné constitue ce "on". Celui-ci dénote une aspiration à rester entre soi et, même aux abords de la ville qui brasse, à ne pas se mélanger aux étrangers.

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

Comme souvent, la question ne se réduit pas à des questions fonctionnelles ayant trait à l'élevage, elle est aussi affaire d'altérité, de rapport à l'autre. On n'aime pas être trop proche les

---

[9]M. Rouissi, 1977, op.cit., p. 52

uns des autres à la différence des ksouriens et des oasiens regroupés dans des quartiers extrêmement denses.

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

Cette tendance est liée à un code de l'honneur qui s'exerce principalement sur "les domaines de l'interdit", "*al ûtân wa al-harîm*" dit-on, chez les Rkârka, la terre (le territoire) et les femmes. La transgression sur l'un de ces domaines appelle l'échange de violence[10]. Un voisinage encombrant, susceptible d'être en contact avec les femmes que le mode de vie bédouin conduit hors de l'habitation pour certaines de leurs tâches, comme le ramassage du bois par exemple, constitue un danger menaçant l'autorité du chef de famille. Aussi, essaye-t-on de maintenir la distance sociale permettant d'éviter ces problèmes et cherche-t-on à se regrouper entre membres d'un même patrilignage.

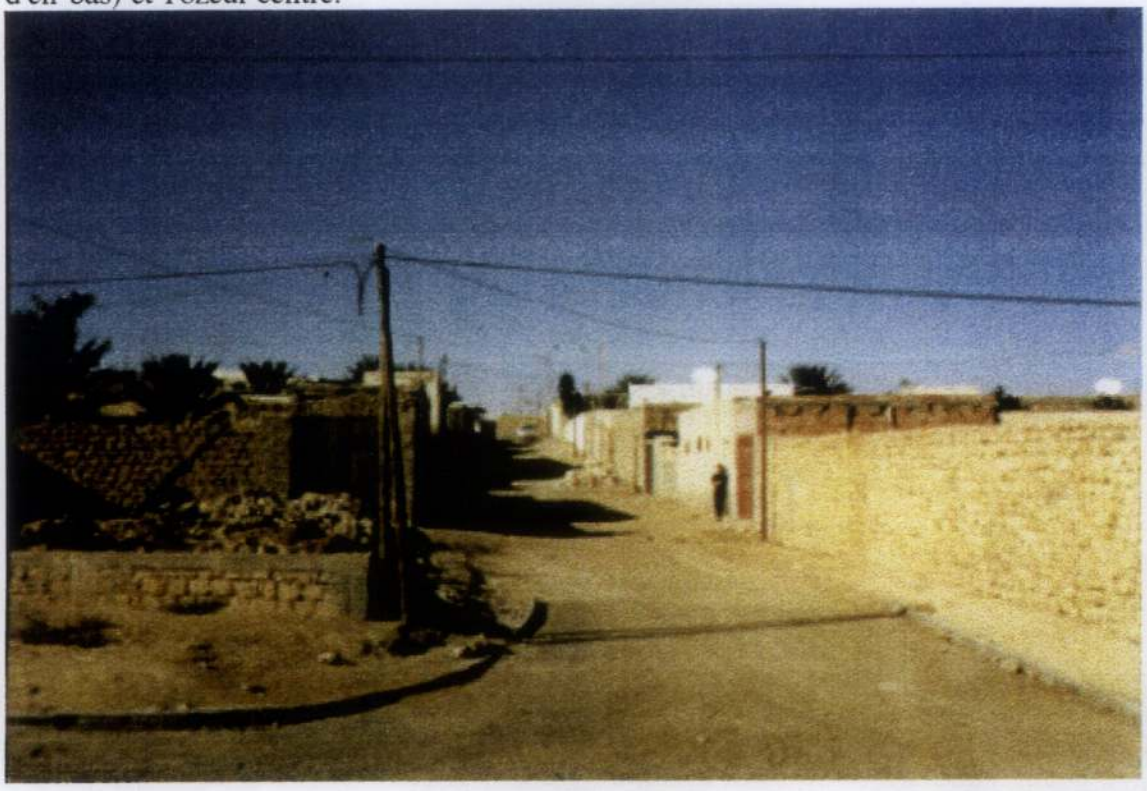
Ce domaine de l'interdit constitue une figure idéologique liée à un fonctionnement social qui privilégie la sphère de la famille patriarcale comme instance de production économique et de reproduction sociale. Mais cet éclairage matérialiste n'épuise pas les interrogations sur la "proxémie" bédouine et la teneur de catégories comme le distant et le proche. Car si la norme sociale prévoit entre les différentes habitations des écarts minimaux, quand cela est possible, d'au moins une cinquantaine de mètres environ, en matière de distance entre les corps, cette norme est beaucoup moins exigeante. Ceux qui ont eu l'occasion de faire la queue en Europe et au Maghreb pourront comparer toute l'étroitesse de la sphère corporelle du côté Sud de la Méditerranée. On serait tenté de lier cette différence au fait que la notion de "personne" n'a pas (encore) pris cette forme quasi-mystique qu'on lui connaît dans des sociétés où l'émergence de la catégorie "individu" remonte déjà à quelques siècles.

---

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

Fig.5 - Planche photographique : 2 exemples d'habitat de bédouins sédentarisés

Le quartier de "Derrière le cimetière" s'est densifié, des trottoirs bornent depuis peu les habitations. La densité est intermédiaire entre le village de sédentarisation de Dghoumes (photo d'en bas) et Tozeur centre.



2 - Importance et logique de la croissance des quartiers Rkârka de Tozeur

Un habitat précaire et périphérique

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

Avant la construction des maisons en dur, nombreux sont ceux qui ont vécu sous une tente définitivement ancrée, une hutte, ou encore une excavation dans le sol. Parfois d'abord installés aux abords des palmeraies dans lesquelles ils avaient accédé à la propriété d'une parcelle (comme à Chemsa, à quelques kilomètres à l'ouest de Tozeur par exemple), ils se sont rapprochés, encore plus près de Tozeur, dans ce qui allait devenir un quartier de la ville. Une description très parlante a été faite par la linguiste Lucienne Saada qui écrit à propos des swâfa[11] : "Petite colonie composée d'hommes et de femmes originaires d'Algérie et installée au Jérid ; ils vivent à Tozeur, Nefta et ailleurs ; ils constituent un groupe de 500 personnes environ ; les uns sont fixés, les autres font des apparitions saisonnières et passent probablement des denrées en contrebande ; les Swâfa demeurent en dehors de la ville, dans un lieu nommé à Tozeur *Râs adh-Dhrâ°* ; ils vivent sous la tente mais font des excavations dans la colline qui leur servent d'abri" [12]. Gérard Romier qui visita Tozeur à la fin des années soixante-dix signale qu'on remarque encore les grottes creusées dans la colline qui servirent d'abri aux premiers ASA qui vécurent la plupart dans des conditions très précaires leurs premières années à Tozeur[13].

Le recours aux photographies aériennes et aux cartes dressées à des étapes différentes de la vie de la ville permet de mesurer l'historique de l'urbanisation de la zone. La progression

---

[11] Il y a probablement une confusion entre les populations arrivées du Souf algérien (les swâfa) qui ont pu acquérir de nombreux jardins dans la vieille palmeraie de Tozeur et se sont concentrés à Masghuna et les Rkârka.

[12] L. Saada, 1981, *Etudes sur le parler arabe de Tozeur (Tunisie)*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes/Geuthner, p. 21

[13] G. Romier, 1978, op.cit., p. 64

du bâti dans ce qui était auparavant une zone désertique s'est effectuée de l'Ouest vers l'Est et du Sud au Nord. Une première carte de 1955 fait mention d'une zone Rkârka établie au-dessus de la route de Nefta (voir ci-dessus, introduction de la partie). On ne peut parler d'un quartier à l'époque mais de quelques implantations éparses et probablement encore saisonnières. La photo aérienne de 1975 montre qu'un premier noyau d'urbanisation se développe à partir de cette zone constituée de quelques houchs qui bordent le cimetière, ce quartier restant encore relativement vierge de toute urbanisation. Celle-ci interviendra de façon plus significative à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt sous l'effet conjugué de la sédentarisation des éléments Rkârka et de la construction des lotissements encadrant au Nord le quartier spontané comme cela apparaît sur le calque de la photo satellite de 1986 (cf. document ci-dessous). Helba commence alors à se développer et l'urbanisation de cette zone se poursuit actuellement à un rythme moindre cependant. En ce qui concerne RAS, il n'y a plus d'implantations spontanées à l'heure actuelle. Des extensions sont en cours, planifiées cette fois par les services de la municipalité qui ont augmenté la circonférence du périmètre municipal afin de pouvoir gagner sur la steppe[14]. Un lycée est actuellement en construction et des lotissements sont prévus dans un avenir proche. Entre 1986 et 1991, les extensions ont été contenues dans les espaces libres situés au Nord de RAS, tandis que la densité du bâti s'est accrue dans les frontières du quartier.

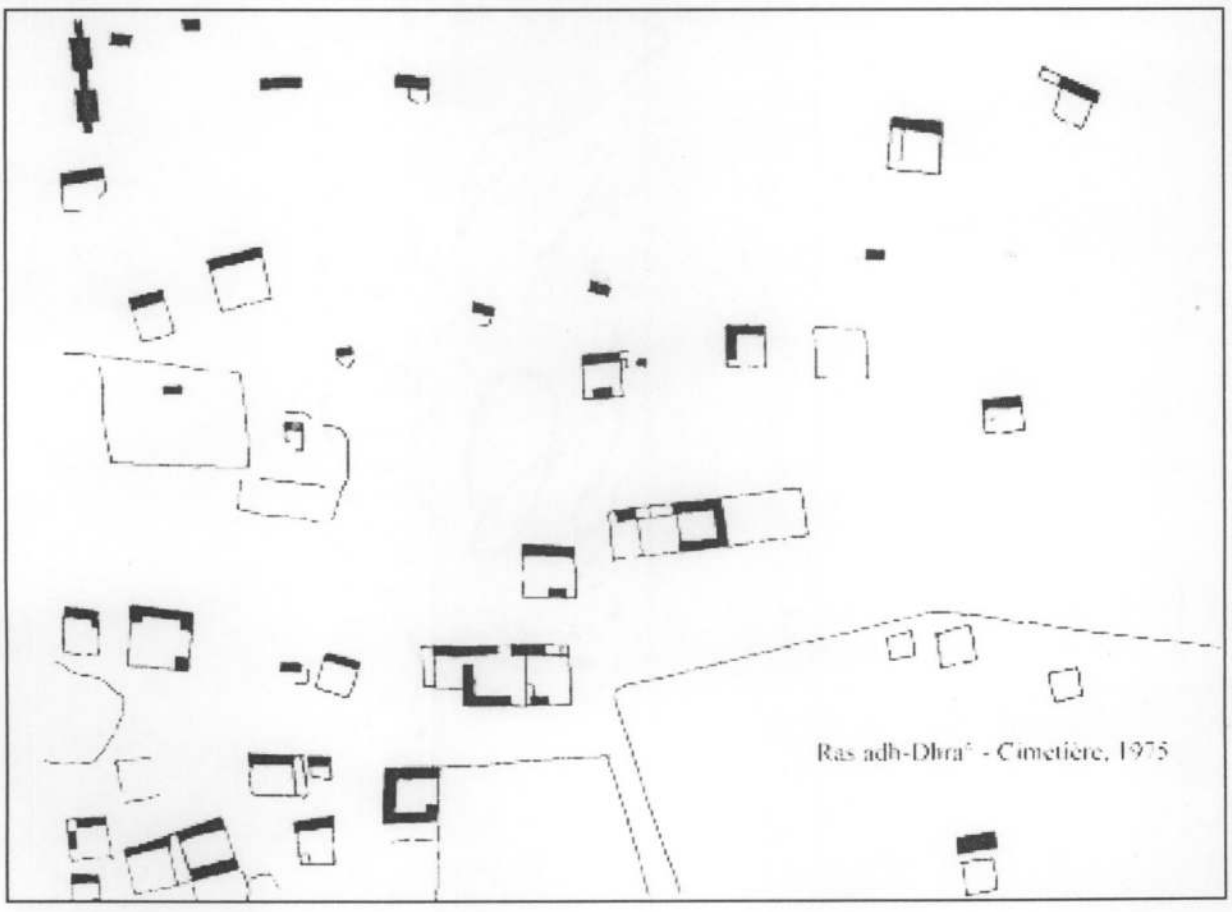
On note grâce à ces calques des photos satellites, l'importance du modèle du houch avec cour centrale et le développement de quelques villas entourées de jardins qui conservent toutefois un mur d'enceinte. Entre 1975 et 1994, le quartier s'étend et se densifie, les murs d'enceinte sont achevés, d'autres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

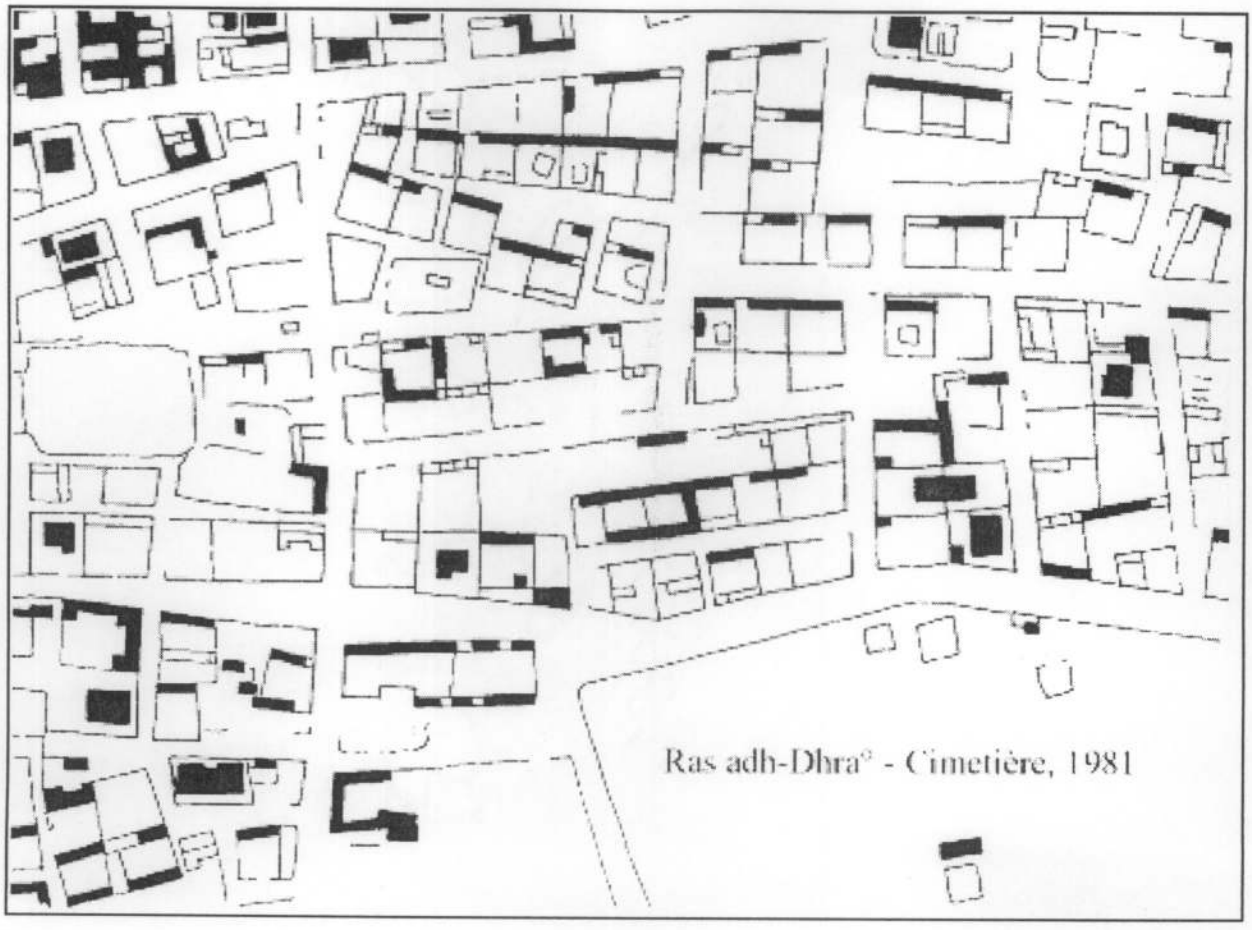
---

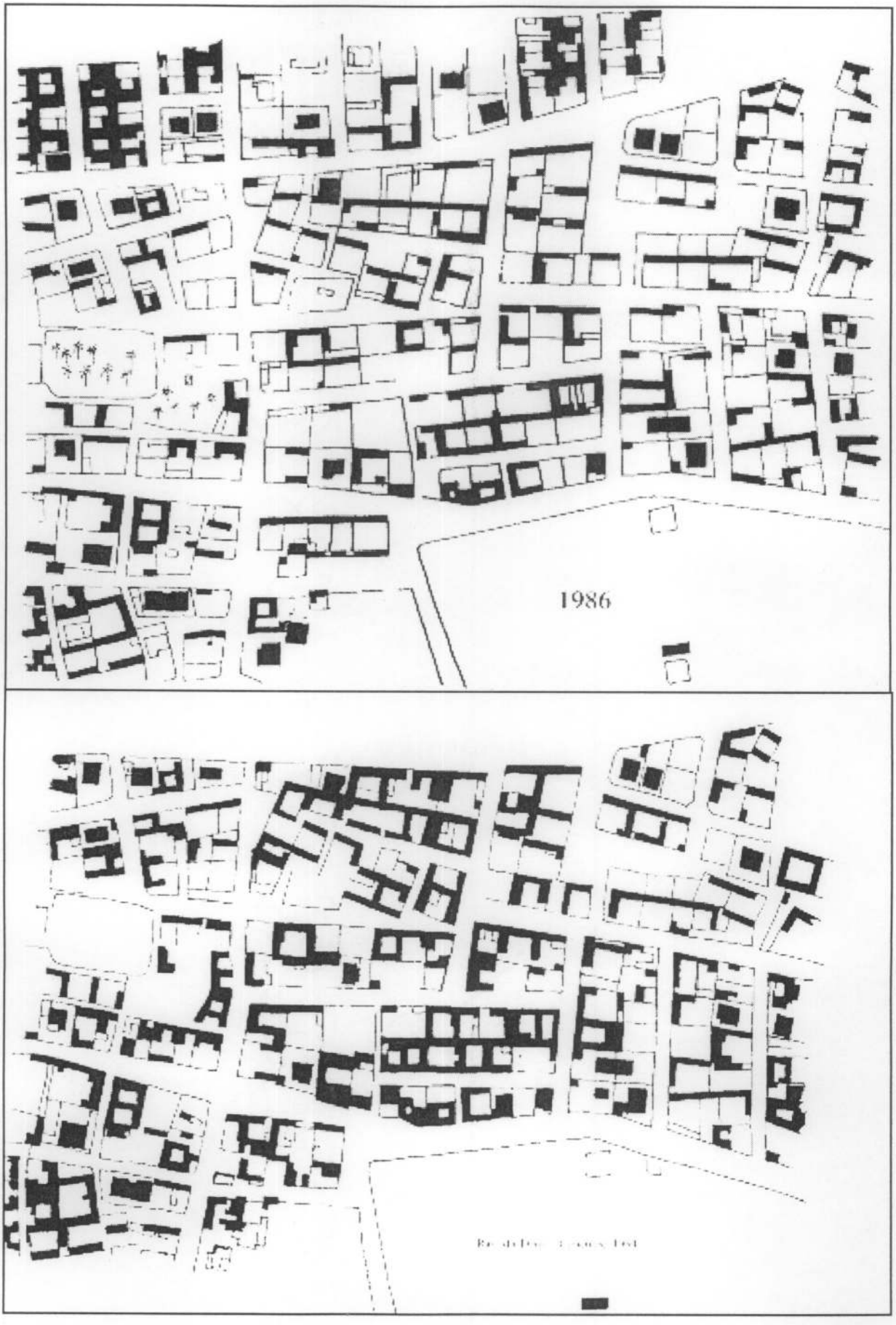
[14]Le périmètre communal qui s'arrêtait à la limite sud du cimetière sans l'englober a été étendu dans un premier temps de façon à englober RAS. Il devrait être encore élargi afin d'intégrer des espaces steppiques voués à une urbanisation prochaine.

Fig.6 - Etapes de l'urbanisation de RAS, "Derrière le cimetière" (Calque d'après les photos aériennes 1975, 1981, 1986, 1994, réalisation F. Abachi)

n.b. : Les parties en noir représentent des espaces couverts.




Ras adh-Dhra° - Cimetière, 1981


1986

Logique de segmentation dans urbanisation

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

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

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

Les membres du arch des Awlâd Sî Mbarek furent parmi les premiers des sédentarisés récents à faire le voyage de la steppe à Tozeur et à y ancrer la tente dans les années 1950. Puis, autour de ce noyau sont venus s'agglomérer tout ceux qui appartiennent à ce même groupement familial. Si on descend à un niveau supplémentaire dans la segmentation, on voit le arch s'étendre spatialement autour d'un noyau constitué par les Belgacem (Gwasmiya, au centre, cf. Figure. 7). La concordance est telle entre groupement familial et habitat que le nom de famille devient nom de lieu, toponyme, par l'adjonction du suffixe "ya" au nom. La nisba décline ainsi dans la même forme morphologique l'appartenance à la lignée et à son espace. Ce phénomène

est significatif d'une société qui articule étroitement patrilinéarité et territorialité et qui fait correspondre parenté et espace à chaque niveau, sans que l'on puisse donner à cette relation un sens déterminant, la relation de parenté étant de moins en moins établie à mesure que les unités territoriales sont de plus en plus englobantes. La notion de arch qui s'applique aussi bien à des lignages entiers (les Rkârka par exemple) qu'à une famille élargie reflète la structure en spirale de la nisba.

Fig.7 - Plan schématique (à main levée) de la structuration par lignées agnatiques du quartier des A. Si Mbarek

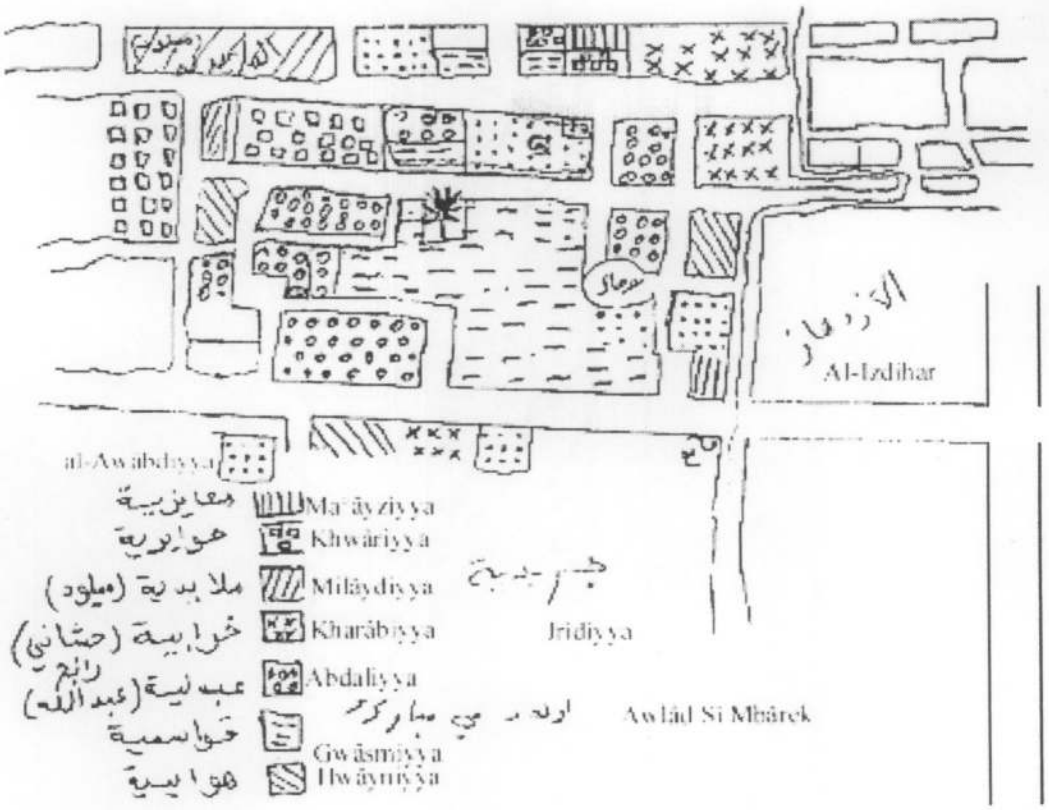
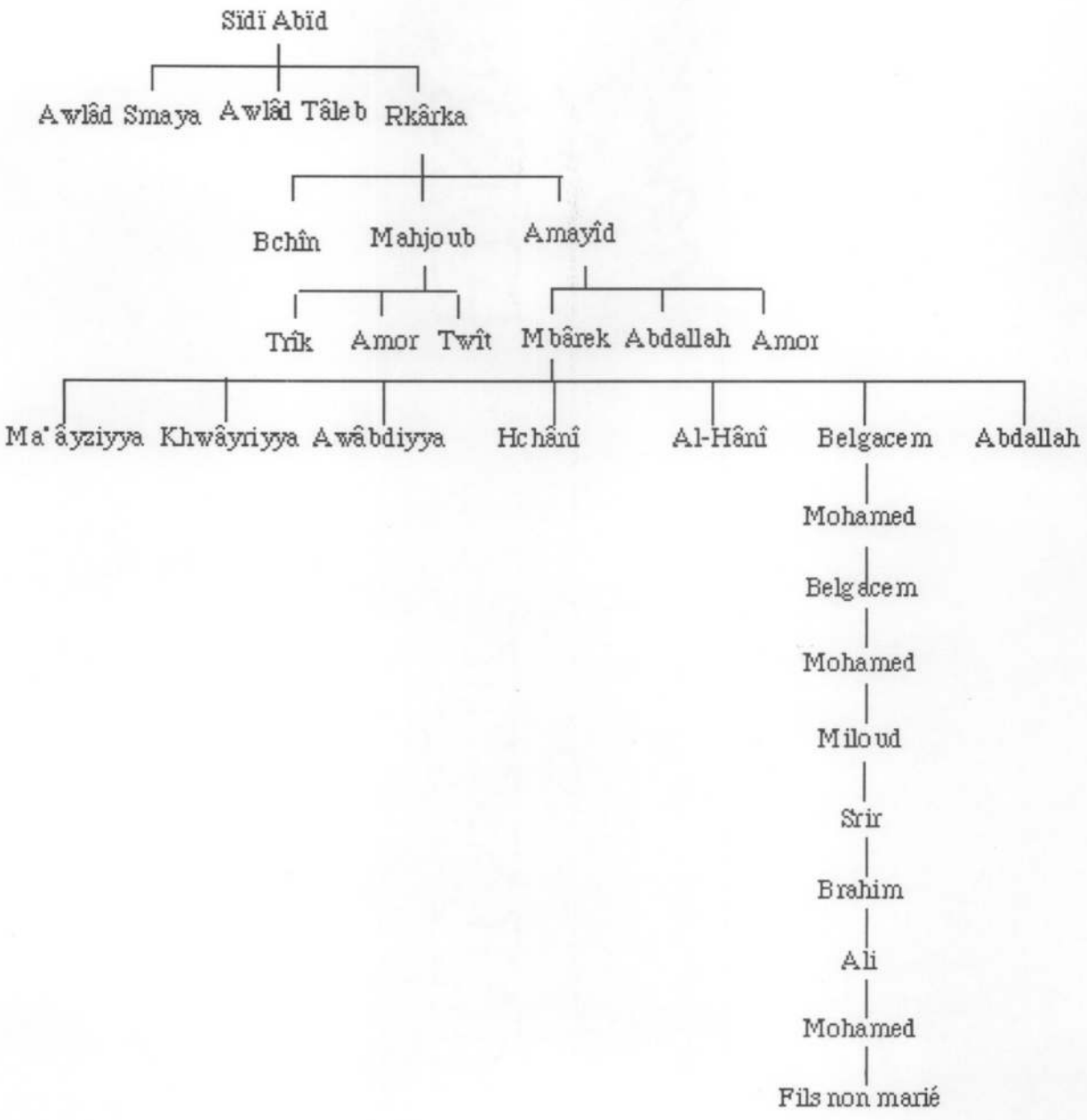


Fig. 8 - Patrilignage des A. Si Mbarek



Cette adéquation entre territoire et parenté constitue une représentation forte des habitants bédouins mettant en jeu leur organisation collective. Les ensembles patrilignagers utilisés pour définir l'espace renvoient à une segmentation prenant sa source à environ 9 générations au-dessus du dernier descendant de Mbarek. Ces derniers sont séparés en 7 branches reconduisant l'ordre généalogique plus une sous branche issue de Miloud.

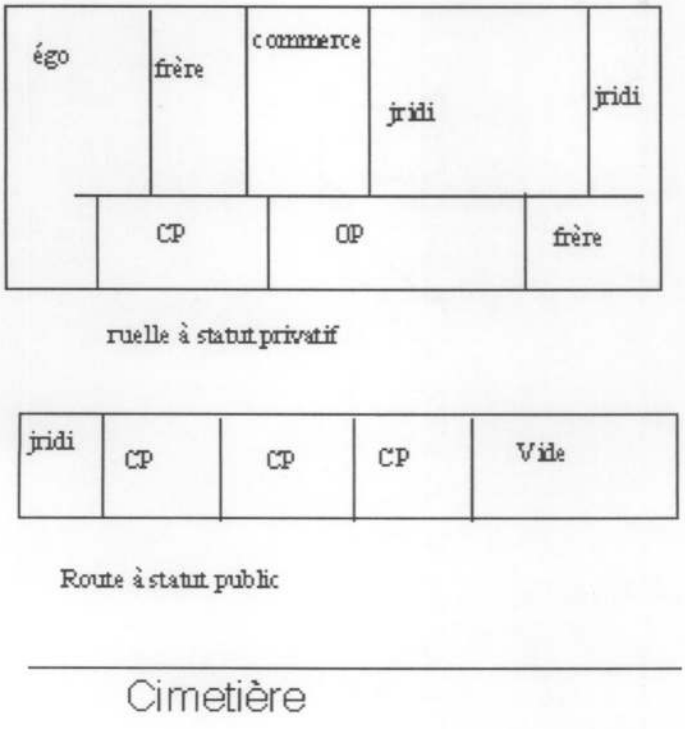
Selon le schéma de ces segments territoriaux, une nouvelle coupure devrait se faire approximativement au niveau de Miloud, l'arrière arrière grand père de Mohamed à partir du moment où celui-ci a des fils mariés. De l'avis de tous, ce ne sera pas le cas. L'explication locale de cette immobilité du système de prolifération lignagère réside dans le fait que les jeunes sortent de plus en plus de cette logique. Dans l'esprit des habitants, cela signifie qu'ils accordent de nos jours moins d'importance à la réalisation objective de la logique de segmentation qu'à sa prise en charge symbolique par les jeunes générations. En somme, si on ne la dit plus, si on ne pense plus au moyen de son langage, alors elle cesse d'exister. Peut-être est-ce pour cette raison que les aspects faisant le plus appel aux "traditions bédouines" de mes enquêtes intéressèrent tant, elles conduisaient à se remémorer des pans importants de l'existence avant la sédentarisation dans la ville. Elles rencontraient probablement une certaine nostalgie de la steppe.

Dans le cadre même du quartier lignager les regroupements tendent à se faire selon une logique de segmentation qui aboutit à des unités spatiales et familiales intégrant le père, sa famille et celle de ses fils mariés. Là encore, il s'agit d'une tendance qui n'a rien d'absolu, certaines contingences venant empêcher que cette homogénéité aille à son terme. De même, les voisins peuvent acquérir l'appellation d'Awlâd °amm qui, dans un emploi métaphorique, définit alors une relation inter - individuelle étroite.

L'examen de quelques exemples montre bien comment sont formées ces unités spatio-familiales. Ainsi des Ben Amor qui habitent derrière le cimetière (cf. document ci-dessous). C'est l'oncle patrilatéral d'ego (op) qui, le premier, s'appropria les terrains sur lesquels ils s'installe avec le père d'ego, son frère et ses fils, à la fin des années soixante-dix. Aujourd'hui le père d'ego est décédé et la seconde génération, les frères et les cousins (cousins patrilinéaires, cp) ont chacun privatisé une partie de l'espace commun afin de disposer d'un houch personnel, tandis qu'une partie de l'ensemble a été vendue à d'autres Rkârka lorsqu'à leur tour, ils se sont sédentarisés. Depuis, des Jridis se sont installés à proximité. Les anciennes frontières communes à la famille élargie conservent, bien que des rues se soient formées entre les limites de cette unité et celles qui la jouxtent, un caractère privé et fermé aux passants. Seules certaines artères parce qu'elles sont un peu plus larges et séparent des unités

différentes du point de vue de la parenté sont ouvertes à des personnes extérieures à l'unité résidentielle. Le contrôle social hors de ces espaces ouverts est très important, bien qu'il soit désormais encadré par un certain civisme qui remplace la bastonnade par des regards appuyés ou une demande de motivation de la présence intruse.

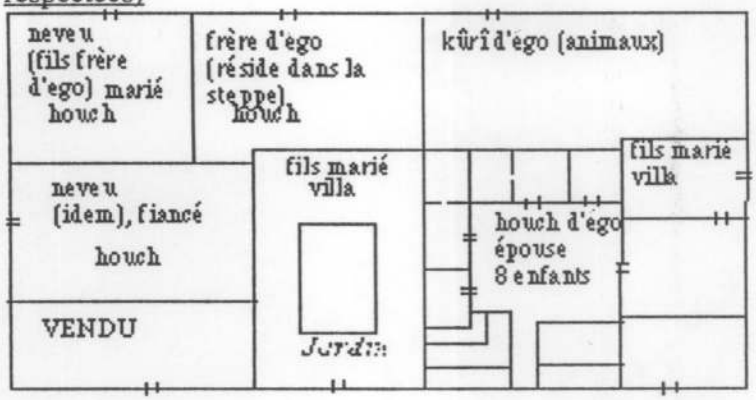
Fig.9 - Exemple d'habitat patrilocal



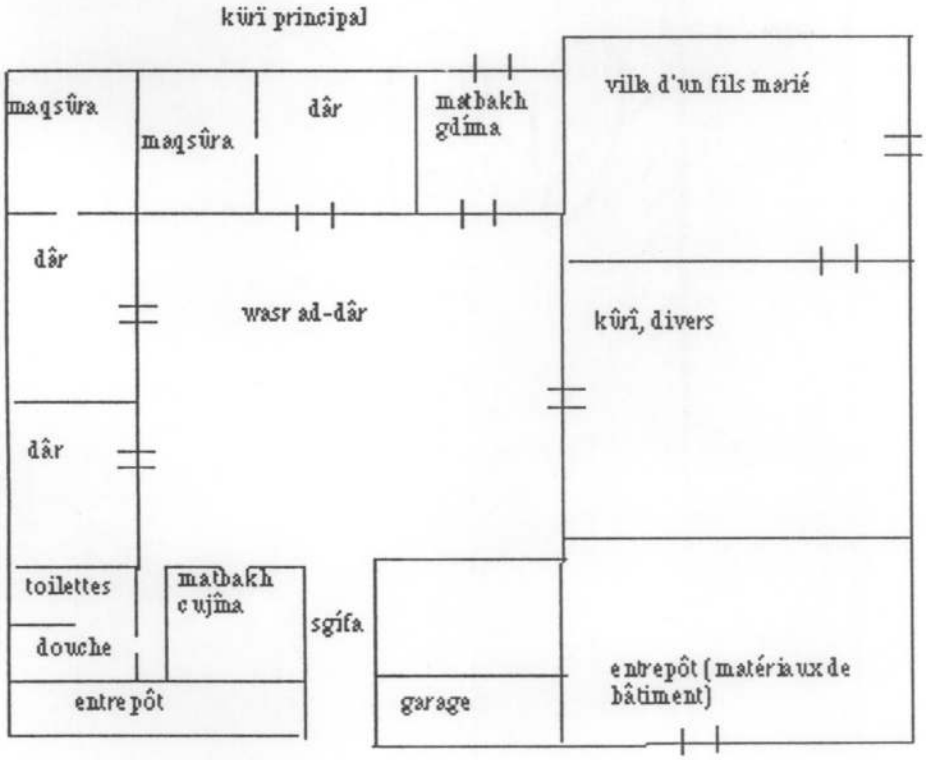
C'est le même phénomène que l'on observe dans le houch voisin de B.B. Installé avec son frère dans un houch commun, il est amené à diviser une première fois cette maison quand les enfants ont grandi. Puis une nouvelle division intervient à chaque fois que l'un des fils se marie. Tout en restant dans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

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

Fig.10 - Plan schématique de l'habitation des BB (les échelles et les proportions ne sont pas respectées)



(détail houch d'ego)



A un niveau de segmentation supérieur, les implantations se sont faites de l'Est vers l'Ouest correspondant au rythme de sédentarisation des deux grands lignages Rkârka : les

Mahajba et les Ameyda. Ces derniers se sont sédentarisés les premiers, ils occupent toute la partie située à l'est de la route reliant Tozeur à al-Hamma. Les Mahajba, plus récemment sédentarisés, sont installés à Helba à l'Ouest de cette route. Ces implantations se font faites selon les anciens parcours de chacun des groupes.

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

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

Ce qui fut au départ une règle absolue est aujourd'hui à relativiser, certaines interpénétrations entre les arouch (sans parler de l'arrivée des Jridis) pouvant désormais se produire du fait par exemple d'une décohabitation d'un fils marié, phénomène plutôt rare au demeurant chez les Rkârka de Tozeur.

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

5 - Le quartier lignager à la croisée des chemins

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

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

La question posée ici concerne toujours la relation entre parenté, lignage et espace. Mais elle prend un autre contenu au voisinage de la ville. En effet, si le quartier se confond entièrement avec le lignage dans les milieux ruraux, qu'en est-il dans la périphérie urbaine ? A travers l'étude de la composition du quartier de "derrière le cimetière", je suis amené dans un premier temps à fortement nuancer l'idée d'une composition ethnique homogène (1). Du point de vue de la qualité des espaces, il reste à apprécier les perceptions des habitants du quartier et de ses échelles (2).

Fig. 11 :
Structuration de "Derrière le cimetière" selon l'origine ethnique des habitants.
réalisation : Joëlle Brochier-Puig.

1- Circuler sans se faire de bosses.

La mixité malgré le passif entre les groupes

On comprendra mieux les progrès qui ont été effectués depuis une vingtaine d'années en considérant l'animosité qui présida aux premières installations des Rkârka dans la périphérie de Tozeur. Jusqu'au milieu, voire à la fin des années soixante-dix, la maxime de G.Perec que je citais à l'ouverture de ce texte ne fut pas seulement métaphorique. En effet, si "vivre c'est essayer le plus possible de passer d'un espace à un autre sans se cogner", mieux valait alors éviter de traverser le cimetière quand on était du centre ville. Il y avait selon les uns et les autres un risque réel de prendre des coups de bâton.

Il y a plusieurs griefs séparant les Jridis des Bédouins. La première cause de mésentente est constituée par le mépris réciproque que se portent les Oasiens et les Bédouins, qui s'appuie sur le dénigrement des modes de vie de chacun. L'histoire récente s'est chargée de donner à cette opposition de styles un contenu plus concret lorsque des Rkârka ont aidé la police de Tozeur à contenir les manifestants en attendant l'arrivée de l'armée lors des émeutes de 1978[15]. On pourrait détailler plus longuement la litanie des reproches que s'échangent les habitants issus des deux groupes. Cela sera fait plus loin quand il s'agira de se pencher sur la nature de l'intégration des bédouins à la ville. C'est au mouvement inverse que je m'intéresse ici, non pas celui des bédouins vers la ville, mais celui des citadins vers les nouveaux quartiers.

Au milieu des années soixante-dix, en effet, sont construits les premiers *malâjî* (sing. *malja'*, qui signifie refuge) dans lesquels viendront s'installer des habitants du centre-ville, chassés par la croissance démographique rendant les maisons trop exiguës, mais aussi désireux, pour certains, de prendre une certaine indépendance par rapport au groupe familial[16]. Ceux-ci bordent le quartier "Derrière le cimetière" au Nord-Ouest. Au départ, ce sont simplement quelques *dâr*-s alignés visibles sur la photo aérienne de 1975. En 1986, ces lotissements sont entourés de tout un quartier rectiligne habité quasiment que par des Jridis et

---

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

[16]On peut faire l'hypothèse que ceux qui accédèrent à ces logements sociaux étaient les plus pauvres des habitants du centre.

par quelques Awlâd Abîd de la région de Redeyef. Le périmètre communal qui passait en 1955 sous la gare a été agrandi de façon à intégrer cette zone. La construction des *malâjî* qui se succèdent à un rythme soutenu (sur le calque de la photo aérienne de 1986, on remarque de nouveaux établissements au Nord et Nord-Ouest) permet une certain encerclement des quartiers bédouins afin d'éviter que l'habitat spontané ne condamne définitivement les projets de planification urbaine future. Car au départ, les logiques d'implantations ne correspondent pas aux standards de l'aménagement urbain. Dans ce *bina' fawdhawî*, cet habitat spontané (donc anarchique), ce sont les règles de la parenté et le besoin de place des éleveurs qui gouvernent la plan général, comme cela apparaît sur la photo de 1975.

Le principal souci des services de la mairie (soucis qu'ils ont encore avec Helba notamment) était alors de réussir à organiser un minimum l'implantation en tentant par exemple d'obtenir un relatif alignement des houchs afin de pouvoir tracer des rues par la suite.
En 1986, la zone derrière le cimetière est circonscrite et, sans avoir le plan en damier d'une ville d'Amérique du Nord, une structure de communication se dégage. En 1997, un financement du Fonds National de Solidarité (dit le "2626", le numéro de compte sur lequel les citoyens peuvent (doivent) verser leur contribution) permettra de goudronner l'avenue qui longe le cimetière et de mettre des trottoirs (en fait simplement des bornes de ciment séparant les maisons de la voie de circulation).

Il y a là une volonté très nette d'urbaniser le quartier où si l'on préfère de le "dé-ruraliser"[17]. On peut y voir une manière d'affirmer, de la part de cette petite ville de Tozeur pétrie d'ambitions, son caractère irrémédiablement citadin et une tentative de gommer cette ruralité qui cadre si mal avec ses aspirations culturelles.

C'est aussi une manière de cantonner la sphère privée à l'intérieur de l'habitation. Le message que véhicule la pose récente des trottoirs à RAS, séparant de façon stricte les endroits où l'on marche de ceux où l'on circule, est celui du caractère public de la voie. Ainsi que le note Jean Hannoyer pour le cas d'une oasis syrienne, "En d'autres temps à Sukhné, les lieux publics

[17]Cette remarque à laquelle je n'avais pas songée m'a été suggérée par Farid Abachi.

ne commençaient qu'aux limites du quartier, et non à la porte des maisons. Aujourd'hui la municipalité trace au bulldozer et pour l'installation du tout à l'égout, de nouvelles artères, signes de modernité, qui découpent entre les habitations et parfois à leur dépens, des lieux de circulation "étrangère"[18].

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

Dans les années quatre-vingt le nombre d'habitants arrivant du centre-ville s'accroît. Ces derniers n'occupent plus seulement les *malâjî* mais également les houchs. Des habitants du centre-ville ont, en effet, à partir de cette date racheté des maisons à leur propriétaire Bédouin. Vis-à-vis de la législation foncière, ce qui est en jeu dans la vente, ce sont les murs mais pas la parcelle qui est propriété de l'Etat. Pourtant, certains Bédouins ont parfois vendu la parcelle à construire nue, parcelle qu'ils avaient appropriée, notamment en l'entourant d'une enceinte en pierre.

A l'heure actuelle le quartier de derrière le cimetière est complètement mixte puisque l'on trouve 109 houchs (chacun contient donc un nombre variable d'habitants) abritant des familles Jridis ; 114 houchs Rkârka, et 16 houchs de membres d'autres arch Awlâd Sîdî Abîd (selon mes sondages qui peuvent comporter une minime marge d'erreur, cf. Fig.11). L'avenue qui borde le quartier en haut (noté "rue de 2000 m") constitue une frontière entre le quartier

---

[18] 1989, "L'hospitalité, économie de la violence", *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 123, p. 238

spontané et la zone des lotissements peuplés en majorité de Jridis et dans laquelle on ne trouve aucun Rkârka (les quelques points verts figurant à cet endroit sur le document sont donc simplement indicatifs de cette tendance).

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

La façon dont se fait le peuplement Jridi apparaît nettement : à l'exception de quelques éléments isolés, il entoure le quartier des Rkeka à ses frontières avec des espaces structurant de la ville, large avenue bordant un lotissement en haut, route de Nefleyat et zone de commerce à gauche et rue parallèle à la route d'al-Hamma à droite. Les habitats Rkârka et Beldis restent relativement distincts (les autres ASA proviennent majoritairement des mines et ne sont pas tellement concernés par les relations particulières entre Jridis et Rkârka), dans les frontières du quartier, même si quelques cas permettent de penser que cette distinction ira en s'amenuisant. L'explication de ce phénomène spatial est assez simple, les uns et les autres préfèrent éviter autant que possible une promiscuité gênante (c'est d'ailleurs le fait que le voisinage n'appartienne pas à la parentèle qui dérange côté bédouin, après entre voisins éloignés l'origine importe peu).

Ainsi, le quartier bédouin le plus ancien, celui des Awlâd Si Mbarek à *hay al -Matar* est pratiquement vierge de présence jéridienne. Seule un Jridi a pu acquérir une maison qu'il a achetée à un Rkârka. Mais comme cela me fut très clairement précisé par les membres de ce lignage, il a acheté sur la périphérie et non au milieu du quartier, ce qui serait inacceptable (*kan jâ fi-l-wasat ma yijîch*, "s'il se trouve au milieu, cela ne va pas"). Il faut voir dans ce cas une

illustration de l'esprit de corps dont fait montre le groupe des Awlâd Si Mbarek, esprit forgé probablement dans l'adversité (contre la domination politique de l'autre lignage Mahajba) et dont la cohésion fut révélée par les dernières élections au conseil de gestion des terres collectives (*majlis at-taçarrûf*), (cf. infra, ch. 8). Par contre les Jridis sont situés comme dans les exemples précédents à proximité d'une artère importante de *hay al-Matar*.

A la question de savoir comment se passaient les relations entre les groupes, des Rkârka de RAS m'ont affirmé, non sans une certaine ironie, que ceux du centre-ville étaient les bienvenus, ne sont-ils pas tous "*Awlâd al-blad*", fils de la ville !

Ardhîna

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

La présence des Rkârka à *Ras adh-Dhra°* ne coïncide pas avec la sédentarisation. On peut régulièrement de Tozeur constater la présence de tentes Rkârka sur ce bras de colline, à l'automne notamment, au moment où la cueillette des dattes attire dans la région commerçants et main d'œuvre occasionnelle. L'aire de pérégrination des fractions Rkârka s'étendait sur l'ensemble du Jérid et elle comprenait donc l'oasis de Tozeur. Les toponymes locaux ont gardé traces de cette histoire et l'on fait mention dans les cartes d'un *medjez er-Rkârka*, le passage des Rkârka, route reliant la steppe du Chott Gharsa aux villes du Jérid, principalement Tozeur ou encore d'un *Garet Sîdî Abîd* qui continuent de témoigner de la présence dans ces lieux de membres du groupe (Cf. infra Fig.14)

Or la territorialité des Bédouins n'est pas fondée sur une étendue d'un seul tenant mais

de réseaux de lieux pratiqués selon les conjonctures[19]. Leur appréhension et leur perception de l'espace se fait sur la base d'un territoire nodal. Tozeur fait, parmi d'autres, partie depuis très longtemps de ces lieux. C'est pour cela que l'on entend régulièrement des Rkârka qui y vivent depuis une vingtaine d'années tout au plus affirmer qu'ils ont plusieurs siècles sur place.

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

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

Aujourd'hui les constructions en dur sont venus figer une appropriation de fait. Les habitants considèrent que les factures d'électricité, d'eau et surtout les reçus délivrés lors de l'enregistrement de la parcelle à la municipalité sont des formes de reconnaissance (*i°tirâf*) de

---

[19]Cf. sur les territorialités nomades l'article de D. Retaille, 1989, "La conception nomade de la ville", in *Le nomade, l'oasis et la ville*, URBAMA, Fascicule de recherche, 20, 21-33

leur propriété. C'est pour cette raison que le reçu de la municipalité est appelé "titre" et considéré comme un titre de pleine propriété.

Structurations

Du point de vue administratif, les choses ont le mérite d'être claires. Toute cette zone s'étendant au Nord de Tozeur apparaît dans les statistiques de l'INS en 1975 comme secteur rural n'appartenant pas à la commune. Elle englobe à l'époque 610 personnes. En 1994, ce nombre atteint 15226 âmes concentrées dans trois secteurs (en arabe °*imâda* : plus petite unité administrative dont le responsable est le °*umda*) qui sont *Ras adh-Dhra°*, *hay an-Nahdha* qui est récemment devenu *hay al-Izdihar* et *hay al-Matar*.

Ceux du cimetière appartiennent au *hay al-Izdihar*, le très poétique quartier de la prospérité, alors que l'appellation administrative de RAS est réservée à ce que tout le monde connaît sous le nom de Helba. Le parler local regroupe l'ensemble dans l'appellation *Ras adh-Dhra°*.

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

A Helba, composé uniquement du lignage Rakrûkî des Mahajba, on ne compte pas pour l'instant d'Awlâd al-Blad, contrairement aux quartiers de RAS. Cela est certainement dû au fait que ce quartier d'implantation est le plus récent et le plus ethniquement homogène et que les

habitants du centre-ville répugnent à s'y installer, quand bien même ils en auraient la possibilité. Sans doute les aspects encore très ruraux de cet endroit contribuent-ils à refroidir les éventuels postulants à une implantation.

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

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

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

2 - Échelles et perception du quartier

De la zone au quartier

Saisir les échelles de "Derrière le cimetière" suppose d'être attentif aux manière de dire, (de se dire) dans l'espace encore très indifférencié de nouvelle zone urbanisée. L'histoire n'a pas eu le temps de donner à ces vastes lieux une profondeur temporelle. La notion de *hûma* quand elle est employée ici ne peut donc avoir les mêmes résonances que dans le faubourg sud de la médina de Tunis par exemple[20]. Car ici rien ne préexistait aux actuels habitants qu'un

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

morceau de steppe dominant légèrement la ville de Tozeur.

Bien que la densité du bâti soit moindre qu'en milieu proprement urbain, on y discerne trois échelles spatiales : la proximité, le quartier défini par l'aire des sociabilités de voisinage (recrutement des joueurs de football également[21]) et, enfin, les trois secteurs constitutifs de la zone péri-urbaine de RAS. On retrouve les mêmes niveaux de division que dans des milieux urbains comme dans le quartier de Bab Jdid de Tunis étudié par Isabelle Berry.

A Dghoumes et dans les villages de sédentarisation, on ne retrouve pas ces trois niveaux de structuration spatiale. En effet, seuls le territoire de proximité correspondant à une unité familiale (*lahma*, les *awlad al-°am*) et le secteur englobant sont présents. Les habitants définissent leur espace par rapport à des particularités géo-physiques, à droite de l'oued où à sa gauche par exemple et en référence au groupe agnatique. L'emploi du terme *hûma* est spécifique, semble-t-il, aux configurations plus urbaines dans lesquelles on ne nomme plus l'espace uniquement en recourant à des appellations dérivant du système de la *nisba*. Cependant, il coexiste plus qu'il ne se substitue entièrement à ces appellations.

La proximité est définie par des unités de voisinage qui sont constituées par la parentèle, sans que cela soit absolu, puisque la mixité ethnique existe à RAS et elle est vécue sur le mode pacifié des relations de bon voisinage. Exprimée dans le langage de la parenté, cette échelle de la proximité est définie par les appellations formées sur un nom propre au pluriel (brisé ou en "iyya" des ethniques en i) déjà rencontrées lors de l'analyse de la structuration du quartier. Ainsi du nom de famille Jaffâl on construit *Jafâfliyya* qui désigne aussi bien le arch que le pâté de maisons qu'il occupe. Ce phénomène est bien connu en Tunisie ou ce type de toponyme formé par des noms de famille agnatique est commun[22]. Cette appellation correspond à un niveau de segmentation et indique la présence d'un groupe lignager qui doit être homogène. Ainsi il y a deux *Jafâfliyya* dans les quartiers de sédentarisation des Awlâd Sîdî Abîd, seule celle qui se trouve à Helba, en bordure de la route d'al-Hamma est considérée par les Rkârka comme *rasmî*. La seconde, entourée de lignages différents et de *Jridîyya* n'est pas officielle (pas véritable), pour traduire littéralement le terme *rasmî*.

---

21 Bien que l'on puisse éventuellement faire appel à un "mercenaire" d'un autre quartier.

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

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

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

Fierté également quand on compare avec un peu d'exagération tout de même, le quartier à une vieille ville, une médina *gdima*, du point de vue de l'enchevêtrement des rues et de la présence, critère qualifiant de l'urbain, d'impasses. L'image du vieux quartier d'habitation avec sa densité humaine, celui où l'on trouve des impasses est celle que certains des Awlâd Si Mbarek aimeraient donner de leur habitat. Cette cohésion urbaine, cette parfaite adéquation entre le bâti et la parenté est l'illustration pour les membres de ce lignage de leur force collective. Les Awlâd si Mbarek ne se sont jamais désunis, se plaît-on à penser chez eux, contrairement aux membres des autres lignages qui souffrent de leur faiblesse que révèle leur éloignement (Helba) et la mixité qu'ils doivent subir dans leurs quartiers ("Derrière le cimetière").

Certains Awlâd Abîd emploient le mot *dachra* (hameau, petit village) pour désigner un pâté de maisons homogène du point de vue de sa composition lignagère. Selon l'endroit où l'on se trouve dans le quartier et surtout selon le degré d'intégration aux mouvements de la ville, on sort un peu de la logique lignagère lorsque l'on parle de *hûma* et on y demeure quand on emploie le terme plus rural de *dachra*. qui indique que l'on se considère comme en autarcie. Mais ce terme a une forte connotation villageoise et oasienne dans le Sud, André Louis indiquant que "le fellah-oasien se groupait (...) en "dechra" par familles, à l'ombre des vergers de l'oasis, le plus souvent à la lisière de celle-ci, près des jardins qu'il cultivait comme propriétaire ou comme khammès"[23]. Le mot implique donc une reconnaissance du changement

---

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

de situation sans prendre en compte la dimension citadine que pourrait revêtir la nouvelle implantation. Il reflète une conception des nouveaux espaces axée plus sur leur terroirs que sur leur urbanité intrinsèque. C'est en quelque sorte de la part de certains "sédentarisés" une vision rurale de la ville-oasis.

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

L'échelle de la proximité alimente une sociabilité des proches, les *aqârîb*, les parents qui sont aussi les proches spatialement, les voisins. La géographie des *rmîla*, des espaces recouverts de sable aménagés devant les maisons fait apparaître une sociabilité adulte et masculine captive de la proximité immédiate. Plus jeune, on s'installe à un coin de rue, adossé à un houch, pour discuter, jouer aux cartes, passer le temps (*°âda al-waqt*). En hiver, il arrive que l'on fasse un petit feu pour se réchauffer, ce qui ne manque pas d'exagérer la ruralité du quartiers et de ses habitants aux yeux des Jridis.

Les femmes ne connaissent la rue que pour passer, jamais pour y rester, à l'instar d'ailleurs de la grande majorité des lieux publics. A l'exception, il est vrai des plus vieilles qui peuvent tenir conciliabule sur le pas de leur maisons, à deux ou trois, se rappelant à coup sûr les souvenirs des temps anciens où l'on vivait au désert. Mais l'immense majorité d'entre elles a perdu la faculté de vivre à l'extérieur au contact de l'oasis et de l'habitat rapproché, faculté

qu'elles ne regrettent peut-être pas puisque sans s'éloigner de la tente, les femmes bédouines sont amenées à effectuer quelques tâches extérieures comme le ramassage du bois ou d'herbes médicinales. Cet enfermement des femmes dans l'espace privé et le fait qu'elles n'avaient que très peu accès à l'espace public urbain orientent, dans le contexte d'ouverture contemporain, la sociabilité féminine publique. Si l'on excepte les quartiers bourgeois des villes, les lieux de sociabilité accueillant les femmes sont souvent dépourvus de sièges à la différence des cafés, uniquement masculins. La femme ne peut, en effet, ainsi s'inscrire durablement dans l'espace public. Elle trouve dans les "cafétérias" meublées de tables hautes circulaires un endroit public dans lequel elle peut passer un moment sans que cela ne soit inconvenant. L'absence d'endroit où s'asseoir qui suggérerait une longue station permet symboliquement comme matériellement (en raison de l'inconfort) de négocier cet accès féminin minimum à de nouveaux espaces. A Tozeur, ce sont les pâtisseries qui jouent majoritairement ce rôle en accueillant beaucoup de jeunes filles et peu de femmes mariées qui, hormis un éventuel emploi, demeurent dans des espaces privés ou accueillant une sociabilité uniquement féminine comme le hammam.

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

l'opportunité de faire un pied de nez à ceux qui leur dénient toute appartenance à la ville. Revanche symbolique qui n'est pas sans rappeler certaines attentes cristallisées autour du football lors des grandes compétitions.

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

Lexique des espaces bâtis

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

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

Rkârka) alors que ces derniers font partie de ce même secteur.

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

Le terme "*çaf*" (rangée de maison)[24] est réapproprié dans la langue vernaculaire. Cet usage de termes issus d'une logique administrative se retrouve dans les manières de nommer les jardins en nouvelles palmeraies qui sont désignés dans le Jérid par "*numro*" (numéro) et par "*huktar*" (pl."*huktarât*", hectare) pour les lots distribués aux agriculteurs Ghrib au Sud du chott[25].

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

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

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

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

---

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

[25]On emploie beaucoup dans cette région le terme de "sânya", qui désigne ailleurs une propriété agricole de taille variable. Fait remarquable, le "sânya" des bédouins Ghrib fait en général un quart d'hectare et l'on parlera pour un jardin d'un hectare de 4 "swânî" et d'un demi "sânya" pour un jardin d'un huitième d'hectare. Il s'agit là d'un avatar de la logique arithmétique ayant présidé au découpage des lots. Cf chap. 7

6 - Les évolutions des espaces domestiques ou "la conquête de l'espace"[26]

"L'espace est un doute : il me faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête"[27]. S'approprier l'espace et ses lieux, familiers ou plus lointains, les constituer en territoires et terroirs où l'on circule, travaille, vit ..., c'est partir à la "conquête de l'espace", conquête jamais achevée. Ainsi les maisons et ceux qui les habitent, les aménagent, les transforment, les composent en permanence. Les territoires domestiques, résultant des multiples appropriations des espaces dans la maison (de la maison) fluctuent au gré du temps, des transformations sociales mais aussi dans le rythme plus court de la journée où, polyvalents, ils seront féminins puis masculins, investis par les jeunes ou des plus âgés. Les objets techniques, les choses, les bibelots, le mobilier contribuent à ces structurations et les usages qui en sont faits épousent la logique sociale dans laquelle ils s'insèrent : "indices, assurément, de transformations sociales et spatiales, les objets quotidiens sont rarement de simples reflets du changement ou de la permanence. Qu'ils soient plutôt des effets (qui produisent eux-mêmes des effets) ou des condensateurs, discrets, envahissants, ils concourent à structurer, à restructurer les espaces, les pratiques et, avec eux, le temps"[28].

S'agissant des maisons d'anciens nomades, les régions oasiennes nous offrent un "laboratoire" de l'évolution des espaces domestiques. En effet, les dates échelonnées de la sédentarisation (des années cinquante jusqu'à nos jours) et donc l'historique de la construction des maisons sont l'occasion de repérer certaines continuités. L'habitation, dans le Sud tunisien, comme partout au Maghreb, est toujours travaillée par le temps. Aussi, la date d'installation est-elle déterminante de sa forme contemporaine avec la fortune économique et démographique de la famille. A travers les différentes évolutions de la maison se révèle la structure générales des espaces domestiques de l'habitation bédouine (1). Mais cela ne nous éclaire pas sur les usages

---

[26]Quelques éléments présentés dans ce chapitre dans un but de comparaison et qui concernent les espaces domestiques dans un quartier de Tunis, ainsi que quelques éléments généraux, doivent faire l'objet d'une publication dans les *Cahiers de L'IREMAM.*

[27]C'est encore à G. Perec que je soutire cette citation, que ceux qui les lisent depuis 20 ans me pardonnent et reconnaissent avec moi que leur pertinence heuristique ne souffre pas de la répétition. 1974, op. cit.

[28]J.C. Depaule, 1987, "Un objet technique dans l'espace domestique", in *Espaces maghrébins, pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, p. 111

des espaces domestiques et sur le rôle qu'y jouent les objets techniques. Aussi, en se promenant dans la maison, en glissant de pièce en pièce, en repérant le rôle des objets techniques dans la structuration des espaces, c'est à une tentative de lecture des pratiques développées par les habitants dans le cadre des changements qui affectent leur société que j'invite. Ces pratiques, en fin de compte, constituent, là comme ailleurs, un effort pour maîtriser son environnement, pour conquérir son espace et son temps (2).

1 Structure de l'habitation bédouine

La tente

La tente constituée de bandes de laine et de poils de chameau (*flîj*) constituait du temps du nomadisme l'habitation des Awlâd Abîd bédouins. Quelques unes de ces tentes sont encore visibles çà et là dans la steppe du Jérid, notamment aux alentours des palmeraies de Chemsa et de Nefleyat à quelques kilomètres de Tozeur. L'organisation de l'espace dans la tente a été suffisamment décrite pour qu'il soit inutile d'y revenir longuement[29]. La tente (cf. infra, Fig.30) proprement dite est prolongée par une haie de jérid qui s'avance de quelques mètres et à laquelle a été annexée une cabane servant de remise et parfois, un espace désigné comme la "cuisine" où l'on trouve le réchaud à gaz). L'espace est divisé en deux parties séparées par un mobilier sommaire comme un coffre de bois par exemple et des nattes fixées à claire-voie. Ces espaces sont polyvalents et leurs fonctions varient selon les circonstances, la tente pouvant même abriter les chèvres et les moutons lors de grandes pluies. Ils sont alors parqués dans l'une des deux parties, les hommes étant regroupés dans l'autre et les femmes s'installant la journée dans une tente voisine. Le soir venu, le couple occupe une moitié de la tente, parfois un sommier a remplacé la natte ou le matelas disposé à même le sol, les enfants dorment de l'autre côté, les filles pouvant partager la "chambre" de leurs parents.

Le principe général qui associe "la femme et l'ombre" et "l'homme et la lumière" traverse l'ensemble du Maghreb et n'est pas remis en cause par la nouvelle organisation des espaces domestiques. En effet, "la division sexuelle du travail à l'intérieur de la famille est (...)

---

[29]Notamment Dominique Casajus, 1987, *La tente dans la Solitude, La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge University Press, Eds de la maison des sciences de l'homme, 363 p.
et Sophie Caratini, 1989, *Les Rgaybât (1619-1934), Vol. 2, Territoire et société* , L'Harmattan, p. 106-122, "L'unité domestique : La tente".

nettement marquée tant au niveau de la répartition des tâches qu'à celui de la répartition des espaces au cours de la journée. L'homme se charge de la production et de l'échange : il vit dans la lumière, souvent loin de l'espace domestique. La femme s'occupe essentiellement des activités de consommation et de l'éducation des jeunes enfants, elle vit dans l'ombre ou à proximité de la tente"[30]. Parfois, une maison réduite au début à un simple quadrilatère s'élève à l'emplacement même de la tente. Mais le plus souvent, elle apparaît dans une zone d'urbanisation groupée, à proximité de la ville et/ou de la palmeraie. Pendant quelque temps la tente restera montée dans la cour, puis elle sera repliée et finalement, dans bien des cas, vendue. Dans le Nefzaoua des parcours, cet espace ouvert des nomades dans lequel les implantations de ville se sont multipliées depuis un siècle, les tentes sont parfois présentes dans la cour des maisons. Elles offrent un abri agréable l'hiver et au printemps, saison qui voit quelques éleveurs gagner le désert en famille le temps des vacances scolaires.

Un modèle évolutif prégnant

Du tas de pierre déposé sur une terre presque toujours appropriée à la clôture totale de d'une vaste habitation destinée aux hommes et aux animaux, toutes les situations existent qui permettent de mettre en lumière les étapes de la construction. On peut en dégager une structuration qui au-delà des spécificités fonctionnelles de la maison bédouine renvoie à un modèle généralisé au Maghreb. Ce sont au départ, quelques moellons de pierre issus des carrières de Degache[31] qui viennent marquer l'appropriation du terrain, quand on n'y était pas déjà installé, vivant alors sous la tente. Cette première étape annonce l'édification prochaine d'une pièce d'habitation (*dâr*) de forme rectangulaire autour de laquelle peu à peu s'élèvera un mur d'enceinte finissant par couvrir tout l'espace du *huch* familial. On connaît bien dans les zones de sédentarisation du Sahara septentrional, ces plans qui reproduisent l'organisation domestique du campement[32]. A la place de la tente s'élève une *dâr* prolongée sur ces côtés par deux haies semi-circulaires ou droites en branchage.

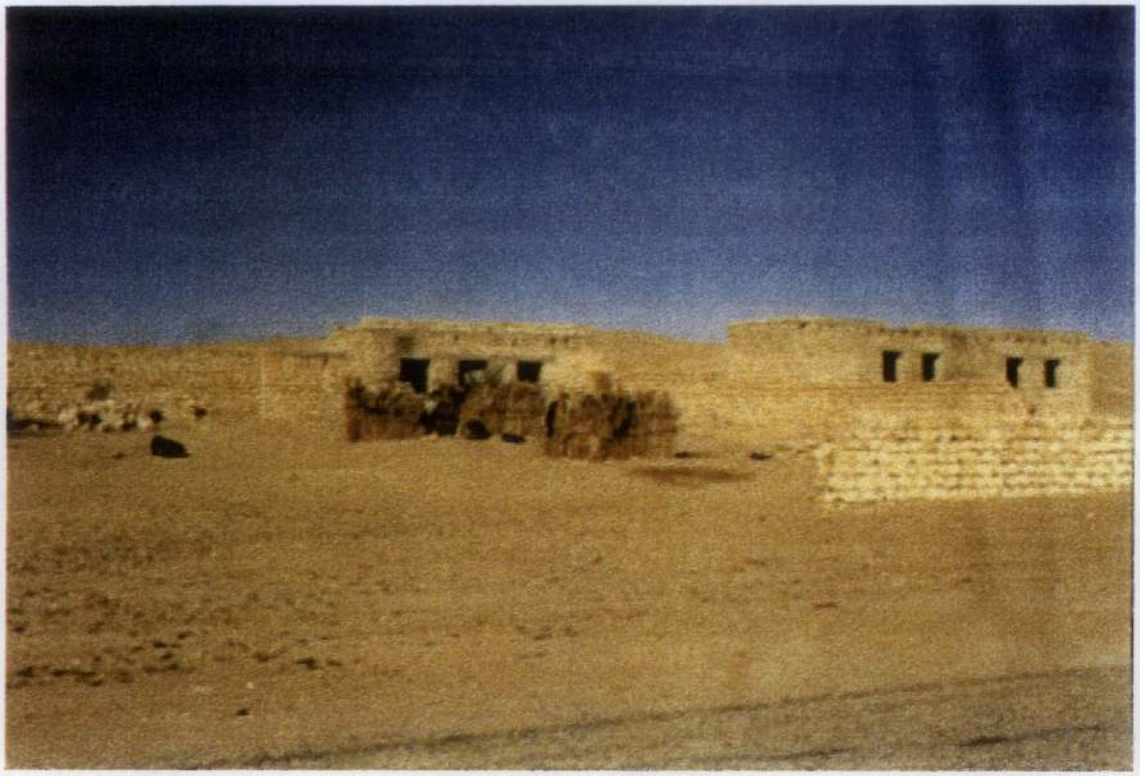
---

[30] S. Caratini, 1989, op. cit., p. 107

[31] La brique est également utilisée comme matériau de construction, notamment là où il n'y a pas de carrière proche.

[32] cf. Madeleine Rouvillois-Brigol, 1975, *Le pays de Ouargla (Sahara algérien), variations et organisation d'un espace rural en milieu désertique*, Publications du département de géographie de l'Université de la Sorbonne, 389 p.

Fig.12 - Planche photographique : Habitations de Bédouins sédentarisés à Dghoumes au Jérid
Sur la photo d'en haut, on remarque les matériaux déposés sur le sol en attente de la construction, c'est le premiers temps de l'appropriation. La deuxième photo représente un houch dont le mur d'enceinte n'est pas achevé. Des zribas pour les animaux sont placées devant la pièce d'habitation. Un palmier élément décoratif et de confort a été planté.



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

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

La première construction est donc cette pièce rectangulaire appelée *dâr*. Elle est divisée en deux pièces communicantes, celle qui est dépourvue d'ouverture sur l'extérieur étant appelée *maqsûra*. L'enceinte est construite, quand cela est possible en plaçant l'ouverture en face de l'entrée de la première pièce d'habitation. Les ouvertures sont situées ainsi sur une même ligne (cas des villages en ligne) et généralement dirigées vers la *guibla*, La Mekke comme c'était déjà le cas pour l'ouverture de la tente. Puis une pièce servant de cuisine et une salle d'eau un wc à la turque et éventuellement une douche sont installés à gauche ou à droite de l'entrée de la cour. Ce sont donc les pièces les plus proches de l'extérieur. Ce sont aussi des endroits de souillure souvent conçus ensemble et dont la disposition traduit une hiérarchisation spatiale de la maison. On constate ainsi un mouvement du devant vers l'arrière de la maison correspondant à une mise en ordre du sale. "Le déchet porte sur lui la marque le signe du désordre possible et demande à être maîtrisé"[33]. Les lieux où il est produit sont les plus proches de l'extérieur.

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

Les pièces d'habitation s'agglomèrent à la première *dâr*. Il arrive aussi qu'une nouvelle

---

[33]Michel Jolé, 1989, "Le déchet ou l'autre coté de la limite", *Monde arabe, Maghreb Machrek*, 123, 207-215 (Espaces et sociétés du Monde arabe)

dâr soit construite en face de la première, à une distance de cinquante mètres environ. L'espace entre les deux dâr est entièrement domestique. On fera donc un écart pour ne pas déranger l'intimité familiale. Dans le cas du Sud Nefzaoua, Le Fonds National de Solidarité (le 26 26) a financé la construction dans certaines maisons de WC en brique rouge. Ces édifices se sont donc dressés à quelques mètres des pièces, dans le sable fournissant ainsi un bornage visible à l'ensemble domestique. Bornage qui existait bien auparavant bien qu'il ne soit pas matérialisé. En témoigne toute l'aptitude que les habitants déploient pour circuler entre ces unités spatio-familiales sans en violer l'intimité, suivant un trajet un peu labyrinthique dont la logique peut échapper à l'observateur non initié. Les unités familiales sont dans ce cas assez dispersées et les frontières peu marquées matériellement. Quand les familles de deux frères sont devenus trop importantes, ce qui entraîne un passage considérable entre les deux *dâr*-s familiales et que, surtout, les enfants ayant grandi, il est plus sûr d'éloigner les cousins et les cousines, un mur est érigé entre les deux habitations alors divisées en deux houchs.

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

Structuration des espaces domestiques

La structuration des espaces domestiques dans les campagnes maghrébines est "atomisée en "biout" (Dyâr dans le Sud tunisien), c'est-à-dire en chambres qui peuvent accueillir chacune une famille conjugale", à l'opposé du "champ (qui) reste une propriété qui ne

se laisse pas entamer par la division"[34]. Cette description de Mohamed Boughali datant des années 1970 mérite aujourd'hui d'être réactualisée.

Le houch rural connaît d'une façon plus nuancée l'évolution du modèle de la *dâr °arbî* que Xavier Thyssen analyse comme "le passage dans la structuration de l'espace d'un principe collectif et communautaire à un principe individuel et cloisonneur"[35].

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

L'espace devant les maisons est approprié, un tronc de palmiers, un tas de sable un peu surélevé, parfois ratissé quotidiennement sur lequel s'installent les anciens, les plus jeunes, ici comme partout au Maghreb, se tenant en groupe compact au coin des rues, jouant aux cartes, faisant du feu l'hiver, sont autant de marqueurs de l'existence d'une sociabilité de voisinage.

Ce n'est que lorsqu'ils se marient que les fils privatisent des espaces du *hûch* familial, en isolant une partie qu'ils cloisonnent et aménagent, ou, s'il en ont la possibilité, en construisant une maison attenante à la demeure familiale tandis que les filles quittent le domicile parental pour suivre leur mari. Ils dérogent ainsi de plus en plus régulièrement à la règle qui était d'emménager dans une des pièces du *hûch* qui leur était dévolue au mariage. La volonté de distanciation se joue plus dans les nouvelles pratiques de l'espace domestique que par une rupture totale[36].

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

---

[34]Mohamed Boughali, 1988, *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca, Afrique Orient, (Anthropos, 1974), p. 84

[35]Xavier Thyssen, 1983, *Des manières d'habiter dans le Sahel tunisien*, CNRS, p. 95

[36]Celle-ci existe quand la décohabitation est rendue nécessaire par un manque de place.

Les préparations alimentaires se font dans chaque houch et ne sont effectuées en commun qu' à certaines occasions. Si les moyens ne manquent pas, chaque chef de familles égorge un mouton pour la fête de l'Aïd ; ce qui n'empêche pas les multiples sociabilités au sein de l'unité familiale, comme à l'extérieur du fait des nombreuses visites que se rendent les uns et les autres à cette occasion.

Les pièces sont peu spécialisées dans les houchs des personnes des premières générations de sédentarisés. On lui prêtera éventuellement le nom de celui qui a coutume d'y dormir : *dâr al-haj*, ou *dâr fulân* (Cf. supra, Figure 10). Généralement, le fonctionnement de l'espace est communautaire et un double principe de séparation sexuel et générationnel le structure dans son fonctionnement. Les jeunes fils et leurs hôtes occupent une dâr réservée à leur sociabilité. Les anciens seront plutôt dehors, dans la *rmîla* tandis que les femmes demeurent dans les espaces leur étant réservés comme la cuisine, le foyer situé dans la cour ou bien la pièce des filles. Mais pour les nouvelles générations, la notion d'intimité acquiert un caractère plus déterminant pour la structuration de ses espaces.

Cette pluri-fonctionnalité domestique montre qu'au sein des maisons des anciennes générations, l'espace n'a pas connu l'évolution, typique des quartiers urbains, de la spécialisation accrue des pièces avec l'apparition d'un *bayt an-nûm*, *bayt qa°ad*, etc.

Cependant certaines pièces au rôle bien défini apparaissent témoignant des changements dans les espaces domestiques, ce sont la cuisine (*cujîna*, *matbakh* est parfois employé) et la salle d'eau appelée *mathara* à al-Fawar (nom très classique construit sur la racine,*tahara*, qui connote la pureté et qui est employé pour désigner une des chambres du hammam), *bayt banû* qui est plus urbain lorsque l'on trouve une baignoire dans les villas de RAS. Généralement on désigne simplement l'endroit par sa fonction, *twalât* (toilettes) et *dûch* (douche, le verbe dawwich/yadawwich sanctionnant cette nouvelle pratique du corps).

L'Europe occidentale a connu au XVIIIème siècle une telle évolution. Elle s'est traduite dans le langage par l'ajout d'un spécificatif aux noms génériques désignant de façon uniforme les différentes pièces de l'habitation , salle à manger ou chambre à coucher par exemple. Cet

évolution du langage témoignait d'un changement dans les manières d'habiter[37]. Une semblable évolution est déjà consommée dans la Tunisie urbaine et inégalement répartie dans les habitations bédouines. Les modèles d'habiter sont très variables selon les générations et l'âge des occupants du houch est déterminant. Dès la deuxième génération, une sensible tendance se dessine vers l'adoption de modèles plus urbains d'habiter dans lesquels les pièces reçoivent une attribution fixe.

2 Espaces domestiques

Les objets techniques dans la maison

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

La parabole mériterait à elle seule une étude détaillée. L'engouement qu'elle suscite, la croissance spectaculaire du nombre de ménages équipés (que j'ai repérée empiriquement sans avoir sur le phénomène de données fiables car beaucoup, issues de la contrebande, ne sont pas déclarées et sont invisibles puisque placées dans la cour des maisons) justifieraient l'application d'une analyse étayée sur des observations poussées. Sans avoir adopté cette démarche puisque mon objet est de saisir des tendances plus variées, j'ai cherché à apprécier la signification du phénomène à partir, tout de même, de mon expérience de quelques années de terrain.

La diffusion des paraboles est importante depuis une dizaine d'années. Il faut distinguer deux niveaux dans l'analyse (rapide) des pratiques culturelles autour de cet instrument. Tout d'abord, les phénomènes d'appropriation dans un fonctionnement local de la technique nous

[37]Je subtilise à J.C. Depaule ce résumé d'une des thèses de Philippe Ariès dans *L'histoire de la vie privée*. 1995, op. cit., p. 52

renseignent sur les éventuelles spécificités de la formation sociale dans laquelle cette technique s'insère. Puis, il est nécessaire, de saisir les aspects plus symboliques de cette insertion dans les flux culturels internationaux. Ces deux aspects sont liés dans la réalité puisque la télévision est à "l'entrecroisement des dimensions techniques et symboliques"[38].

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

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

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

Les messages qu'il véhicule permettent une insertion dans le monde en même temps que sa reformulation dans le local à travers les commentaires, la compréhension que l'on en a ou encore les récits que suscitent les programmes. Sans surestimer cette plongée dans le monde,

---

[38]Mons, 1992, *La métaphore sociale, Image, territoire et communication*, Paris, PUF, p. 157 (Sociologie d'aujourd'hui)

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

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

Du point de vue de sa position dans la maison, la télévision revêt la même importance en tant qu'objet de prestige, ludique, apportant à la pièce où sont reçus les hôtes un supplément de valeur à Tunis comme à Tozeur. Espace central, lieu de sociabilité et de réception des hôtes, la pièce de la télévision est celle dans laquelle le plus grand effort de décoration intérieure est fourni. Elle est le lieu principal d'une expression esthétique dans l'habitation. Les bibelots et objets divers (poteries, éléments de vaisselle, photos et illustrations, notamment sourates du Coran) marquent cet espace et servent sa valeur symbolique. Aussi la présence de la télévision, objet de prestige, est-elle obligatoire. Dans les cas où la famille dispose de plus d'un poste,

c'est le plus moderne qui sera placé dans cette pièce, contribuant à sa spécification comme espace noble et comme espace de sociabilité. La présence d'une télévision est ressentie comme nécessaire, elle a acquis un caractère d'évidence que lui confère sa place centrale dans l'espace et dans les pratiques.

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

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

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

L'ensemble des (rares) objets techniques ont cette fonction latente de démonstration sociale qui se superpose à leur fonction manifeste. La cuisinière et le frigo ainsi que l'évier et la paillasse permettent de spécialiser une pièce, la cuisine qui se résumait sous la tente au foyer sur lequel se faisait la cuisson des aliments. Mais cette intégration d'une pièce résumant à elle seule l'ensemble de ce qui se rapporte à la nourriture se fait selon un fonctionnement local. La préparation peut ainsi être effectuée ailleurs que dans cette pièce, par exemple sur un foyer situé dans la cour, ou sur un brasero (*kanûn*) qui conserve comme dans les maisons tunisoises populaires le rôle central de cuisson du thé. Mais, le plus grand décalage concerne les attitudes corporelles que supposent les diverses installations.

Organisation des espaces domestiques et techniques du corps

Les attitudes corporelles, la façon dont on meut son corps dans l'espace font l'objet d'une socialisation dès le plus jeune âge. Marcel Mauss le soulignait en pionnier dans un court essai sur les techniques du corps[39]. Tout, dans les espaces domestiques, porte la marque de cette socialisation des habitudes corporelles et des manières de se tenir. Dans un article célèbre pour tous ceux qui s'intéressent à une anthropologie de l'espace, Colette Petonnet a décrit avec beaucoup de finesse le rapport entre les espaces dans l'habitation et les activités gestuelles qui s'y déroulent[40].

On retrouve dans la maison bédouine de première génération du Sud tunisien l'ensemble des traits décrits par C. Petonnet, ainsi que dans bien des habitations urbaines organisées sur le modèle de la *dâr °arbî* (il s'agit du modèle consistant à répartir des pièces d'habitation autour d'un espace central, cour ou patio. Le mobilier, adapté à une position à même le sol, entoure la pièce, l'espace central restant vide). Cependant, certaines habitudes peuvent évoluer vers des manières plus occidentales de se tenir. Il s'agit principalement du relèvement d'activités

---

[39]Marcel Mauss, 1985, *Sociologie et anthropologie*, PUF, p. 365-386 (Quadrige)

[40]Colette Petonnet, 1972, "Espace, distance et dimension dans une société musulmane, A propos du bidonville marocain de Douar Doum à Rabat", *L'Homme*, 2, 47-84.

anciennement effectuées à même le sol. "La technique industrielle invente constamment des moyens de relever les objets à hauteur de l'acteur ou de prolonger son bras par des instruments qui lui évitent de se baisser".[41] Ainsi, l'apparition des paillasses dans les cuisines, au Maroc, mais aussi en Tunisie entraîne une position verticale du corps. Position cependant rarement adoptée par les femmes bédouines qui lui préfèrent celle assise, jambes tendues devant elles avec parfois une jambe repliée.

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

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

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

Les *chleka*, (claquettes) chaussures légères que l'on met et quitte en un clin d'œil doivent leur succès à leur adaptabilité au mode d'habiter "traditionnel"[42]. En effet, il est connu que dans les maisons arabes, on se déchausse dans les pièces d'habitation et on enfilera une

---

[41] *Ibidem*, p. 58

[42] Je l'emploie au sens de commun et disposant d'une certaine historicité. Je suis conscient ici du fait que l'emploie de ce terme commode évite de se poser des questions plus précises sur la diffusion et sur sa datation. On parle souvent de "traditionnel" pour éviter d'avoir à faire l'effort de dater (Cf., infra, ch. 13).

paire de claquettes lorsqu'on circulera à l'extérieur, dans la cour ou dans les pièces non habitables (salle d'eau, cuisine).

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

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

Si en ville l'eau est purificatrice, au Sahara, c'est le soleil qui a cette vertu. Il est donc important que les matelas et les couvertures qui sont rarement lavés, y soient régulièrement

exposés. De même, le sable peut être utilisé en remplacement de l'eau pour la toilette quand les circonstances l'imposent, lors d'une sortie au désert par exemple.

Malgré quelques nuances spécifiques aux bédouins comme la position *rukba u nas* ou l'importance accordée à la purification des effets par le soleil, le rapport intime à l'espace observé dans un quartier de Tunis ou à la périphérie de Tozeur est très semblable à celui étudié par Colette Petonnet, il y a presque trente ans, y compris lorsqu'un nouveau modèle architectural a été adopté. C. Petonnet rapproche les postures des femmes marocaines des attitudes de la prière. Le pli du corps en angle droit que l'on remarque quand la femme est assise, les jambes perpendiculaires au tronc se retrouve dans la prière. "Ainsi, les gestes les plus humbles sont-ils tous inconsciemment religieux" conclut l'auteur. Avec un méfiance prononcée pour les grandes explications générales appliquées à des phénomènes singuliers, je noterais simplement cette continuité gestuelle entre la prière et les mouvements domestiques de la femme qui semble traverser l'ensemble du Maghreb et probablement du monde arabe.

Hospitalités

Je ne peux clore ce chapitre sur les espaces domestiques sans faire référence à la célèbre hospitalité arabe, manière de finir cette visite domestique par le début, l'invitation à entrer. La façon dont elle est accordée témoigne d'une plus ou moins grande intégration du modèle oasien-citadin par les bédouins. En effet, l'hospitalité bédouine comprend l'accueil dans la maison, alors que dans les anciens quartiers de Tozeur, il est plutôt rare d'y pénétrer. Le lieu de l'hospitalité est, dans ce cas, le jardin dans l'oasis où l'on invité l'hôte (*dhîf*) selon les cas à consommer fruit frais (figues, abricots) ou/et *lagmi* fermenté (alcool de palme) au cours d'après midi ou soirées (parfois épicuriennes) selon la saison. Peut-être faut-il voir dans ces formes différentes de l'hospitalité une plus grande attraction des sociabilités oasiennes contemporaines par les espaces publics et , conséquemment, un cloisonnement encore plus grand du domaine domestique.

En effet, c'est seulement en certaines occasions exceptionnelles où dans des contextes bien précis que l'étranger est admis dans la maison d'un Jridi, comme une *hadhra*, un mariage une circoncision ou encore l'existence d'un relation particulière. Cette fermeture de l'espace domestique est adoptée par les personnes d'origine bédouine des jeunes générations. Après le mariage, l'intérieur de la maison (généralement de type villa et non plus houch) devient, en effet, le sanctuaire de l'intimité du couple et un espace familial à dominante féminine.

Dans les maisons bédouines un peu plus anciennes, l'hospitalité est graduée. L'hôte venu de loin, le proche seront invités à entrer tandis que les amis de passage resteront à l'extérieur devant la maison et l'on portera du thé. "L'espace sert à qualifier les relations sociales", mais la réciproque est également vraie, l'hôte (*dhîf*) en révèle les hiérarchies, "les relations sociales servent à qualifier l'espace"[43]. Si c'est l'heure du repas on annonce le nombre de personnes et le plat commun en sera d'autant plus augmenté en nourriture. Aussi celui-ci est-il souvent très économique, constitué d'un ragoût (*marga*) le midi que l'on mange avec beaucoup de pain parfois devant la maison, sous la *sgifa* ou bien dans l'une des *dâr* selon la société en présence.

L'hospitalité instaure une relation de domination ainsi que Paul Rabinow en fit la constatation au Maroc. L'invité "comblé" de soins et de nourriture reconnaît le pouvoir de son hôte. Il fait acte de soumission en se mettant dans cette position. Dans une société égalitariste, constate le même chercheur plus loin, on fait des sacrifices et on s'impose des privations pour rendre l'hospitalité. Ce faisant, on réaffirme son droit à l'indépendance[44]. L'hospitalité a à voir avec une "économie de la violence" ; "elle s'apparente (...) à une diplomatie qui engage un double système de représentation, représentation de soi, par laquelle est affirmée la reconnaissance réciproque ; représentation du groupe d'appartenance, délégation qui investit l'individu de sa responsabilité collective"[45]. Elle met en jeu un fonctionnement de don - contre don qui ne doit pas être apparent sous risque de rompre la nécessité de gratuité de l'acte d'hospitalité. Aussi, le cadeau qui est amené est-il pris sans plus de cérémonie et disparaît-il

---

[43]Jean-Charles Depaule,1997, "Seigneur, prisonnier et poète", *Communications*, 65, 21-34

[44]P. Rabinow, 1988, op. cit., p. 54

[45]Jean Hannoyer, 1989, "L'hospitalité, économie de la violence", *Monde arabe, Maghreb Machrek*, 123, 226 - 240 (Espaces et sociétés du monde arabe).

dans une autre pièce, un meuble quelconque sans qu'il n'y ait aucune effusion. Car certainement ne faut-il pas insister sur le contre don qui remet en question la noblesse de l'acte d'hospitalité (*al-karâma*), comme on ne peut refuser cette relativisation de la domination qu'entraîne l'hospitalité en n'acceptant rien de l'hôte (*dhîf*).

La pièce de réception la plus prestigieuse réservée pour les grandes occasions dans les villes, le *bayt sûrî* [46]de Tunis par exemple est très rare en milieu bédouin et on trouve cette pièce chez les plus urbanisés qui intègrent ce lieu dans leur villa. Dans les houchs, la pièce de réception est invariablement celle où se trouve la télévision. Elle le centre des activités de sociabilité de la maison et le poste constitue l'indice de sa position supérieure dans la hiérarchie des espaces domestiques.

Il est rare que dans les maisons bédouines du Sud tunisien, l'hospitalité prenne l'aspect extrêmement cérémonieux qu'on lui connaît ailleurs. Bien au contraire, elle se déroule la plupart du temps sur un mode très prosaïque, les hôtes ne se gênant pas, par exemple, pour refuser un surplus de nourriture ou une deuxième tasse de thé, ce qui ailleurs (dans le Caire populaire par exemple) pourrait être inconvenant. C'est là, me semble-t-il, le signe d'une certaine transformation des valeurs. En effet, on estime bien souvent qu'il est inutile de forcer quelqu'un à consommer ce qui lui est offert, l'important étant que la personne se sente bien. On assiste là à une individualisation (relative et partielle) des rites présidant à l'hospitalité qui intégraient jusqu'à l'avènement d'une certaine individuation (aspects psychologiques de l'individualisation comme phénomène social) le respect de normes collectives.

Ces rééquilibrages entre l'individuel et le collectif traversent tous les champs du social. Ils transparaissent ainsi dans les pratiques et les représentations qui s'attachent à la terre et au territoire. Ces "histoires de terres" nous livrent un autre aspect de la relation à l'espace des Awlâd Sîdî Abîd et, partant, le sens des constructions identitaires communautaires.

---

[46]L'adjectif "sûrî" signifie en Tunisie non pas syrien mais français. Le "bayt sûrî" est ainsi la pièce qui s'inspire dans son ameublement d'un modèle "français" ou, plus généralement, "occidental".

III - Histoires de terres

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

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

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

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

---

[1]Sophie Caratini, 1989, op.cit., p. 249

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

Deux événements récents nous permettent d'introduire l'analyse : décembre 1997, de cent à quelques centaines membres des Awlâd Sîdî Abîd, selon les sources, se rendent sur le projet dit al-Udiya 2 dans la steppe du Jérid, à quelques kilomètres de Chebika, transportés par des voitures à plateaux. Ils bloquent les travaux en cours de réalisation d'un projet intégré, palmiers plus maisons, refusant de bouger tant qu'ils n'auront pas été entendus. Des négociations avec le gouverneur sont ouvertes et bientôt les manifestants se retirent.

Mars 1998, à une centaine de kilomètres de là, au Sud du Chott al-Jérid, se tient sous un fort vent de sable une curieuse réunion en plein air, aux abords d'un bosquet de vieux palmiers émergeant d'un massif de dunes de sable (*zîra*). Le juge du tribunal de Gabès recueille les dépositions des témoins de deux groupes lignagers (les Chbib des Sabria et les Jrarda des Ghrib) qui se disputent la propriété de cette *zira*. Quelques années plus tôt, la tentative d'enclore les terres en litige par l'un des deux groupes avait mis le feu aux poudres et les membres des deux partis s'étaient violemment affrontés.

Un conflit avec l'Etat d'un côté, une rivalité entre deux lignages de l'autre, mais toujours demeure la question foncière, véritable casse-tête de la gestion administrative d'un territoire national dont certaines parties étaient et, pour quelques franges, sont encore considérées par les Bédouins comme faisant partie du "territoire" de la tribu. Ils revendiquent ainsi une participation dans la gestion de ces terres et demandent à en disposer seuls à l'exclusion des autres populations de la région (groupes tribaux ou oasiens).

Aux enjeux matériels des problèmes fonciers du Sud tunisien, auxquels ne sont pas étrangers les nombreux projets phœnicicoles installés sur les anciens terrains de parcours, s'ajoutent des dimensions plus symboliques qui font jouer l'appartenance au groupe communautaire. Dans le monde contemporain, promoteur de modèles d'identification plus variés, le rapport à la terre est l'occasion d'une mise en avant du groupe tribal et de l'identité qu'il véhicule, il est le moment d'un "saisissement communautaire". En fin de compte, alors que l'identité de la *qabîla* s'enracine prioritairement dans le temps par la prédominance du système généalogique de référence à l'ancêtre éponyme, celle-ci a besoin d'espace pour exister car c'est autour de cette matérialité, dans la tension quotidienne du territoire, que s'unissent des

hommes réunis par le même mode d'appropiation de la nature. Aussi, le mobile de la fusion conduisant à la formation du groupe tribal s'enracine-t-il dans l'espace. La sanction symbolique en est l'entrée de l'idéologie du sang, garante du lien social et de ses solidarités, la *°açabiyya* khaldunienne que l'on appelle en Tunisie *°arûchiyya* , construit à partir du terme, également local, de arch.

Bien entendu tout ne se réduit pas à ce modèle. L'alliance, la parenté élective où "l'amnésie généalogique" sont aussi affaires de prestige, d'échange et/ou honneur. Mais dans le cas des groupes Awlâd Sîdî Abîd qui nomadisaient encore récemment, il semble bien que l'enjeu principal des captations lignagères au cours de l'histoire réside dans le contrôle de la terre dont l'exploitation assurait, jusqu'à il y a peu, la majeure partie des maigres ressources.

Pour envisager tous les enseignements de ces "histoires de terre", je vais procéder par étapes, partant de l'extérieur, des pouvoirs centraux et des pressions pour arriver à l'intérieur de la *qabîla* et de son fonctionnement. En effet, le rapport à la terre constitue une entrée pertinente pour l'étude de la structuration du groupe tribal et de ses diverses définitions morphologiques qui se ramifient jusqu'aux "passions généalogiques" individuelles.

Ces dernières poches de "terres collectives", encadrées par une législation stricte bien qu'évoluant au gré des humeurs gouvernementales sont les résidus d'une histoire foncière à travers laquelle se joue la mise en place d'un pouvoir central au détriment des autonomies locales[3] (7). Mais il faut se garder de ne voir dans les évolutions contemporaines de ces terres et de leurs anciens occupants uniquement la déliquescence d'un système ancien d'occupation de l'espace. En effet, là encore, les produits du passé sont réinvestis par les enjeux du contemporain et le "saisissement communautaire" qui entoure les événements récents au Jérid ne se réduit pas une seule signification (8). Enfin, la vision administrative de la morphologie de la tribu qui apparaît dans la gestion de la question foncière tend à fixer une réalité fluctuante que les bédouins eux-mêmes ont du mal à circonscrire. Ce n'est pas faute d'essayer à tous les niveaux, y compris à celui des individus qui font montre dans leurs quêtes identitaires de véritables "passions généalogiques" (9).

---

[3]Je fais référence ici un thème cher à Abdelhamid Hénia qui le développe dans le cadre du programme de recherche qu'il conduit sur "villes et territoires au Maghreb".

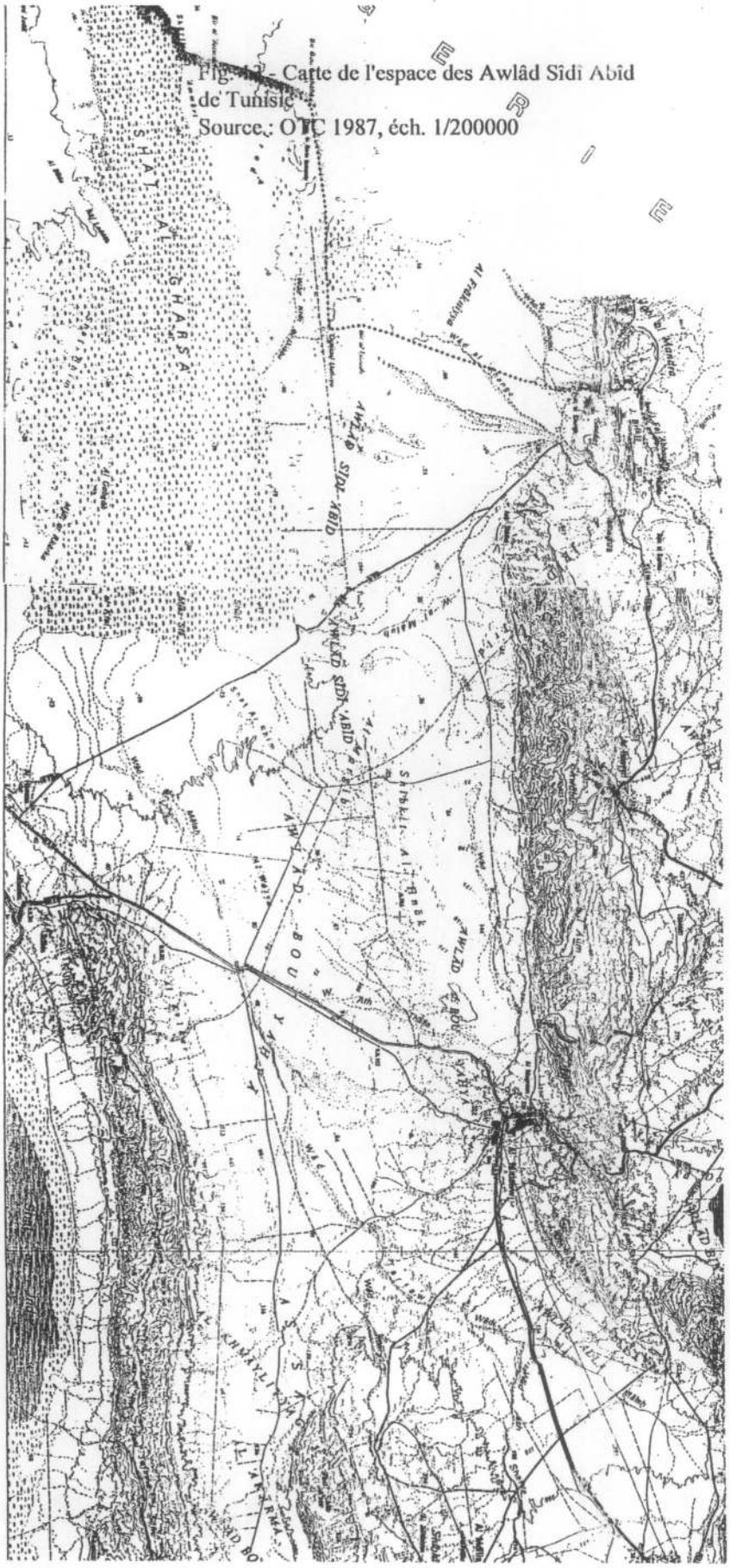


Fig. 13 - Carte de l'espace des Awlâd Sîdî Abîd
de Tunisie
Source : OTC 1987, éch. 1/200000

7 - L'Etat contre la qabila - L'extension de la souveraineté nationale au détriment des autonomies locales

La terre collective résulte d'un processus d'appauvrissement du territoire tribal entamé depuis déjà quelques siècles dont l'évolution récente se concentre dans le travail législatif sur le statut des "terres de tribu" (1). L'observation d'un cas concret relativise cependant la portée des constructions juridiques (2) ; ce qui ne signifie pas qu'elles soient totalement inopérantes puisqu'elles sont appropriées, parmi d'autres registres, par les Bédouins pour les besoins de leurs stratégies foncières (3).

1 Du territoire à la terre collective[4]

Perspective historique

La territorialisation de l'État tunisien qui va croissante depuis le XVIIème siècle entraîne une réduction de l'autonomie des tribus à travers l'intégration de leurs territoires dans un espace national.

Pour les tribus nomades et semi-nomades de l'intérieur et du Sud tunisien, l'arrivée des Ottomans en 1574 et la mise en place progressive d'un État centralisé doté d'une administration performante constituent le début de la perte de leur autonomie par la remise en cause du fonctionnement qui prévalait sous les Hafsides[5]. Le prince cherchait alors à se concilier les tribus sans leur disputer les territoires qu'elles occupaient, passant avec elles des alliances afin

[4]Cette partie doit beaucoup aux discussions menées par le pôle tunisien que j'anime à l'IRMC de Tunis, du groupe de recherche sur les "configurations de l'altérité nomade" initié par Sophie Caratini au laboratoire UBAMA de Tours.

[5]Dynastie qui, depuis Tunis, régna en Ifriqiya entre 1229 et 1574.

qu'elles fournissent une aide militaire, notamment pour le prélèvement des impôts sur les communautés sédentaires et oasiennes lors du passage de la *mhala*.

Cette intégration progressive à l'Etat national, territorialisé, se traduit dans le lexique par l'application à partir du milieu du XIXème siècle du terme de *ra°iyya* (sujet) aux membres des tribus qui étaient auparavant désignés par la référence à leur groupe agnatique Awlad Fulân ou Beni Fulân [6].

L'impôt jusqu'alors collectivement supporté par la tribu devient individuel. En effet, la mise en place de la concurrence des voies maritimes sur les voies caravanières privent dès le XVème siècle le pouvoir et les élites urbaines d'une source importante de revenu. Ces derniers vont alors se tourner vers les terres de l'intérieur afin d'en tirer de nouveaux revenus. L'évolution de l'impôt se traduit dans les termes par l'abandon de la notion de *barda°a* (bât) qui signifiait un impôt collectivement réparti au sein de la tribu, comme le bâṭ répartit la charge sur les animaux[7]. Le doublement de la *mejba* en 1863, dans un contexte de pressions européennes sur le pays acculé à la faillite, accentue de façon définitive, malgré un dernier sursaut lors de jacqueries de 1864, la pression du pouvoir central sur les tribus de l'intérieur par l'intermédiaire d'un système d'imposition d'autant plus lourd que le pays est en faillite et doit supporter le prix d'un endettement massif auprès de ses créditeurs étrangers.

On conçoit dans ce contexte que les thèses attribuant le recul des tribus, la fixation des bédouins et les spoliations de terres exclusivement à la colonisation soient par trop manichéennes[8]. En fait, l'établissement du protectorat et la pression sur les terres qui l'accompagne marqueraient plus une différence d'intensité qu'une nouveauté par rapport à ce qui existait avant et qui a été décrit notamment par l'historien Abdelhamid Hénia dans sa description des stratégies foncières des élites urbaines de Tunis dans les campagnes du pays dès l'époque moderne[9]. Dans ce cadre, les habitants des régions rurales, dont les tribus, ont à subir

---

[6]A. Hénia, 1998, "L'individu de l'état de sujet à l'état de citoyen (*muwât'in*) : cas de la Tunisie à l'époque moderne et contemporaine", contribution au colloque *Individual and society in the mediterranean muslim world*, Fondation European Science, Istamboul, Turkey, 14 p.

[7]*Ibidem*

[8]H. Attia dont j'admire par ailleurs le travail, n'échappe pas dans sa thèse (1977, op. cit.) à cette tentation dans un contexte social et scientifique où cette manière de voir était très répandue.

[9]A. Hénia, 1995, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne*, Thèse de doctorat d'Etat, 1168 p (4 vols.)

la pression foncière des citadins sur leurs terres. Dans les conflits qui ne manquent pas d'éclater, "la preuve orale, refusée par les juristes tunisois aux gens des tribus dans leurs litiges avec les citadins prend force de loi pour trancher des litiges impliquant des citadins entre eux". Quant à la preuve écrite, elle "ne serait appliquée d'une manière stricte que dans le cas où elle est opposée aux non-citadins"[10].

Il est vrai cependant qu'avec le protectorat, cette pression, outre son intensification, s'enfonce davantage dans le pays, s'appliquant aux terres phosphatières des Awlad Bou Haya dans la région de Gafsa comme aux grandes surfaces agricoles de Sbeïtla par exemple dont sont expulsés les Ouled M'hamed. Aussi l'accentuation et le caractère plus systématique de la contrainte foncière à la suite de l'établissement du protectorat plongent-elles les habitants des steppes dans une suite ininterrompue de conflits fonciers provoqués par l'intégration des espaces des hautes steppes dans les projets de la colonisation. Les terres intéressant la planification coloniale sont alors versées au domaine de l'État[11].

Cette recrudescence des opérations foncières dans tout le pays entraîna une floraison de textes juridiques dont le but à peine caché était de légitimer par le droit la colonisation foncière. Les tribus ne sont pas en reste dans ce mouvement, tentant par l'élaboration d'actes notariés, les *hujja*-s de prouver leur possession par les principes de la "longue occupation et de la commune renommée" qui "constituent les fondements essentiels de l'appropriation dans ce cadre rural"[12]. Après l'arrivée des Français, certaines stratégies juridiques ont pu conduire à préférer la jouissance collective et le statut de terres collectives là où les appropriations étaient individuelles de façon à mieux se prémunir contre les spoliations de l'Etat[13]. La vie des terres se développe ainsi de plus en plus dans un registre juridique.

---

10 *Ibidem*, p. 180-181

11 H. Attia, 1977, op. cit., p. 423

12 A. Hénia, 1995, op. cit., p. 148

13 P.R. Baduel, 1984, "L'intégration nationale de pasteurs pré-sahariens (Tunisie)", in *Enjeux sahariens*, CRESM, CNRS, p. 403

Le temps des Français

Le protectorat français installé à la fin du XIXème siècle (1881) est un moment clé de la territorialisation de l'Etat. Une législation est peu à peu édifiée qui dépossède un peu plus les tribus de leur territoire. La notion de "terres collectives" (*arâdhî ichtirâkiyya*) est inventée pour désigner d'un point de vue juridique les espaces communautaires tribaux.

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

Ces constructions juridiques accompagnent, dans tout le Maghreb[14], l'accroissement du domanial (du Domaine de l'Etat), le quadrillage de l'espace par les réseaux de communication, la fixation des frontières, etc. Partout, la construction juridique de la "terre collective" ne compense que très imparfaitement la destruction des territoires. Elle tente de figer des frontières qui évoluaient selon les conditions écologiques et les rapports de force entre les tribus, des

[14]Par exemple, Néjib Bouderbala, 1996, "Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930)", REMMM, 79/80, 143-156

luttes permanentes sanctionnant la compétition sur les terres puisque, de tout temps, le territoire est à conquérir et qu'il ne peut jamais être considéré comme définitif.

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

Dans cette appropriation territoriale s'insèrent des phénomènes d'englobement, de captation et d'agglomération de populations qui se réunissent sous la même appartenance communautaire. De petits groupes pastoraux peuvent être ainsi assimilés dans une appartenance conférant plus de prestige et de sécurité. C'est ce qui s'est certainement produit au Jérid où quelques Sîdî Abîd d'Algérie, par alliance et captation, ont formé un groupe important et relativement puissant.

Le territoire est donc un ensemble complexe. Il ne se réduit pas à l'espace utile une année mais s'étend sur l'ensemble de la zone contrôlée par les différents arouch de la tribu bédouine constituant selon l'expression de P.R. Baduel des "finages lignagers"[15]. Il est nécessaire de disposer d'un espace suffisamment grand pour pouvoir se déplacer entre les endroits recevant la pluie, ceux irrigués par les crues d'oueds et pour bénéficier d'une plus grande diversité de terrain. En effet, les terres exploitées une année ne le seront peut-être pas celle d'après où la pluie sera tombée ailleurs, il faut donc étendre le plus possible la superficie contrôlée. Le territoire est donc la résultante d'un rapport politique local et d'une situation écologique imposant mobilité et diversité des formes d'exploitation de l'environnement. A l'intérieur de cette zone fluctuante d'exclusive, les terres sont distribués selon les rapports de force entre les arouch constitutifs du groupe tribal. A tel où tel endroit, elles font l'objet de compétition avec des arouch d'une confédération voisine, au Jérid et dans la montagne de Tameghza, ce sont les Awlâd Bou Yahya des Hammemas et les Chabbiya de Tozeur.

Politique, social, économique, affectif, le territoire est constitutif de l'identité de la qabila avec laquelle il entretient un rapport dialectique.

---

[15] 1984, op. cit., p. 412-413, "(...) l'espace Beni-Zid fut très ancestralement découpé en finages lignagers qui n'étaient jamais concentrés en une seul zone".

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

Les étapes du travail législatif

Le contenu juridique des législations sur la question des terres collectives a fait l'objet de suffisamment d'analyses pour qu'il soit inutile de revenir dans le détail sur ce point[16]. Un survol de la question suffira à situer les options retenues par les différents législateurs.

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

De fait, la tendance est que jurisprudence et doctrine s'accordent à reconnaître à l'État la propriété des terres collectives dont les tribus n'ont que la jouissance. Cependant une opinion minoritaire tend à reconnaître à ces mêmes tribus le droit à disposer de leurs terres, ce qui revient à leur accorder une pleine propriété. Ainsi Monsieur Dumas qui exerca la charge d'ancien président du tribunal de Tunis déclarait : "Vous avez, devant vous, des milliers d'habitants de la régence embrassant d'une étreinte passionnée ce sol, ce sol tout entier si démesuré qu'il puisse paraître pour cette étreinte, et ils vous supplient, au nom du droit, du droit tel qu'ils le conçoivent, simple, évident, sans arguties et sans sophismes, synonyme de bonne foi et d'honnêteté de déconseiller aux pouvoirs publics toute entreprise qui sous les

[16]Pour une approche juridique, voir par exemple, Louis Housset, 1939, op. cit. ; Hafedh Ben Salah, 1973, op. cit. Habib Attia développe longuement ce thème dans sa thèse, 1977, op. cit. et une synthèse par P. R. Baduel. 1984, op. cit., 400-406

dehors d'une prétendue légalité, ne serait à leurs yeux qu'un abus de la force et une spoliation. Ce sol est à nous : il est notre bien familial, il était à nos aïeux ...". Cette approche est taxée de sentimentale par Housset[17] qui la cite en antithèse des positions majoritaires. Elle ne sera pas retenue par le décret de 1901 qui tranche la question en faveur du prince, les tribus ne disposent que d'un droit de jouissance accordé par Ali Pacha-Bey dont le titre sans équivoque est "possesseur du royaume de Tunis". Ce décret institue la délimitation des terres collectives qui recouvrent les terres de parcours et de culture. De même, la jurisprudence penche en faveur de cette doctrine, le tribunal mixte de Tunis déclarant en 1909 à propos de ces terres que "le prince n'y peut consentir que les concessions précaires de jouissance".

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

Après l'indépendance

La République tunisienne indépendante va légiférer à plusieurs reprises sur les terres collectives (1957, 64, 71, 74), sans remettre en cause fondamentalement les textes antérieurs. Les modalités de distribution vont varier selon les contextes politiques. Ainsi, la loi de 1964, dans un contexte de mise en place d'une économie socialiste prévoit que la mise en valeur des terres collectives ne pourra se faire que dans le cadre de coopératives. L'ambition politique était

[17]L. Housset, 1939, op. cit., p. 13

alors de favoriser un passage de la "vie tribale" à la vie coopérative en s'appuyant sur un système collectif déjà existant.

Cette parenthèse est refermée en 1971. La "melkisation", qui est la transformation en propriété privée de parcelles de terres collectives, est à nouveau à l'ordre du jour[18] et l'intervention administrative dans les conseils de gestion est encore plus intense puisque celle-ci fixe le nombre des membres, confirme leur élection, intervient pour suspendre un des membres, dissoudre le conseil. En bref, "elle est l'influent censeur des actes de l'organe de gestion".

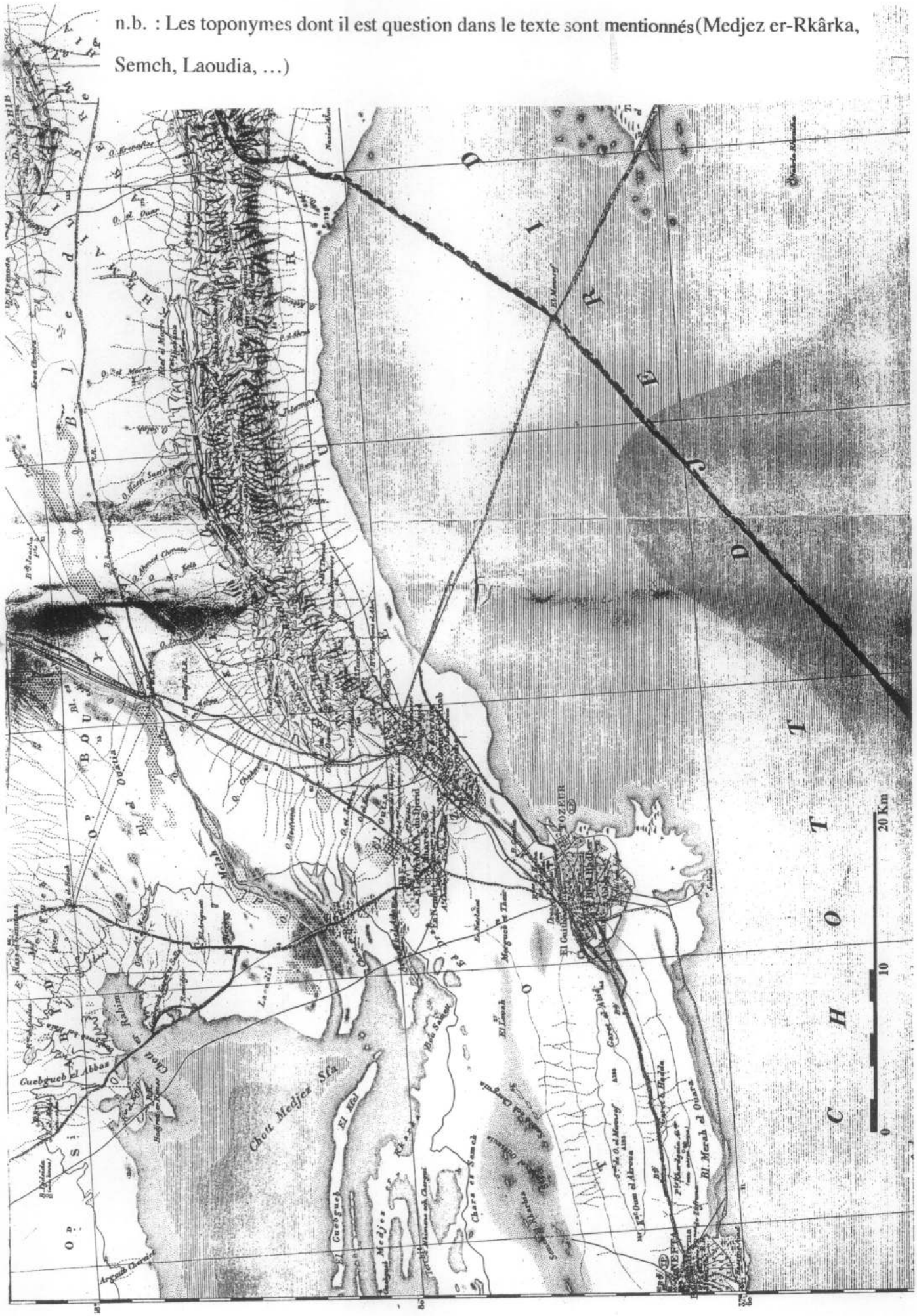
Plusieurs textes vont venir aménager les disposition existantes, sans que ne soit fondamentalement remise en cause l'évolution vers un contrôle croissant de l'Etat et la tendance à la "melkisation". La dernière innovation juridique date de 1988 et prévoit que les terres nues de parcours seront gérées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

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

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

Fig.14 - Carte (Semch) du Sud de la région du Jérid (Source : Carte d'Etat Major dressée par M. Naquard, Lieutenant en 1906)

n.b. : Les toponymes dont il est question dans le texte sont mentionnés (Medjez er-Rkârka, Semch, Laoudia, ...)



2- Une réalité nuancée - Le cas du Jérid

L'ordonnance beylicale de 1912, les attendus

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

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

Mais tout d'abord un document daté du 3 décembre 1912 fait le point sur les 20 années antérieures en matière foncière[19].

Cette ordonnance nous apprend tout d'abord que les terres des bédouins Awlad Abîd dans le Jérid ont été acquises de haute lutte contre deux groupes avec lesquels ils sont en concurrence, les Chabbiya (de Beït Cherifa) et les Awlad Bou Yahya des Hammema.

---

[19]Ordonnance beylicale du 3 décembre 1912 concernant les terres du Jérid, le 24 du mois de Hujja al-Harâm 1330 (source inédite). Je reproduis l'original, en arabe dans les annexes. La traduction a été faite par mes soins avec l'aide de Soumaya Yahayaoui et revue et corrigée en détail par Slim Monastiri.

"Il est exposé à son excellence, le plus glorieux notre seigneur et notre souverain, que sa splendeur et sa noblesse durent toujours[20]*, que les gens de la zaouia de Beït Cherifa*[21] *du jérid ont prétendu que les terres du Sahra situées entre le Jbel Tameghza et le Jérid et morcelées en plusieurs parts appartiennent toutes à leur zaouia et qu'elles n'ont cessé d'être depuis des siècles sous leur gestion et celle de leur ancêtres sans contestation.*

Il faut noter ici que la région du Jérid dans ce texte se réduit aux chapelets d'oasis et n'inclut pas les terres entre le Jbel Tameghza et le Jérid précisément. Ce fait confirme que l'identité historique jridie ne s'étend absolument pas aux steppes environnantes et se restreint aux palmeraies qui constituent de ce point de vue des mondes clos et fermés aux Bédouins.

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

"Mais il y a vingt ans[22]*, le groupe*[23] *des Awlâd Sîdî Abîd leur ont contesté une partie de ces terres connues sous le nom de Chemsa en portant l'affaire devant certains des précédents cadhi-s de Tozeur qui jugèrent que la terre revenait aux gens de la zaouia. Les justiciables demandèrent la révision du jugement auprès de son excellence et le Cadhi aujourd'hui décédé, Cheikh Mohamed Tahar En-Neïfer. Lorsque l'affaire est arrivée devant le tribunal de la capitale*[24]*, les contestataires*[25] *ont intégré à leur revendication l'ensemble des terres du Sahra. Après les plaidoiries des parties, son excellence citée précédemment statua que la terre appartenait aux gens de la zaouia et que les Awlâd Sîdî Abîd n'y avaient aucun droit. Les gens de la Zaouia par ailleurs ont affirmé que leurs adversaires les ASA avaient été à l'origine d'un autre conflit auprès du tribunal régional*[26]

---

[20]"dâm 'izzahu wa 'alâhu"

[21]Probablement Chabbiya. Certainement s'agit-il d'une confusion avec Beït Cha°ar, ancien nom du quartier des lignages Chabbiya qui apparaît plus loin dans le texte

[22]Les premières contestations portées devant le juge à propos de ces terres datent donc de 1892

[23] "farîq"

[24]Tunis

[25]"Muchâribûn"

[26]"Al-Majlis al-ifâqî"

de Gafsa avec les Awlâd Yahya[27] *à propos d'une autre parcelle appelée "al-muwwaliya" et "al-dhghînîya". Les ASA ont prétendu que cette terre leur appartenait par voie de donation de la part des ancêtres de ceux de la zaouia. La plainte a été transmise au gouvernement et les gens de la zaouia ont déclaré que la terre du conflit (entre les ASA et les Awlâd bou Yahya) faisait partie de l'ensemble des terres de la zaouia et qu'elles avaient été appropriées*[28] *(par les Bou Yahya). Malgré cela l'ordonnance beylicale a donné raison aux Awlâd Bou Yahya et ceux qui auraient des prétentions sur cette terre devront formuler leurs recours devant la juridiction du Charaâ."*

Le Jérid n'a semble-t-il pas connu la pression foncière qui s'est exercée pendant la colonisation sur les hautes steppes tunisiennes. Aussi, les conflits sur la terre dans le Jérid et dans les parties méridionales de l'actuel gouvernorat de Gafsa (à l'exception notable des zones minières situées dans l'espace communautaire des Hammemas) me semble d'avantage imputable à une économie des relations entre les tribus locales qui se disputent les bonnes terres qu'aux effets d'un resserrement des surfaces exploitables du fait de manœuvres et spoliations coloniales, comme ce fut le cas plus au Nord où empiétements et conflits vont se généraliser. Les bédouins ASA du Jérid ont, quant à eux, tenté d'étendre leurs terres et ils y ont réussi en large partie en usant d'une double stratégie : occupation de fait et procédures juridiques ininterrompues en faisant jouer les relais des Sîdî Abîd à tous les niveaux, jusqu'à Tunis s'il le faut. Seules quelques terres échapperont à leur appétit, Chemsa (noté sur la carte présentée – Fig.14 - plus haut, semch el rharbia, semch el oustania et semch ech charguia, du fait de l'inversion caractéristique du dialecte Jrid entre le sin et le chin, entre Nefta, Tozeur et le chott) qui devient domaniale et Nefleyat qui reste aux Chabbiya qui, lors de la création d'un périmètre irrigué obtiendront la moitié des parcelles.

"Lorsque finalement il a été jugé utile d'édifier un barrage pour le passage d'un des bras de l'oued "fum al-khanga" qui descend du Jbel Tameghza et circule à travers les terres du Sahra précédemment mentionnées, l'ex-Khalifat, Alî Ben Ahmed as-Sâssî qui appartient aux ASA utilisa cette occasion pour passer un accord avec le contrôleur civil de Tozeur. Selon les termes de cet accord, la zone dans laquelle passe le bras dudit Oued jusqu'au

---

[27] Lire Awlâd bou Yahya qui apparaissent par la suite et se distinguent des Awlâd Yahya

[28] "hufiyya hawziha"

lieu-dit "al-Khariou'a" a été cédée par ledit khalifat à ses confrères, les ASA afin qu'ils puissent en exercer la jouissance par les labours. L'opposition des gens de la zaouia n'a pas été retenue malgré les nombreuses requêtes qu'ils avaient présentées.
Quand le gouverneur leur a annoncé que l'Etat avait décidé de former une commission pour résoudre ce conflit, ils (ceux de zaouia) acceptèrent sous une condition et remirent au contrôleur à sa requête les documents et jugements qu'ils avaient en leur possession. Cependant quand la commission se réunit sur le terrain, on empêcha à ceux d'entre eux (ceux de la zaouia) qui connaissent le problème d'accompagner la commission sans causes. Pour cela il est demandé que leur affaire soit instruite avec équité.
Des délibérations de la commission, il ressort que les revendications de ceux de la zaouia basées sur les décisions du Charaâ n'ont pas été appliquées et que celles-ci portaient sur de vastes territoires dont certains sont situés sur la frontière algérienne.
De même, le jugement prononcé par le gouvernement en ce qui concerne le conflit entre les Awlâd bou Yahya et les ASA, pour ce qui est des 4 parcelles : - fej an-nahl'a, Dkhila zamra, el-Dghiniya et el-Muwwaliya - prévoit le maintien de l'appropriation des terres labourables par les Awlâd Bou Yahya et que les pâturages sont ouverts à toutes les parties prenantes au conflit sans distinction, celles ayant quelques prétentions sur la possession de ces terres devront en référer au Charaa. Ce jugement également ne fut pas appliqué.
Les deux parties ont continué de faire paître leurs animaux selon leur habitude dans la partie de Sahara incriminée."

Les Chabbiya et les Awlâd Bou Yahya ont probablement eu du mal à s'opposer aux ASA qui pouvaient compter sur l'appui d'une fraction de leur tribu solidement implantée à Tozeur et comptant à sa tête un personnage fort influent, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Hamed. Il est certain que ce dernier a su faire jouer ses nombreux relais à Tozeur comme à Tunis pour aider ses confrères, moyennant certains avantages à n'en pas douter. C'est là également une façon d'étendre son influence dont on nous dit qu'elle atteint justement les bédouins *abîdî*-s de la steppe[29]. Comment les Chabbiya qui sont à la fin du XIXème siècle une fraction peu importante et composée de gens pauvres auraient-ils pu s'opposer aux ambitions des ASA sur les terres du Jérid qui eux bénéficiaient du solide appui de membres sédentarisés à Tozeur dont l'influence croissait au fur et à mesure de leur enrichissements. D'autant plus que déjà l'État intervient en permettant un accroissement des terres labourables par des travaux

---

[29] 1890, "Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed ben Hamed", in *Note sur le jérid tunisien*, op. cit., 71-74

d'irrigation. Il devient donc stratégique d'occuper au maximum la terre, comme cela le sera presque un siècle plus tard à propos de la création de périmètres de palmiers.

"A l'occasion des travaux d'irrigation effectués aux environs de la frontière en 1909[30] afin de vivifier[31] quelques unes des terres mentionnées, le conflit s'est à nouveau envenimé entre les Chabbiya et les ASA. L'enquête a révélé que la partie de Sahra dont les Chabbiya[32] réclament la gestion était très vaste et était à l'origine inculte. L'attribution de cette partie à une fraction quelconque à l'exclusion d'une autre contribuerait à provoquer de graves problèmes surtout qu'il apparaît que c'était là le seul pâturage (de qualité) pour les animaux de l'ensemble des régions du Jérid.

Pour cela, il a été décidé par ordonnance beylicale la constitution d'une commission formée du contrôleur civil de Tozeur, d'un représentant de la direction des domaines (idarat el amlâk), d'un représentant de la direction des travaux publics, du 'amel du Jérîd, d'un ingénieur de l'association des habous (jama'iyât el-awqâf), tous placés sous la présidence de son excellence le délégué du premier secteur du gouvernement, Monsieur Reclot.

La commission a débuté ses travaux sur le terrain et il s'est révélé à ses yeux que ce qui venait d'être exposé était véridique. Elle a pris connaissance des hujjaj présentés par la farîq Chabbiya. Il est apparu alors que ces documents étaient sans valeur et que certains englobaient des terres situées en Algérie et contenaient des imprécisions quant aux limites des terres et ne comportaient pas d'éléments d'appréciation pouvant être pris en considération.

Les hujjaj des ASA également étaient dénués de valeur selon la commission et les vieux des ASA ont reconnu que les droits qu'ils avaient sur la terre qu'ils revendiquaient, ils les tenaient exclusivement de la longue possession et du défrichement[33]. Les Awlâd Bou Yahya, quant à eux n'ont entre leurs mains que le jugement du gouvernement qui les autorise à rester sur les parcelles que leur ont contestées les Chabbiya et les ASA. Il est apparu lors du report sur la carte de ces dernières qu'elles ne représentaient qu'une petite partie des terres du litige.

La commission a décidé que les terres labourables effectivement gérées par les Chabbiya n'étaient pas importantes.

Il y a une parcelle à Wadi Um Nasr connue sous le nom de Nefleyat qui était gérée par les Chabbiya qui y labouraient, puis ils l'ont cédée à l'Etat, de leur plein gré, le premier juin 1899 afin qu'il y creuse des puits et qu'il y plante des oliviers. Les Chabbiya posèrent

---

[30] Référence probablement au barrage de Foum el-Khanga construit à cette époque

[31] "ihyâ' "

[32] "jamâ°at ach-Chabbiya"

[33] "huz wa ihyâ' "

comme condition qu'on ne leur demande rien si leur animaux pénètrent dans les oliveraies.

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

Il apparut que le contrôle civil a distribué les terres irriguées par le canal (de l'oued Khanga) de "el-Khariouaa" entre les ASA et les gens de Mides, de Chebika et de Tameghza. Les ASA ont obtenu les trois cinquièmes et les deux cinquièmes restants ont été attribués à Mides et à leurs consorts.

Les bénéficiaires mentionnés ont construit sur ces terrains des barrages sur l'Oued Um an-Nasr (probablement une erreur, il doit s'agir de l'oued Khanga) sans que l'Etat ne les aident d'aucune façon.

La commission a constaté qu'il existe dans la partie nord, près d'El-Kharyouaa 300 ha connus sous le nom d'El-Fayedh pouvant être irrigués par les eaux provenant du Jebel, de l'Oued Chebika et de l'Oued El-Yahoudi et que si des travaux y étaient entrepris les terres irrigables s'étendraient sur une superficie beaucoup plus vaste.

Il existe aussi au voisinage de Chebika et de l'oued EL-Yahoudi des terres qui avaient été cultivées d'abord en 1911, ensemble par les gens de Chebika et les ASA puis par les gens de Chebika seuls.

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

Il existe de même au nord de Hammet El-Jérid des terres dont la superficie est comprise entre 1500 et 2000 ha qui sont irriguées par les eaux provenant des crues de l'Oued Maleh sur lesquelles les Chabbiya ont récemment effectué certains travaux importants. Certaines parcelles ont pu être labourées et ils ont assuré à la commission qu'ils étaient en train de la mettre en valeur avec une réelle envie. Après que la commission a examiné l'affaire sur les lieux et que les superficies qui avaient été mises en valeur ou allaient l'être aient été fixées, elle estima qu'il était préférable que la distribution de ces superficies se fasse entre les ayant droits en tenant compte des travaux effectués par chaque groupe en vue de leur mise en valeur."

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

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

Le dernier conflit important remonte à 1941 à propos des terres d'el-Oudiya (orthographié Laoudia sur la carte "Semch" (Fig. 14), peu après Hamma du Djerid, en direction de Chebika), dont il est fait mention dans l'ordonnance beylicale. Selon cette dernière ces terres devaient revenir aux Chabbiya d'une part et pour une autre part à d'autres groupes. Or, en 1941, les ASA et les Chabbiya se sont affrontés à propos des terres de labour à cet endroit. Deux hommes auraient péri dans la bagarre et il y aurait eu de nombreux blessés et de 70 à 80 arrestations, principalement parmi les Rkârka.

Les décisions de la commission beylicale

"Cependant vu que les superficies labourables sont peu nombreuses et que leur importance est limitée par rapport aux terres étendues du Sahra et que pour cela il n'est pas possible de contenter entièrement tous les groupes, la commission a décidé ce qui suit:
1) La continuation des opérations de distribution selon le procédé suivi par le contrôleur civil entre les ASA et les habitants de Mides, Chebika et Tamerghza en ce qui concerne les terres de Kharyouaa, vu qu'il est bien à propos.
2) L'attribution aux habitants de Chebika de la parcelle dite El-Fayedh située dans la zone Nord-Est, près d'El-Kharyouaa dont la superficie a été fixée par la commission à 300 ha.
3) L'attribution aux Chabbiya de la moitié des terres irrigables par les eaux de l'Oued Maleh.
4) Le maintien de l'autre moitié de ces terres au nom de l'Etat aux fins d'attribution par la suite aux non Chabbiya habitant la région ou pour y effectuer des expérimentations agronomiques.
5) L'affectation aux Chabbiya des terres de Neflayet déjà immatriculées et l'octroi aux dits gens d'un droit de propriété sur les terres orientales de Chams, pouvant être ultérieurement irriguées par les eaux de puits artésiens.

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

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

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

Mais pour les Awlâd Abîd, la terre est à ceux qui l'occupent, qui y vivent et qui en vivent. Les subtiles nuances du droit, qu'il soit musulman ou dérivant des catégories forgées en occident ne les intéressent que quand ils peuvent les utiliser à leur profit. Ainsi la notion de *arâdhî ichtirâkiyya* est-elle totalement entrée dans l'univers cognitif des Bédouins.

Les problèmes foncièrs avec les deux groupes concurrents des ASA, les Chabbiya et les Awlâd Bou Yahya sont tous résolus peu après l'indépendance. Les Chabbiya obtiennent la moitié des parcelles complantées en palmier - dattier dans la nouvelle oasis de Nefleyat créée sur des terres cédées par ses derniers au domaine. Les Bou Yahya sont soit sédentarisés dans les villes oasiennes ou minières, soit repoussés dans les territoires plus septentrionaux des Hammema auxquels ils appartiennent. Les Chbikiens conservent la parcelle d'al-Fayedh qu'ils

cultivent encore aujourd'hui. Les ASA occupent désormais l'ensemble de steppe jéridienne et c'est un conseil de gestion Awlâd Abîd qui va avoir la redoutable tâche de gérer ces terres.

En fait, les conflits avec les Awlâd Bou Yahya concernent uniquement des terres à cheval entre les zones occupées par les deux groupes, frontalières pourrait-on dire si on oubliait que précisément il n'y avait pas de frontières fixes entre les groupes mais des terres passant de l'un à l'autre selon les conjonctures. Pour les Chabbiya, le cas est un peu différent car ils habitaient Tozeur et devaient probablement se rendre les années pluvieuses sur les terres dont il est fait mention dans l'ordonnance, celles à proximité de Tozeur, peu importantes et qui ne leur furent pas contestées et celles, plus lointaines, el-Oudiya notamment, dont ils furent "dépossédés" par les Rkârka qui avaient l'immense avantage d'habiter au désert en permanence et qui ont également dû connaître une croissance démographique importante (par croît naturel et/ou par agglomération de nouveaux groupes).

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

3 L'extension des Bédouins Awlâd Abîd

Stratégies foncières

Opposer terme à terme droit et réalité serait un peu simpliste car les Bédouins ne sont pas en reste dans la frénésie procédurière qui s'empare de la Tunisie à l'entrée du siècle[34]. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit pour eux de protéger leur accès à la terre, accès qu'ils tiennent de "la longue possession et du défrichement (vivification)" comme l'indique l'ordonnance beylicale (*hawz wa ihya*) contre toutes les convoitises, celle des grandes entreprises financières et exceptionnellement de quelques colons dans les hautes steppes et celle des autres groupes tribaux dans les terres sahariennes.

Le registre juridique pour les Bédouins n'est qu'une des facettes de leur stratégie foncière. Il est destiné à légitimer par l'écrit les appropriations de terres et prend davantage d'importance au fur et à mesure de l'affermissement de la puissance étatique sur ces régions et de l'avancée de l'Etat de droit qui substitue des logiques juridiques appuyées par la puissance publique aux pratiques locales.

Du point de vue du rapport à la terre, la question du territoire bédouin se pose avec acuité car il ressort du texte de l'ordonnance que le territoire communautaire n'est pas, dans le Jérid tout au moins, une étendue bien définie entièrement sous le contrôle du groupe agnatique. Il est dans la pratique un territoire nodal, constitué de points et de surfaces non nécessairement contiguës. Ainsi des puits, des surfaces éventuellement labourables s'il pleut ou bien à la faveur de travaux d'irrigation, et des zones de parcours relativement définies par la présence d'une végétation permettant l'alimentation des troupeaux ovins, caprins et camelins (Gharmoussa, Laoudia, Dhafriya, etc.) et des villes avec lesquelles on entretient des relations commerciales. Ce territoire pratiqué, celui de l'existence quotidienne est constitué de points liés entre eux par

[34]Celle-ci est souvent défensive, depuis la production d'actes notariés attestant du droit des tribus sur leurs terres pour lutter contre la dépossession dont ils sont victimes par les élites urbaines (A. Hénia, 1995, op. cit.), aux tentatives d'opposition aux spoliations de la colonisation (H. Attia, 1977, op. cit.). Au Jérid, il y a également une rivalité entre groupes locaux sur les terres, dans une région de steppes peu soumise à la pression foncière coloniale.

des trajets et des distances. C'est le territoire utile pourrait-on dire sans tenir compte des possibilités offertes par la steppe dans son ensemble (ramassage du bois, chasse, cueillette de plantes médicinales).

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

De fait, les appropriations n'ont jamais cessé et l'on constate entre l'ordonnance de 1912 et l'annonce officielle du bornage des terres de 1987[35] un accroissement spectaculaire des terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd dans un contexte où, plus au Nord, ces dernières sont chaque jour davantage morcelées en propriétés individuelles dûment enregistrées, melk[36]. Ainsi on enregistra en 1912 environ 300 hectares comme terres collectives des Awlâd Abîd. Mais on en compte 5000 en 1967 et 4001 en 1987, après qu'une partie des terres collectives a été versée au Domaine dans le cadre de mises en valeur étatiques (projets agricoles, infrastructures, puits,...)[37].

Le territoire tunisien des Awlâd Abîd est donc en partie de création récente, il est le résultat d'une opiniâtre stratégie foncière destinée à assurer l'exclusivité de l'accès aux ressources aux membres du groupe. Par ailleurs, du fait du caractère limitatif de l'ordonnance de 1912, les ASA ont tenté de légitimer par l'enregistrement leur présence sur des terres versées

---

[35]Journal Officiel de la République Tunisienne, Annonces Réglementaires, Légales et Judiciaires, 11 et 15 décembre 1987. Ce document présenté en annexe fixe les limites de 9 parcelles de terres collectives "occupées par la fraction des Ouled Sîdî Abîd".

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

[37] Selon les statistiques des services du domaine de l'Etat, les terres domaniales représentent dans le gouvernorat de Tozeur 315 333 ha, les TC, 6816 (ASA et Awlâd Bou Yaya) et les terres melk (essentiellement les oasis), 3910 ha et les terres mortes (les chotts et les montagnes) 233000, ce qui donne une superficie pour le gouvernorat de 559 059 ha environ.

alors abusivement au Domaine, sacrifiant ainsi à la logique procédurière induite par la présence administrative de plus en plus forte.

Attachement à la terre

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

Bien entendu, les enjeux sont multiples et comment derrière l'affaire du projet ne pas voir également se profiler des questions économiques liées aux retombées financières qu'il ne manquerait pas d'y avoir pour les bénéficiaires. Les enjeux fonciers dans la steppe sont à présent surtout liés aux forages étatiques et aux différents projets de palmeraie qui voient le jour. On "instrumentaliserait" alors une identité et on réactiverait le registre du groupement tribal afin de se réserver seul les parts du gâteau et en excluant l'autre historique, l'Oasien - sédentaire. Cependant cette interprétation est assurément un peu courte. Il n'y a pas, loin de là,

que des histoires d'intérêt derrière ces histoires de terre. Rappelons que le projet Oudiya 2 compte seulement 50 bénéficiaires et que le mouvement de contestation englobe dans son immense majorité des populations qui ne sont pas concernées par ce projet dont les critères présidant à la sélection des bénéficiaires sont d'ailleurs très stricts. Les Sîdî Abîd estiment que la terre collective quand elle est mise en valeur par un financement public doit revenir uniquement à ceux qui se sont battus pour elle (au propre et au figuré) depuis toujours et qui ont travaillé durement pour en arracher une maigre production. Il est insupportable que les Oasiens qui disposent de palmeraies en bénéficient au moment où les travaux de l'État accordent une certaine valeur à ces sols arides.

Ainsi lors de l'établissement des projets de Dhafriya 1 et 2, Traki Zannad[38] qui est rapidement passé à Chebika a recueilli des Oasiens le récit d'une négociation qu'ils auraient menée avec les Bouchagra (un arch des ASA sédentarisé dans la région et notamment dans le village même de Chebika) à la suite de laquelle "ils se seraient fait avoir". Ces derniers auraient en effet proposé de prendre l'eau de Dhafriya 1 et 2 tandis que les Chebikiens accédaient à celle de *°ayn al-Baydha*. Or, cette dernière source serait peu fiable, à la différence de Dhafriya. En fait les explications sont ici peu vraisemblables. Il est probable que les Chebikiens présentent à leur moindre désavantage le récit d'un événement sur lequel du début à la fin ils n'ont eu que peu de prise. Dhafriya fait partie du territoire des Awlâd Abîd et une part est même reconnue et enregistrée comme terre collective[39], il est donc improbable que des Oasiens y accèdent. Par ailleurs c'est une terre frontalière stratégique sur laquelle les Bédouins exercent un contrôle du fait de leur connaissance de la région acquise par les déplacements et les réseaux tissés notamment avec les ASA algériens (et auxquels la contrebande n'est pas étrangère). Enfin, les Awlâd Abîd sont en position de force par rapport aux oasiens car le omda du secteur et le chef

---

[38]Traki Zennad, 1990, *La mémoire du Sud, Chebika revisité par Traki Zannad en 1990*, in Retour à Chebika, Plon, 369-386

[39]Qui ne correspondent pas comme l'écrit Traki Zennad, sûrement emportée par son élan, à "d'immenses terres collectives qui s'étendent à perte de vue". L'auteur confond visiblement la "terre collective", catégorie juridique restrictive selon laquelle les ASA ne disposent que de quelques lambeaux de terre non contigus avec l'espace approprié par la communauté tribale. Par ailleurs, T. Zannad, en affirmant que la demande d'une aide pour l'achat de chameaux de la part des Bédouins est une ruse qui "séduit surtout l'homme du nord du pays", va un peu vite en besogne. Même s'il est vrai que le maintien d'une activité pastorale est un forme d'appropriation de la terre, stratégique dans le contexte actuel de multiplication des projets de palmeraie puisqu'elle peut en garantir l'accès, celle-ci n'a pas pour unique but d'accéder à l'eau. Elle est potentiellement une source d'enrichissement et s'inscrit dans la pluri-activité que tentent de mettre en place les populations bédouines, Traki Zannad, op. cit., p. 377

de la cellule du RCD de Chebika (où vivent des membres de la qabila, les deux groupes oasiens et bédouins se faisant face de part et d'autre de la route qui sépare le village en deux) sont membres de la tribu.

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

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

8 - Saisissement communautaire et °*arûchiyya*

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

Un événement sportif planétaire vient de nous en donner une démonstration éclatante et les modes de supportérisme nous éclairent sur les jeux d'identification et de perceptions réciproques. D'autres circonstances moins médiatisées sont aussi l'occasion de cristallisations identitaires (plutôt que sédimentation, pour manier la métaphore minérale, qui désignerait les constructions identitaires successivement formées dans l'histoire).

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

Le terme de saisissement comporte une nuance émotionnelle. Il implique l'idée d'un frisson, d'une émotion collectivement ressentie. Cette nuance s'ajoute à la soudaineté que suppose le saisissement et qui traduit bien la temporalité de cette expression communautaire qui ne s'expose qu'à des moments bien précis, ceux des anciens temps forts de l'appartenance. Ces derniers sont désormais concurrencés dans le quotidien par les identités construites sur de nouvelles idées et perceptions géographiques (nation, ville, Tunisien, *Tûzrî*, mais non pas Jridi).

Autour de l'opposition au projet d'al-Oudiya 2, puis dans les démarches conduisant à l'élection du conseil de gestion des Awlâd Sidî Abîd, le 15 février 1998, bien des aspects de l'existence communautaire nous sont révélés, tant du point de vue symbolique que matériel. En amont certaines précisions sont utiles pour comprendre la situation actuelle. Il faut, en effet, se pencher sur la politique bédouine de l'Etat et surtout sur la politique des bédouins pour approcher le fonctionnement du groupe tribal (1). Les péripéties de la formation du conseil de gestion sont instructives à plus d'un titre puisqu'elles dévoilent les jeux internes à la tribu ainsi que le regard que porte sur elle l'administration locale (2). Enfin, les tensions qui opposent la tribu et l'administration des domaines de l'État montrent, si besoin était, que la terre est le fédérateur de l'appartenance commune, qu'elle est le dénominateur commun matériel des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie (3).

1 - Politique bédouine, Politique des bédouins

Pas de vague

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

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

Pourtant, les relations entre les Bédouins et l'État ne sont pas aussi univoques. Les tolérances, dont il était question plus haut, s'exercent avec d'autant plus de facilités que ceux-ci contribuent à la maîtrise de la frontière tuniso-algérienne, par leur implantation et par leur connaissance du terrain. Aussi la relative facilité avec laquelle se déroulent les pratiques de contrebande se comprend-elle dans ce contexte de surveillance d'une frontière difficile. Il faut rappeler que Fum al-Khanga, qui est un village peuplé d'ASA à la frontière algérienne, a fait l'objet d'un attentat de la part d'un groupe armé venu d'Algérie qui a coûté la vie à sept membres de la garde nationale et fait un blessé au mois de Ramadhan 1995.

Il semble d'ailleurs que l'État ait aidé les ASA à s'installer sur la frontière en leur fournissant des motopompes pour l'exhaure de l'eau. Cette logique stratégique est une de celles

ayant présidé à la construction du projet phœnicicole de Rejim Maatoug par l'armée dans le souci d'aménager les espaces frontières afin de parer à une éventuelle tentative algérienne d'appropriation de ces terres. L'enjeu de la nappe fossile du Sahara que se partagent Algérie Tunisie et Libye, joue probablement un rôle plus occulte dans la volonté politique très prononcée de développement du potentiel agricole de la région. Même si l'eau n'a pas dans le contexte maghrébin la même importance géopolitique qu'au Machrek, cet enjeu n'est pas négligeable et les tentations de profiter au maximum de la ressource avant son épuisement prévisible sont importantes.

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

Autre manifestation de cette coopération, l'appel par les responsables du parti de bédouins Rkârka afin de les aider à réprimer les manifestations de Tozeur lors des grèves générales de 1978. C'est au *°umda* des Rkârka (transcrit dans la suite du texte "omda") que l'on s'était adressé alors pour qu'il mobilise ses "coreligionnaires".

Les anciens cheikhs, devenus en 1969 des omdas disposent dans de telles régions d'un pouvoir plus important que leurs homologues qui exercent en ville. Ils conseillent le délégué et

les responsables administratifs auxquels leur connaissance exhaustive du terrain et des hommes est indispensable. Cela explique probablement, là encore, le peu de réaction que suscitent les malversations diverses qu'ils peuvent commettre, dont la première est le népotisme et la mise en place d'un réseau clientéliste construit autour de la parentèle.

La fixation des notables locaux auprès de l'administration coloniale qui les a élevés au rang de Cheikhs a éloigné ces derniers de leur tribu, logique que l'administration de la République tunisienne a poussé encore plus loin en instituant les omdas, "personnalité désignée par l'administration selon des critères qui accordent la première place à l'allégeance personnelle au Parti unique"[40]. Cette institutionnalisation de la notabilité priverait le groupe d'une autorité permettant d'en assurer la cohésion, "l'omda s'est trouvé finalement inadapté non seulement à la politique locale du parti mais à la localité même". Il me semble que, au contraire, à la lumière de la situation du Sud-Ouest tunisien, ce dernier est très adapté et que l'administration tire profit de cette adaptation.

Politique et *ʿarûchiyya*

Le partage des responsabilités locales entre les différents arouch est fréquent, au Nefzawa, à Douz où encore à al Fawar comme au Jérid. On connaît, de même, les luttes que se livrent les divers lignages pour le contrôle des postes pouvant procurer une quelconque parcelle de pouvoir[41]. Car celui-ci profitera à coup sûr aux membres du lignage le détenant, les responsables privilégiant systématiquement eux-mêmes et ceux de leur arch dans l'exercice de leur fonction. Aussi les luttes sont parfois intenses quand il s'agit de contrôler une cellule, de procéder à la nomination d'un omda ou des membres du conseil de gestion. La trajectoire d'un ancien cheikh des Rkârka est à cet égard assez instructive. Ce dernier a, en effet, au cours de son exercice obtenu de nombreux avantages de l'État, dont quelques terres et des prêts préférentiels. Il s'est notablement enrichi, ce qui a fini par le discréditer, y compris aux yeux

---

[40] P.R. Baduel, 1984, op. cit., p. 411-412

[41] Voire par exemple, Mouldi Lahmar, 1994, op. cit.

des membres de son propre arch. Il ne peut désormais briguer d'autres mandats et a lamentablement échoué aux élection du dernier conseil de gestion.

Mais ce parcours n'est pas unique, bien au contraire. Il est tacite qu'en tant qu'intermédiaire entre l'État et les citoyens (agent administrateur, utile lors des recensements par exemple) c'est à lui et aux siens que profite le plus directement sa charge. D'autant plus que certaines de ses attributions lui octroient un pouvoir d'influence certain dans son groupe puisqu'il participe dans les délégations aux choix des bénéficiaires de lots de palmiers, des puits, comme il aura, avec les membres de la cellule qui sont responsables de l'établissement des listes[42], son mot à dire sur les bénéficiaires du Fonds National de Solidarité (le "26 26"). Quitte s'il le faut à transformer les noms pour masquer les membres de sa famille (ce que permet de faire facilement le système d'appartenance emboîté de la nisba) et de ceux qui, moyennant quelques pots de vins ou on ne sait quel avantage, seront portés sur les listes de bénéficiaires par son entremise. Les personnes sont donc enregistrées sous des noms différents pour que n'apparaisse pas la parenté. Les aides au niveau interne à la tribu ne sont pas également distribuées puisque les omdas peuvent jouir d'une forte influence sur des délégués qui, en place pour quelques années seulement, connaissent mal les réalités du terrain et s'en remettent souvent à ces derniers.

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

Il faut voir là une manifestation contemporaine de l'*°arûchiyya* dont la logique se déploie à l'intérieur même des institutions de la République qui sont appropriées par un fonctionnement bédouin construit sur le langage des arch. A Redeyef, il semble qu'il y ait ainsi

---

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

eu un partage des responsabilités au plus haut niveau. Car il ne peut être dû au hasard que le député à l'Assemblée Nationale soit Mrazgui, le responsable local du RCD soit Buslahi et le président de la commune Tbabi (qui sont trois grands lignages constitutifs des Awlâd Tâleb et appartenant aux ASA). Voila qui contredit le proverbe qui accorde aux Khlaïfa (un quatrième arch sur les 9 que compteraient les A. Tâleb et non représenté dans le trio), la compétence politique, les Buslah ayant la force et les Mrazga, l'argent.

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

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

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

2 - Le Conseil de gestion entre logique administrative et *°arûchiyya*

Figures de la division et de l'unité

Deux propositions exprimées par les Rkârka eux-mêmes me semble cerner la question :

1) "Notre problème c'est la *°arûchiyya*"

2) "Le problème de notre arch c'est la terre"

Ces deux propositions expriment la tension entre le arch et la terre, entre une organisation sociale et un facteur de production qui se dévoile à travers le récit de quarante ans de luttes autour des maigres parcelles cultivables des steppes.

Après l'indépendance une commission des terres (*lijnat at-trab*) est constituée. Elle se réunira régulièrement dans le but de procéder aux partages des terres entre les différents arouch à l'intérieur de la qabila et avec les autres groupes de la région, essentiellement les Awlâd Bou Yahya. Si avec le arch des Hammema, les bornages ont semble-t-il été respectés, les tentatives de partage, comme en 1966 à la wilâya de Gafsa pour les Awlad Taleb, où en 1969 pour les Rkârka dont je produis ici le résultat (cf. infra, Fig. 15), se sont avérées vaines car quasiment jamais respectées par les intéressés.

Dans les récits de ces années de "bataille" au sein du arch, les sombres histoires de malversations, de trahison de la parole donnée, de rivalités entre arch de Redayef et arch de Tozeur abondent. La difficulté vient, comme l'avait déjà constaté la commission de 1912, de ce que la terre des ASA ne supporte pas le labour (*ma taçlahch lîl harth*). Aussi se produit-il dans ces années difficiles une forte compétition autour des rares sols cultivables, les terrains de parcours appropriés collectivement au niveau de la qabila, ne faisant pas l'objet des mêmes pression[43].

Ces récits sont souvent précédés de dénégations car les Bédouins refusent face à quelqu'un d'extérieur aux ASA de reconnaître les divisions qui opèrent à l'intérieur du groupe.

[43]Encore aujourd'hui les dromadaires portent un tatouage sur la cuisse indiquant simplement Awlâd Sîdî Abîd. Parfois une marque sur le flan mentionne l'éleveur, les marques distinctives portées à l'oreille promues par les services vétérinaires n'ont pas été adoptées par les éleveurs.

Pourtant il y a bien là une vie, mouvante et dynamique, des éléments lignagers entre eux, une économie-politique des arouch dans les temps du quotidien qui souvent sont occupés à traiter les conflits pour la maîtrise de la terre. "*add ou jîb*", prends et donne, traduit dans le dialecte local l'aspect précaire de l'exploitation d'une terre qui peut vous échapper l'année suivante - on remarquera qu'elle est formulée en dialecte algérien ("*add*" pour le tunisien "*hezz*"), les Rkârka employant parfois des expressions usitées de l'autre côté de la frontière .

Ainsi, entre le dernier conseil, dissous automatiquement après 5 années d'existence en 1987 et le nouveau élu en 1998, plus de 10 années s'écoulent, émaillées de contestations au sein même du groupe tribal au sujet de divers terrains. Dans la délégation de Tameghza, Awlad Bou Baker et Awlad Smaya sont en rivalité pour les terres qui s'étalent sur le plateau montagneux entre Tameghza et Redeyef. Dans la steppe jéridienne, les conflits sont nombreux autour des parcelles labourables et des terres irrigables, notamment celles des nouveaux projets phœnicicoles de Dhafriya, Chekmou et el-Oudiya. Conflits internes, menace d'opposition à un projet, les conditions semblaient être réunies pour que le conseil de gestion qui avait accouché péniblement d'une délimitation des terres arch au Jérid, partage jamais suivi, reprenne du service. Ce ne sera pourtant pas le cas et pendant plus de 10 ans les services du gouvernorat n'auront aucun interlocuteur constitué en face d'eux. Ils invoquent l'incapacité des Sîdî Abîd à s'entendre pour nommer un représentant attesté par acte notarié, ayant beau jeu de mettre en avant l'impossibilité chronique des Bédouins à s'unir et à s'organiser. De fait, les demandes contradictoires d'interlocuteurs affirmant tous représenter la *qabîla* dans son ensemble se présentant spontanément à la wilaya pour obtenir divers avantages fonciers, contribuaient à rendre public les dissensions entre les arouch. Sur l'initiative des pouvoirs publics, la constitution d'un nouveau conseil de gestion, espère-t-on, devrait pouvoir permettre un règlement des problèmes.

Bien sûr, on insiste du côté des Awlâd Abîd sur la cohésion du groupe tentant de donner l'impression que tous sont unis pour la défense des intérêts collectifs à travers ce conseil de gestion.

Le conseil des gestion des Awlâd Sîdî Abîd

Comme le précise la loi n° 57-16 de 1957, le "groupement qui jouit d'une terre collective est représenté par un conseil de gestion élu par les chefs de famille qui le composent"[44]. Le dernier conseil des Awlâd Abîd a été créé en trois étapes. Un premier décret commun aux gouvernorats de Tozeur et de Gafsa - puisque l'on trouve des ASA dans ces deux gouvernorats - institue une commission temporaire composée d'un représentant de chaque *farîq* chargée de procéder au recensement des votants dans chaque arch. Un deuxième décret précise le nombre de représentants de chacune des *firqa* au sein du conseil. Enfin un troisième décret commun (*qirâr mushtarâk* du 29/11/1997) organise les élections et en précise la date, le 15 février 1998.

L'établissement des conseils de gestion, a pour but du côté des services administratifs des gouvernorats de constituer un interlocuteur légitime, donc représentatif de la *qabîla*. Aussi, la composition du conseil est-elle une photographie assez juste de l'importance démographique des lignages. Elle oblige alors le groupe à fixer sa structure interne à travers la composition des membres du conseils. Il y a donc un effort réflexif qui est fait dans le cadre de cette logique administrative qui amène chacun à se déterminer sa position dans le groupe tribal. Des dénombrements sont ainsi effectués, lignage par lignage, afin de connaître le nombre de votants d'une part et d'autre part de déterminer le poids de chaque lignage dans l'institution.

La logique administrative impose également son propre langage issu de l'arabe classique et plus neutre quant au référent tribal qu'elle tend à gommer. Dans les documents on fait référence au *majmou°at Awlâd Sidî Abîd*, le groupe, pour désigner la *qabîla* dans son ensemble. A un niveau de structuration inférieur, il est fait référence aux *farîq* (*firqa*), par exemple *farîq ar-Rkârka*. Enfin dernier niveau reconnu, celui des *furu°* qui composent les *farîq*-s, sans qu'il soit tenu compte du fait qu'entre ces derniers et le *farîq*, il existe un étage supplémentaire de structuration. Pour les Rkârka par exemple, il s'agit de la division opérante pour certain compartiments de la vie sociale, entre les Ameyda et les Mahajba.

---

[44] Depuis une circulaire de 1973, cette nomination se fait par élection générale.

Lors de l'élection du dernier conseil, la répartition entre les *furûq* prévoyait selon les termes du décret commun aux gouvernorats de Gafsa et de Tozeur du 29/11/1997 la présence de 28 membres, 14 permanents et 14 suppléants divisés ainsi :

Al-Hamayda	8
Awlad Bu Baker	8
Rkârka	8
Awlad Smaya	4

Les Hamayda et les Awlad Bu Baker sont réputés appartenir au même arch des Awlâd Taleb. Ils sont séparés en deux groupes du fait de leur importance démographique.

Le premier enseignement de la formation du conseil est démographique. On a compté 5882 inscrits et 4867 votants (le taux de participation est donc de 82%). Les hommes à partir de vingt ans ont le droit de voter (sauf s'ils ont fait plus de trois mois de prison, s'ils sont aliénés mentaux ou s'ils font le service militaire). Par ailleurs, il faut résider depuis au moins 5 ans sans interruption dans la région et être tunisien depuis au moins 5 ans pour avoir le droit de vote. Ainsi en rajoutant les femmes et les jeunes de moins de 20 ans, on peut obtenir une approximation de la population Sîdî Abîd du Jérid et de Gafsa, considérant qu'il y a 101,7 hommes pour 100 femmes et que les jeunes constituent 50% de la population totale[45]. On obtient : 11667 adultes hommes et femmes de vingt ans et plus, auxquels il faut ajouter quasiment autant de jeunes étant donné la forte proportion de ces derniers dans la population totale. L'estimation (assez fidèle) est alors de 23334 personnes membres de la *qabîla* des Awlâd Sîdî Abîd, disséminées dans les deux gouvernorats de Tozeur et de Gafsa. Les Rkârka en constituent un petit tiers, soit très approximativement 6000 personnes (c'est un ordre d'idée plus qu'une valeur reflétant fidèlement la réalité).

52 personnes se sont présentées à l'élection. Si l'on considère le cas des Rkârka et la manière dont ont été élus les huit représentants de ce lignage descendant de Rakrûk, il apparaît que les huit membres sont tous issus de la branche Ameyda et qu'aucun élu n'appartient à la

[45]AGT, 1996, op. cit., p. 33

branche Mahajba. Les questions sur ce curieux déséquilibre provoquèrent quelques sourires en coin à *Ras adh-Dhra°* et une certaine irritation à Helba (je rappelle que le premier quartier n'est composé que de Rkârka-Ameyda et le second de Rkârka-Mahajba). Deux questions successives doivent être posées afin de comprendre la logique de ces élections. D'une part, comment se fait-il que les Mahajba n'aient aucun élu et que traduit ce fait dans les relations entre les deux branches Rkârka de Tozeur ? D'autre part, comment les membres Ameyda ont-ils été sélectionnés et comment ont-ils été élus ?

Les Rkârka divisés

En1969, le partage des terres entre les arouch des Rkârka a permis de fixer de façon quasi-définitive la composition du lignage. On compte ainsi 11 "sous-lignages" Rkârka, 3 Mahajba : Trakiya, Amarniya et Twâtiya et 8 Ameyda : el-Ajîlât, Swâlmiya, Msâ°iya, Amarniya, Jafâfliya, Bakâkriya, el-Hnîchât et Awlad Mbarek.

Le document présenté ci-dessous (figure 15) émane des services fonciers de la délégation de Degache et témoigne d'une part de l'interventionnisme de l'administration pour solder les conflits fonciers entre les arouch et d'autre part de la façon dont elle appréhende le phénomène tribal. La terre dans quatre zones de labours collectifs a été divisée en lots égaux numérotés de 1 à 11 et à chacun des arch Rkârka est attribué un numéro correspondant à la portion de terre qu'il peut mettre en valeur.

Ce règlement égalitaire n'a pas été appliqué. Il fut, en effet, édité au moment où la sédentarisation dans les villes vidait la steppe de sa population, ceux qui occupaient encore la terre s'empressant de labourer et de semer dans les parcelles de ceux qui avaient gagné la ville. Cela ne manquait pas alors d'être une nouvelle source de conflits quand ces derniers se rendaient dans la steppe depuis leur nouveau lieu de résidence pour cultiver leur terre après une pluie propice à la mise en culture.

Fig.15 - Partage des terres entre les arch Rkârka établi à la délégation de Degache, 1969

(Source : Délégation de Degache, l'original est reproduit en annexe)

معتمدية دقاش

Groupe des Awlâd sîdî Abîd farîq er-Rkerka

مجموعة أولاد سيدي عبيد

فريق الركاركة

noms des furû°											أسماء المناطق	عدد رتبي
(A. Mbarek) أولاد مبارك	(al-Hnîchât) الحنيشات	(al-Bakâkriyya) البكاكرية	(al-Jafâfliyya) الجفافلية	(al-Amarâlniyya) العمرانية	(al-Msâ"iyya) المساعية	(al Swalmiyya) السوالمية	(al-twâityya) التوايتية	(A.Amor) أولاد عمر	(al-trâiykiyya) الترايكية	(al-Ajilât) العجيلات	(noms des secteurs)	
8	5	7	10	1	6	3	9	11	4	2	الرابطة (ar rabta)	1
5	6	3	11	7	1	10	4	8	9	2	الدغيمة (ad drima)	2
3	10	5	7	2	8	1	11	4	9	6	عين طاهر (ayn tahar)	3
1	8	10	3	9	7	4	5	2	6	11	المفشا (al mefcha)	4

Les nouveaux périmètres irrigués complantés en palmiers dattiers ont contribué à accroître la pression sur ces terres puisque même si elles ne sont pas rentables actuellement, elles pourraient au cas où un projet étatique s'y développait acquérir une valeur très importante et nul doute alors que c'est au arch propriétaire de la terre que serait réservée la plupart des lots. Le nouveau conseil de gestion aura entre autres à gérer ces nouveau enjeux.

Afin de procéder à sa constitution, des négociations se sont ouvertes entre les deux lignages Rkârka pour déterminer la part que chacun d'eux fournirait au conseil. Les Ameyda, par l'intermédiaire de leurs anciens, ont proposé aux Mahajba représentés par l'ancien Cheikh des Rkârka, que cinq des délégués soient issus de leur fraction (qui compte 8 arouch) et que trois soient issus de la seconde (qui compte 3 arouch). Les Mahajba ont trouvé cette proposition inacceptable et ont proposé de leur côté un partage équitable de quatre représentants par fractions. Aussi les nominations, devant ce conflit sur la répartition qui s'éternisait, se sont-elles faites au vote. C'est ainsi que les huit représentants des Amayda ont été élus et aucun des Mahajba.

Du côté des Ameyda, on met en avant la grande solidarité qui règne entre les membres de la fraction. Les anciens se sont mis d'accord sur quelques noms et seuls ces derniers se sont

présentés. Par ailleurs les consignes de vote ont été scrupuleusement respectées et profitant de cette unité et d'un avantage numérique, les candidats ameyda sont tous passés. En face, les trois lignages mahajba n'ont pas réussi à s'entendre sur des noms et ont donc souffert de l'effet inverse : beaucoup de candidats et dispersion des voix. Les Mahajba ont, semble-t-il, du mal à s'entendre puisque ils n'ont pu, de même, s'accorder sur la nomination de leur omda et le gouvernorat a temporairement mis en place un Ameyda des Jefafliya qui habite au bord du quartier de Helba, le long de la route de al-Hamma.

Ces indications doivent nous aider à conclure sur la façon dont on se représente la structure tribale dans les steppes du Jérid. On retrouve dans les logiques interprétatives de l'organisation sociale ce jeu maintes fois décrit par les segmentaristes[46] d'oppositions des segments, ces unités de populations qui s'emboîtent jusqu'à un niveau supérieur d'appartenance commune, celui de la *qabîla*, et qui s'accompagne d'une construction identitaire en spirale. Aux niveaux inférieurs, ces unités s'opposent et s'allient au gré des conjonctures et des rapports entre les différents segments. Cependant l'assemblage est purement théorique et la réalité dispose à sa guise du modèle. Modèle de représentations, il n'est pas dénué d'une certaine capacité opératoire, à partir de laquelle se construit une partie de leur politique. Ainsi la vision segmentaire qu'ont d'eux-mêmes les populations bédouines, qu'elle corresponde ou non à la réalité des liens et des rapports au sein du groupe, produit des effets objectifs.

Certains bédouins reconnaissent volontiers les méfaits de la *°arûchiyya* dans le groupe. *yata°rakû dîma*, ils se battent sans arrêt me confiait un retraité lucide. Il est vrai que l'affaire du projet va temporairement créer l'unité de tout le groupe uni pour faire valoir ses intérêts face à une puissance extérieure, en l'occurrence les services du domaine de l'Etat et de l'Agriculture. On reconnaît dans ce schéma l'illustration d'un adage mis en valeur par les théories segmentaires selon lequel les divisions internes s'effacent temporairement quand les intérêts du groupe dans son ensemble sont menacés.

---

[46]L'initiateur, on s'en souvient, du modèle lignager segmentaire fut E. Evans-Pritchard, 1968, *Les Nuers, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, , 312 p. Ernest Gellner appliqua ce modèle au Haut-Atlas marocain dans son ouvrage, *Saints of the Atlas*.
Pour une évaluation critique des théories de la segmentarité, voir par exemple Lilia Ben Salem, 1982, "Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb", *ROMM*, 33, 113- 135

3 - Saisissements communautaires

Une erreur chronique

C'est une constante des administrations foncières, qu'elles soient coloniales ou émanent du jeune État, que de sous-estimer l'attachement à la terre des Bédouins. Au cours des élaborations successives des terres de tribus, l'accent est mis sur la faiblesse et l'instabilité des liens qui unissent le paysan-bédouin à sa terre et l'on a vite fait de rattacher aux domaines des "superficies impropres à la culture et peu habitées" dans une "situation désespérante"[47].

La manière dont a été mis en œuvre le projet d'el-Oudiya 2 constitue le dernier avatar de cette maladresse, à tout le moins, des responsables des affaires foncières.

Tout commence il y a quelques années quand est prise la décision d'installer un nouveau projet agricole autour d'un périmètre irrigué complanté en palmiers-dattiers de type Deglet Nur. El-Oudiya 2 est la suite d'un projet appelé el-Oudiya 1 et situé lui aussi entre al-Hamma et Chebika, à l'est de la route reliant les 2 oasis

Les affaires foncières ont déclaré la zone d'el-Oudiya 2 domaine de l'Etat. Elles ont circonscrit un terrain balisé par des pancartes *Milk ad-Dawla*, Propriété de l'Etat.

Les noms en eux-mêmes portent à confusion du fait que la véritable zone baptisée el-Oudiya fut le théâtre depuis le début du siècle d'affrontements divers entre les ASA et les Chabbiya qui se terminèrent par le fameuse bataille de 1941. De fait, les Bédouins ont une vision extrêmement détaillée de la steppe et de ses lieux-dits. Ils se disent eux-mêmes *mutrachmîn*[48], ceux qui mettent des repères, qui portent des indications, sur le terrain mais aussi sur la carte.

Aussi, connaissent-ils fort bien la situation exacte d'el-Oudiya ainsi que sa superficie ("*fiha mitruwât muhada*", elle a une superficie (des mètres) précise m'a-t-on dit, ainsi que

---

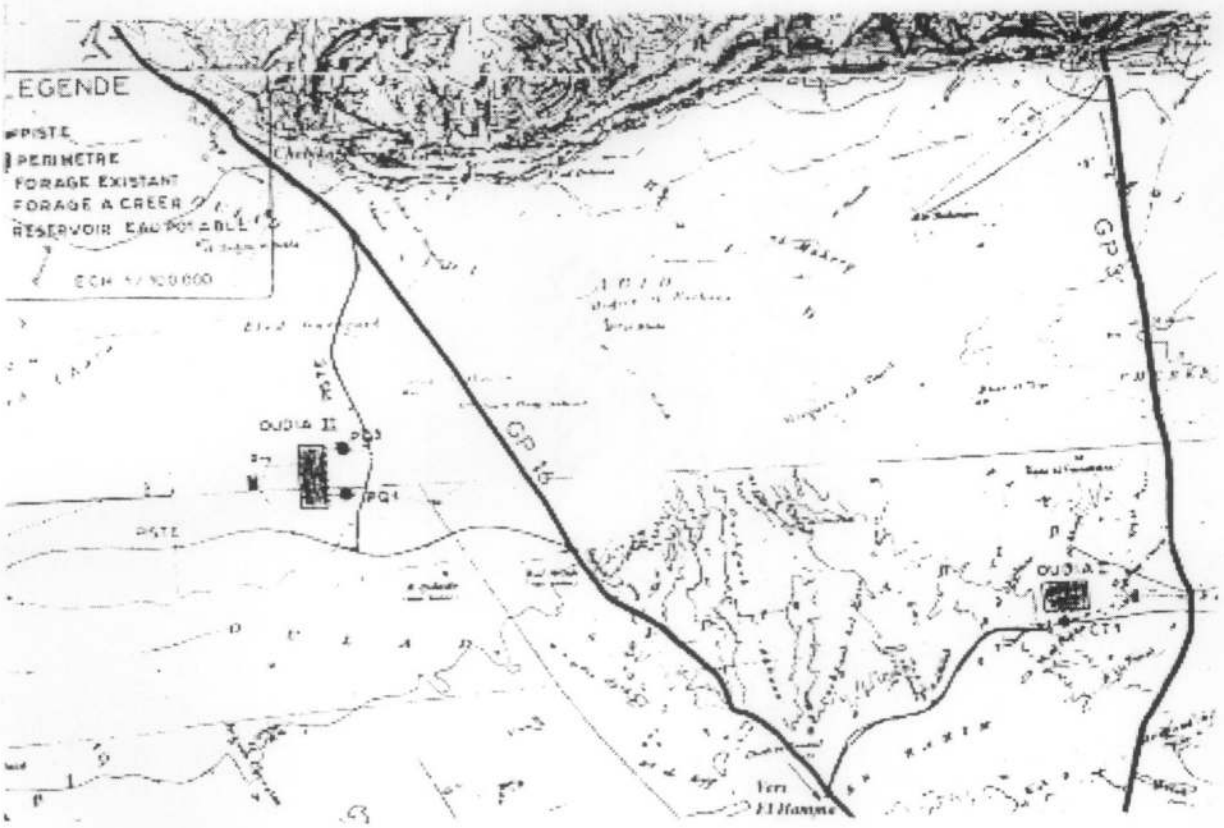
[47]Hugon, cité par Housset, op. cit., 1939, p. 14

[48]Le terme n'est employé qu'à la première forme en arabe classique, il signifie porter des indications (*rachama, yarchamu*).

cette curieuse expression : *al-giugrafiyya mitaha mahdûda*, sa géographie est limitée, on en connaît les limites). Elle est dûment enregistrée comme terre domaniale au tribunal foncier depuis le temps de Français. Mais les deux autres Oudiya et surtout celle qui a fait problème, Oudiya 2 (les lots du premier projet ont été répartis entre des Rkârka de Chekmou et d'al-Hamma qui ont commencé à travailler leur parcelle), ne seraient pas établies sur des terres domaniales.

Fig.16 - Carte de localisation des projet Oudia I et II (Source : CRDA Tozeur)

n.b. : Comparer la localisation des projets avec le lieu qui leur a fourni leur nom (Fig.14, carte "Semch", orthographié Laoudia, entre l'oued el Melah et le Chott er Rahim)



Il s'agit donc pour les ASA d'une extension abusive de la véritable Oudiya sur leurs propres terres (arâdhî). En effet, le véritable nom du lieu où a été installé le projet d'Oudiya 2 est al-Jdeyda et Oudiya 1 a été installé au lieu-dit al-Guebgueb[49]. Je propose de donner la parole à un ancien qui me résuma la situation :

"*Si Mahmoud est venu, il va à Guebgueb, ils font un puits et ils l'appellent Oudiya numéro 1. De Guebgueb à el-Oudiya, il y a de 8 à 10 kilomètres, bien, ça ne fait rien. Il continue, pourquoi pas, de là il va à Jdayda, il l'appelle Oudiya 2. Mais entre les deux, tu trouves er-Rouijel, sur la carte ils l'appellent chott er-Rhîl, Oued el-ghîda', Seguiat Um el-Afej, Ugba el-Beyda, Nezihat Haj çultân Ugba Mghareb, etc. Alors el-Oudiya, ils vont la faire aller jusqu'en Algérie ? Ils sont rentrés dans les terres des ASA (ardh Awlâd Sîdî Abîd) alors que les domaines de l'État sont bien délimités et tandis que les ASA regardent, ils donnent les terres à ceux de Tameghza mais ceux-là ils n'ont aucun droit sur le désert (ma andhumch haq fî-çahra). Il y a deux choses pour lesquelles on est prêt à tuer, je le dis devant toi, je le dis devant le président s'il le faut, c'est la terre et les femmes (al-ûtan wa-l-harîm)*[50]".

On perçoit toute la force de l'attachement à la terre (et aux femmes) dans ce témoignage, alors que l'immense majorité des ASA a quitté la steppe pour se sédentariser en bordure des cités oasiennes. On remarquera l'inversion des termes de l'équation foncière du Jérid entre terres collectives et domaniales puisque se sont ces dernières qui sont bien délimitées et donc bornées, le reste étant la terre des ASA.

---

[49]Le mot qui désigne une petite colline a pris dans ce cas valeur de toponyme, comme c'est souvent le cas au Sahara.

[50]Ce terme dans le contexte de cette citation désigne clairement le "territoire communautaire". Il correspond dans son usage général à une circonscription administrative (qui ne suscitera pas la même intensité affective) ou à une nation (watan). K. Bendana et H. Belaïd constatent que le terme "Outan" est absent des écrits concernant les questions frontalières entre la Tunisie et l'Algérie au milieu du XIXème siècle. Cela les conduit à s'interroger sur d'autres sens à ce mot qui pouvait alors désigner une notion régionale (j'ajoute territoriale et tribale) qui ne couvre pas la notion de collectivité politique nationale. 1998, "Représentation de l'espace et délimitation de la frontière tuniso-algérienne au milieu du XIXème siècle", in Colloque *Villes et territoires au Maghreb : modes d'articulation et formes de représentation*, GRVCL, IRMC Tunis.

Il est probable que les concepteurs du projet ont sous-estimé ce sentiment. Par ailleurs, ils n'ont pas pris conscience que l'appellation approximative, du point de vue de la scrupuleuse géographie des bédouins, allaient contribuer à rendre les choses encore plus difficiles. En effet, ces derniers ont pensé que l'administration avait fait erreur dans sa délimitation des terres collectives et des terres domaniales alors que ce n'était pas le cas. Sans vouloir prêter aux responsables de ce projet des pensées "machiavéliques", on peut imaginer que cette confusion dans les appellations est aussi une façon un peu cavalière de rattacher ces zones au domaine de l'État sans autre forme de procès. C'est en tous cas ce que ne peuvent s'empêcher de supposer quelques Rkârka. Du point de vue des affaires foncières, et quel que soit le nom du projet, les terres concernées sont bien domaniales. Aussi, la difficulté dépasse-t-elle les questions onomastiques[51]. Il y a réellement un désaccord entre le domaine de l'État et les Awlâd Sîdî Abîd au sujet du statut d'une partie de la steppe jéridienne. Ce sera au nouveau conseil de gestion de tenter de résoudre ce problème.

Les Oasiens "interdits de désert"

Toutefois, l'opposition ne s'est pas cristallisée sur le projet en lui-même puisque tous les Bédouins trouvent bénéfique que l'État mette en valeur des terres jusque là désertiques et qui servaient éventuellement de pâturage. C'est la distribution des 50 parcelles qui a suscité la colères des ASA. En effet, il a été prévu d'accorder 18 parcelles à des habitants non ASA de Chebika et de Tameghza dans la mesure où la répartition, outre des critères précis se fait sur la base de la proximité spatiale. De ce fait, de nombreux "propriétaires collectifs" de ces terres sont *ipso facto* exclus de la distribution puisqu'ils habitent désormais à Tozeur qui est plus loin que les oasis de montagne.

Les Bédouins se sont sentis floués car après avoir mis en valeur ces terres puis les avoir quittées, ils ne bénéficient pas entièrement des grands investissements de l'État enfin consentis. Ils se sont éloignés de ces terres, puisqu'ils sont descendus vers les villes et Tozeur notamment

---

[51]Celles-ci sont néanmoins primordiales car nommer c'est déjà s'approprier. Ainsi, on raconte le cas d'un puits de pétrole creusé sur les terres de pâturage des bergers Ghrib et appelé "Sabria Nord", ce qui est une hérésie pour les Ghrib. Le guide Sabria de la compagnie pétrolière a voulu que les emplois créés pour exploiter le site profitent aux siens en priorité et a donc affirmé que le puits était sur une terre Sabria.

mais continuent cependant à garder des relations avec cet espace puisqu'ils conservent souvent quelques bêtes qui sont menées dans la steppe en pâturage. Lorsque l'État décide de vivifier la steppe, ils estiment que c'est à eux que doit revenir le bénéfice des investissements, rappelant les sacrifices consentis, y compris en vie humaine pendant la colonisation puis pour résister aux appétits algériens sur les zones frontalières.

D'autant plus que certains Rkârka n'ont cessé de demander l'aide des pouvoirs publics pour pouvoir retourner dans la steppe et en mettre en valeur certaines parcelles afin de transformer "une terre aride et vide en un paradis vert rempli de citoyens et de gens" selon les termes d'une lettre envoyé par des Rkârka au gouverneur de Tozeur[52]. Ces derniers affirment dans cette demande d'aide pour creuser des puits et vivifier la terre du Jérid vouloir retourner sur leur territoire, écrivant ainsi : "Nous sommes quelques uns du arch des Rkârka à désirer occuper avec nos enfants la terre de nos aïeuls. Nous en avons assez de l'exode en ville et rien ne nous y retient". L'attachement à la terre transparaît clairement de ces lignes où il est question a propos d'al Aqba al-Baydha entre Tozeur et Chebika de "terres bénies (...) pourvues de nombreuses potentialités".

Or ce sentiment est indissociable du sentiment d'appartenance communautaire. Dans la rivalité et le conflit avec l'administration émerge le temps de l'événement une identité Awlâd Abîd qui concerne tous les membres du groupe et pas uniquement ceux directement intéressés par le partage des lots.

Modes de légitimations de la propriété foncière collective

Cette appartenance trouve un support matériel dans l'instauration par les Français de cartes sur lesquelles étaient tracées à grands traits les territoires des tribus, les ASA et les Awlâd Bou Yahya pour la steppe jéridienne. Ce fut là l'objet d'une première confusion. Pour les Français de l'époque, il s'agissait d'indiquer une zone d'extension de la tribu, son espace communautaire, alors qu'approprié par les Bédouins, cet espace de vie devient un territoire politique qu'ils entendent gérer à leur guise et dans lequel les retombées de tout investissement doivent leur revenir en priorité.

---

[52]Le 28 juillet 1988, Les citoyens Rkârka de Tozeur à Monsieur le gouverneur. Document reproduit en annexe traduit de l'arabe. Noter l'expression "Citoyens Rkârka de Tozeur" (*muwâtinî ar-Rarka bi-tûzer*).

Des photocopies passées de ces cartes sont produites actuellement par les Bédouins à l'appui de leur découpage de l'espace désertique des gouvernorats de Tozeur et de Gafsa. On parle de frontières et on affirme que sa terre est délimitée par l'Algérie d'un côté et par la frontière avec les Hammema de l'autre. On comparera cette conception aux subtiles découpages des parcelles de terres collectives dont rendent compte les Annonces officielles de bornage des parcelles collectives des Awlâd Abîd (ce document figure en annexe). Ce type de discours est bien sûr très mal vu des responsables des affaires foncières qui reprochent aux Bédouins leur manque de discernement et qui tentent d'opérer de savants découpages entre terres domaniales et terres collectives à partir de documents souvent contradictoires.

Les Bédouins Rkârka ont désormais une vision de leur territoire beaucoup plus fixiste comme un ensemble limité par des frontières fixées depuis l'effort de bornage du protectorat et à l'intérieur duquel on trouve des poches de terres domaniales. C'est précisément le contraire de la vision administrative d'un domanial parsemé de quelques lambeaux de terres collectives.

Je ne pense pas que cette vision contemporaine bédouine soit uniquement stratégique et liée à des enjeux car elle rencontre une construction identitaire contemporaine qui s'enracine autour du registre communautaire.

Car chaque groupe peut se constituer une carte. Ne dit-on pas que les Awlâd Bou Yahya disposent d'une carte de leurs terres obtenue en corrompant un quelconque fonctionnaire des affaires foncières, carte qu'ils n'hésiteront pas à produire à toutes les institutions qui demanderaient un document prouvant la possession de la terre. Et qui sait quel fut le parcours de certaines cartes d'État major dressées par des militaires français sur lesquels on a tracé à grands traits des frontières entre les groupes tribaux et dont les lointaines photocopies continuent d'être versées à d'improbables dossiers ?

Dans le même registre d'appropriation des documents administratifs, on m'a souvent cité le partage de 1912[53] pour étayer les thèses accordant aux ASA la plus grande part des

[53]Ce sont d'ailleurs les Bédouins qui m'ont appris l'existence de ce document que j'ai pu, après quelques efforts, soutirer à la méfiance des services du gouvernorat. Celle-ci s'explique par le fait que l'on craignait qu'en ces "temps troublés", je montre les documents obtenus aux ASA, provoquant ainsi, involontairement, un regain de

terres du Jérid. Cela s'inscrit dans le même type de stratégie à l'œuvre, on l'a vu, au début du siècle, quand les appropriations de fait des terrains s'accompagnaient toujours d'action en justice destinée à garantir la pérennité de la possession par le *hawz*. Or ce partage, bien peu doivent le connaître car il est extrêmement défavorable aux ASA auxquels il n'accorde que 300 hectares de terres arch (contre 4101 selon la répartition de 1987). Il semble que le document soit devenu dans les représentations l'emblème de la légitimité à posséder les terres. Celle-ci provient d'un partage effectué dans le temps (un temps lointain et indéfini car souvent on se contentait de me dire que les *hujja* venait du temps de bey, *min waqt al-bâyât*) et sanctionné par un document écrit (on connaît dans les sociétés arabes le statut prestigieux de la langue classique et de l'écrit).

Mais cette légitimation par le recours à des documents extérieurs est secondaire dans l'échelle des valeurs bédouines (mais pas pour l'administration qui ne peut exister sans "pièces" à verser au dossier). Pour eux prime, en effet, la connaissance du terrain, la capacité à en nommer les moindres recoins. Ce fait est observable dans tout le Sud tunisien. Un Ghrib est dans son territoire aussi parce que sur toute cette étendue il est capable de nommer chaque endroit. Les variations de paysages que proposent la région jouent un rôle central : Oued, zone sableuses, petites collines, route, type de plantes, etc.

C'est ainsi que se fait le maillage de l'espace dans la steppe, en suivant les formes géologiques du sol, sa végétation et ses accidents. C'est donc un maillage dont la densité est fonction de la compétence écologique, compétence à reconnaître un terrain propice à un type particulier de végétation par exemple. C'est la succession de "continuums paysagers" qui permet de penser l'espace de la steppe et en donne les principaux toponymes, à la différence de la logique en spirale et fortement anthropisée des conceptions oasiennes de l'organisation spatiale de la palmeraie. Les Bédouins (les anciens en tout cas) se vantent d'en avoir un connaissance précise du terrain et d'être capable de nommer tous les site de Tozeur à Chebika, alors qu'un jeune en connaîtra 3 ou 4, certains sont capables de tous les énumérer. Dans la

---

tension. Quant à la carte produite ci-dessus (Fig.17), elle m'a été directement communiquée par un Rakrûkî de Tozeur.

steppe, nommer, c'est déjà s'approprier, comme lors de l'établissement d'une séparation "officielle" entre Awlâd Abîd et Awlâd Bou Yahya, les premiers nommèrent le site d'al Gouifla qui fut intégré dans leur propre territoire. Nommer la terre comme on surnomme les hommes. La pratique du surnom est en effet fort répandu. Quelque chose d'important se passe dans cette appropriation par le langage, cette domestication du monde. La tribu est ainsi pour Jacques Berque également un "emblème onomastique". Il est vrai que la différence entre le premier des hommes et les anges est que contrairement à eux, Adam fut capable de nommer les choses : "*°allama adâma al asmâ' kulaha*", Il enseigna à Adam tous les noms (Coran, sourate 2). On comprend mieux le retentissement du choix négligeant de l'appellation du nouveau projet d'Oudiya 2.

Ce fait est corroboré par le choix des candidats à l'élection du conseil de gestion. Les Ameyid ont ainsi choisi 4 représentants connaissant très bien le steppe puisque tous y possèdent des animaux, 3 sur 4 s'y déplacent régulièrement avec leur véhicule dans le cadre d'une activité de transport et le quatrième, plus âgé, a une grande expérience tout à la fois de la steppe et des questions de gestion administrative. Tous sont capables d'en nommer tous les lieux, en connaissent chaque zone définie par ses formes particulières.

De nombreux discours locaux ont la même teneur que celui que je citais précédemment (p.220) qui insiste sur les différents lieux qui séparent Oudiya 1 de Oudiya 2. Il émane d'un membre des Awlâd Sî Mbarek assez âgé qui énumère une liste non exhaustive de toponymes balisant ce trajet. Ceux-ci s'appliquent à des espaces bien plus vastes que les dénomination de la palmeraie. Ainsi, du chott ar-Rouidjel par exemple qui couvre une zone de quelques kilomètres carrés. On parle également souvent de l'Oued Melah ou encore de Gharmoussa qui sont des pâturages réputés et qui sont également assez vastes. Ces toponymes, comme cela apparaît à l'évocation des histoires de terre, sont en majorité construit à partir des formes du terrain (petite colline, *gabgab*, dépression, *chott*, lit d'oued, bras collinaire, *Dhra°*, etc.)[54].

Ainsi la connaissance empirique des lieux légitime-t-elle, dans les conceptions bédouines, l'occupation de la terre. Plus précisément, le fait de connaître et de nommer chaque

[54] A. ben Naoum propose une liste complète du lexique des espaces naturels pour le cas d'un société saharienne d'Algérie, 1993, op. cit.

recoin de cet espace témoigne de l'investissement humain qui lui a été consenti, fut-il abandonné aujourd'hui pour les facilités que procurent la ville. Cet espace de vie devient par la force de l'occupation un espace politique dans la mesure où il dispose d'un attribut de "souveraineté", l'exclusivité de son peuplement Awlâd Abîd, mais la relation est ici dialectique entre la terre et la communauté tribale.

Ce qui allait de soi avant l'intervention des autorités centrales et étatiques est soudainement explicité, "*ardhîna*" acquiert un sens plus politique quand l'État refuse cette logique et prétend disposer de ces terres comme il l'entend. Mais, pour ce faire, il entre dans une logique juridique de légitimation de sa pratique, logique appropriée par les Bédouins qui s'y engouffrent avec un certain dynamisme, voire une forte compétence procédurière qu'ils emploient aussi bien collectivement pour faire valoir des droits ASA que les uns contre les autres quand il s'agit de partages des terres entre les arouch.

Des enjeux différents aux mêmes effets communautaires

La concurrence entre deux arouch à al-Fawar permet d'illustrer ce saisissement communautaire qui dans certains événements rassemble les énergies de ceux qui s'identifient à un ancêtre commun.

L'affaire qui oppose les arouch Jerarda (de la confédération des Ghrib) et Chbib (des Sabria) a pour enjeu une nouvelle fois le contrôle de la terre. Cependant, il ne s'agit pas ici de terres mises en valeur ou qui pourraient l'être, mais de terrains constructibles. En effet, le groupe qui sera reconnu possesseur de la *zîra* disposera par l'intermédiaire du conseil de gestion (Ghrib et Sabria ont chacun le leur) de la faculté de gérer les terres environnantes reconnues comme terres collectives de ce groupe et donc sous la compétence de son propre conseil. Cela peut être intéressant dans l'éventualité de la construction d'un projet touristique (la *zîra* ayant une certaine valeur à ce niveau) dont bénéficierait alors prioritairement le groupe qui gère la terre. Cela peut l'être également de façon plus prosaïque dans les facilités accordées ou non à la construction, selon l'origine ethnique : la perspective de devoir passer par le conseil de

gestion Sabria pour construire ne fût-ce qu'un toilette n'enchante guère les Ghrib. Les deux groupes en sont venus aux mains en 1991 et l'affaire est aujourd'hui en jugement au tribunal de Gabès.

En mars 1998, l'interrogation des témoins sur place a donné lieu à l'étrange scène que je décrivais en introduction de ce chapitre. Étrange également fut la préparation de cette séance par les intéressés des deux groupes qui rassemblèrent leurs témoins dans le plus grand secret. Car ces derniers ne doivent pas appartenir au arch pour lequel ils témoignent. A la moindre *rihat qarâba* (odeur de proximité, c'est à dire parcelle de parenté) découverte par l'adversaire, leur déclaration risque d'être invalidée.

C'est cela aussi la *°arûchiyya*, faire jouer ses alliances, intriguer, immerger le quotidien dans d'incessantes affaires et discours qui lui donne quelque part une grâce inimitable ; élaborer à partir de peu de choses de grandes constructions, faire d'une graine une coupole, *min hubba qubba*. Dans ce registre, la question des généalogies n'est pas en reste sur le domaine territorial avec lequel elle est étroitement liée.

9 Passions généalogiques

La logique administrative provoque, nous venons de le voir, une certaine fixation de la structure du groupe dans son ensemble car elle ne se satisfait pas des approximations qui caractérisent souvent les descriptions lignagères. De fait, les Bédouins disposent de quelques solides repères pour ce qui concerne leur propre "chemin généalogique" mais dès que l'on s'éloigne de leurs proches, ils sont de moins en moins précis. Ces repères sont de plus en plus fournis par la logique administrative qui oblige à se compter et à s'organiser du point de vue collectif pour gérer le patrimoine foncier commun. Les segmentations du groupe, la manière dont chacun s'y situe et y situe les autres, découle en partie de l'existence administrative de la qabila.

Dans ce cadre, les histoires de terre, à travers leur traitement institutionnel, permettent de poser la question du rapport entre la structure tribale dans sa version administrative, la vision qu'en ont les Bédouins et ce que nous en dit le fonctionnement collectif quotidien (1). Mais comprendre les structurations lignagères telle qu'elles s'expriment dans les différents registres du fonctionnement collectif ne doit pas nous éloigner de notre ambition de faire jouer toutes les échelles dans l'appréhension des phénomènes sociaux. Du global de l'organisation sociale il nous faut, si l'on veut comprendre l'appartenance au groupe dans toutes ses manifestations, glisser vers les individus et leurs passions généalogiques s'exerçant autour des *chajara-s* (2).

1- Structuration de la qabila

La confusion généalogique

Lors des enquêtes qu'il effectua pour la rédaction d'une thèse sur le Jérid et plus particulièrement sur Degache dont il est originaire, Moncer Rouissi, accompagné de Habib Attia se heurta chez certains interlocuteurs Awlâd Sîdî Abîd à une imprécision totale en ce qui concerne leurs origines[55]. Interrogeant des Rkârka, en 1971, il apparaît que plus on s'éloigne de ce lignage, plus les informations sont contradictoires et peu précises. Par contre, en ce qui concerne les Rkârka, ces dernières sont cohérentes et s'apparentent en tous poins à ce que l'on peut entendre presque trente ans plus tard, à savoir que Mohammed Rakrûk est le fils d'al-Ahmadi de Nefta, qu'il a eu trois enfants, Ameyid, Mahjoub et Bchin dont les descendants ont émigré à *Sûq al-Arba°a* (Jendouba). Pour le reste les Bédouins seront sortis de leur embarras par l'arrivée d'un vieux qui apportera quelques renseignements aux enquêteurs.

Outre l'invariable représentation du temps qui consiste à rejeter tout ce qui dépasse quelques générations (un siècle environ) dans un passé non daté qui aplanit la profondeur historique[56], cet entretien met en exergue le rôle de certains personnages, des anciens dépositaires des traditions de la tribu et en connaissant les ramifications. De nos jours ces personnages se font plus rares et avec la disparition des institutions de la tribu de nombreuses traditions se perdent. Il est vrai par ailleurs qu'il n'y a probablement jamais eu unanimité entre les membres du groupe tribal sur la question des origines. Le groupe procède en effet par captation autour des fédérations d'intérêts qui sont essentiellement liés pour les Awlâd Sîdî Abîd nomades à des questions foncières (et dans une moindre mesure commerciale). Dans ce

---

55 Moncer Rouissi, 1973, *Une oasis du Sud tunisien, Le Jarid, Essai d'histoire sociale*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 350 p. (2 vols) voire les annexes

56Dans l'entretien de Rouissi et Attia, un Rakrûkî affirme que les siens sont venus d'Algérie au moment où la France a occupé l'Algérie ... il y a à peu près 500 ans. Si, en effet, des documents montrent qu'est intervenu une migration de ASA vers la Tunisie lors de l'arrivée des troupes françaises à Tebessa, ce n'était évidemment pas il y a cinq cent ans mais autour de 1840. Pour ma part, j'ai souvent entendu que la présence des ASA au Jérid remontait à 900 ans, chiffre symbole de l'ancienneté sans qu'il soit représentatif d'un quelconque événement fondateur.

contexte, chacun accuse l'autre de ne pas être un vrai Sîdî Abîd, un *hur* ou *rasmî* (littéralement "officiel" mais qui dans ce contexte signifie descendant directement du saint). Dans l'entretien de Rouissi et Attia, un des interlocuteurs affirme que "même les Awlad Taleb se disent aujourd'hui Sidî Abîd". Personne aujourd'hui leur contesterait cette appartenance, tant elle a acquis force d'évidence, avec l'aide probable des démêlés administratifs avec l'organisation fluctuante de la tribu qui ont conduit à pérenniser les Awlad Taleb au sein du groupe et, davantage, à en conduire la destinée administrative[57].

Les Frâda et les Bou Chagra s'accusent ainsi mutuellement de ne pas être des vrais Sîdî Abîd, ce qui n'empêche pas certains Frâda de reconnaître que les lignages *hurr* descendent de Abdelmalek et sont demeurés en Algérie, s'excluant donc de la descendance "officielle" du saint. Tout dépend en somme à qui l'on s'adresse et plus que jamais, quand il est question des appartenances au groupe tribal, l'affirmation identitaire est voilée par le contexte et la qualité de celui à qui on la décline. Pour prendre un exemple simple, on n'affirmera jamais devant un Bou Chagra que les Frâda ne sont pas un lignage *hurr*, ce que l'on reconnaîtra à demi mots devant une personne non inclue dans ces rapports quasiment de couple entre deux groupes très liés et partageant un même espace.

Niveau de segmentation

L'approche par les façons de nommer représente une première tentative d'élucidation de l'organisation tribale chez les Awlâd Abîd dans ses formes mouvantes et telle que se la représentent administration et Bédouins. Le lignage et ses subdivisions, comme la généalogie "personnalisée" est un langage fournissant à ces derniers une représentation de leur rapports sociaux, il donne de la réalité une vision partielle puisque, dans le passé et davantage aujourd'hui, une partie des expériences collectives échappe à sa logique.

---

[57]Les Awlâd Taleb ont acquis ce rôle leader, outre leur importance démographique, du fait la proximité qu'ils entretiennent depuis près d'un siècle avec les autorités extérieures par l'intermédiaire des villes minières, notamment Redeyef, érigées sur leurs parcours et dans lesquelles ils sont sédentarisées.

La *qabîla* ou *°arch* (*majmû°a* ou *farîq* selon les documents pour l'administration), constitue le pôle identitaire supérieur qui continue de distinguer dans certains contexte "l'étranger" du proche (niveau 1). Il s'agit de la référence à l'ancêtre commun Sîdî Abîd dont tous sont réputés descendre. Cette référence projetée dans l'espace se déploie dans l'ensemble du monde arabe en permettant une intégration dans ses lieux les plus prestigieux (ce sont des "territoires hagiographiques", cf. supra, ch. 2) ; comme elle définit l'étendue terrestre que partagent ceux qui se reconnaissent dans cette identité. C'est là que peut prendre naissance un territoire politique quand la tribu acquiert les moyens du contrôle collectif de ses espaces de vie et de parcours et tente d'y exercer certaines prérogatives de "souveraineté" comme le paiement d'un droit de passage sur ses terres. Ce ne fut pas le cas des ASA de Tunisie qui ont fait jouer leur tradition maraboutique dans les relations avec les autres tribus sans trop tenter de résister militairement aux pressions des autres Bédouins (sauf pour des terres stratégiques comme El-Oudiya). C'est l'ordre colonial d'une certaine façon, qui en limitant les recours à la violence, leur permettra de mieux résister aux appétits des Hammema notamment, voire d'attaquer, en utilisant cette nouvelle arme commune à tous, le procès.

Ce niveau est celui du saisissement communautaire, de la tension des énergies vers la défense des intérêts du arch dans son ensemble. Quand un danger vient de l'extérieur, pour reprendre les termes d'un de mes interlocuteurs, tous les gens (Awlâd Abîd) sont ensembles et il n'y a plus de différences entre eux.

C'est le niveau du "nous" perceptible dans le discours prononcé en 1996 à la Khalwat ar-Rkârka par un notable.

"Que Dieu nous donne la pluie, oh maître des cieux
Qu'il donne le bien à celui qui fait le bien
Qu'il nous rende heureux
Qu'il éloigne de nous le mal et le sombre destin
Qu'il nous délivre du malheur et des mauvais
Qu'il nous fasse pauvres et non pas hantés[58]
Qu'il nous protège et ne disperse pas nos biens
Qu'il nous garde dans le bien et nous rende vainqueur

58"Yeja°alna massâkîn wa lâ maskûnîn"

Que les Awlâd sîdî Abîd conservent ces traditions[59]
Qu'ils se rassemblent et que Dieu les protège
Qu'il leur offre la chance
Qu'il fasse d'eux des exemples
Qu'il les rende tel le grenadier toujours chargé de fruits
Qu'il bénissent les épouses et les enfants
Que celui qui a formé un vœu soit exaucé
Que le malade guérisse
Que celui qui a formé un vœu soit exaucé
Que justice soit faite à l'innocent
Que l'exilé rentre chez les siens
Oh l'Affectueux, le Généreux donne à celui qui en a besoin
Et répond à celui qui t'implore
Et aide celui qui veut fonder un foyer[60]
Et offre la réussite aux enfants qui étudient
Que Dieu vous préserve de la souffrance[61]
Que Dieu vous préserve de la souffrance
Tant que vous gardez ces traditions
Qu'il soit prodigue envers vous
Et que sa baraka soit sur vous
Aussi longtemps que vous le voudrez, il vous aidera à vous regrouper

Dans le cadre administratif des conseils de gestion, la tribu, appelé groupement ou fraction (il est ainsi question de la "fraction des Ouled Sîdî Abîd") dans les textes français, dispose de la personnalité juridique : "il (le conseil de gestion) est apte à ester en justice au nom de la tribu" (loi n° 57-16 du 28 septembre 1957). Ce niveau devient donc une source potentielle de pouvoir et de prestige, certes limitée, mais non inexistante.

C'est également à ce niveau que se font les grandes divisions territoriales entre les communautés. "La généalogie apparaît dès lors comme le modèle que les bédouins utilisent pour conceptualiser leurs relations territoriales"[62].

---

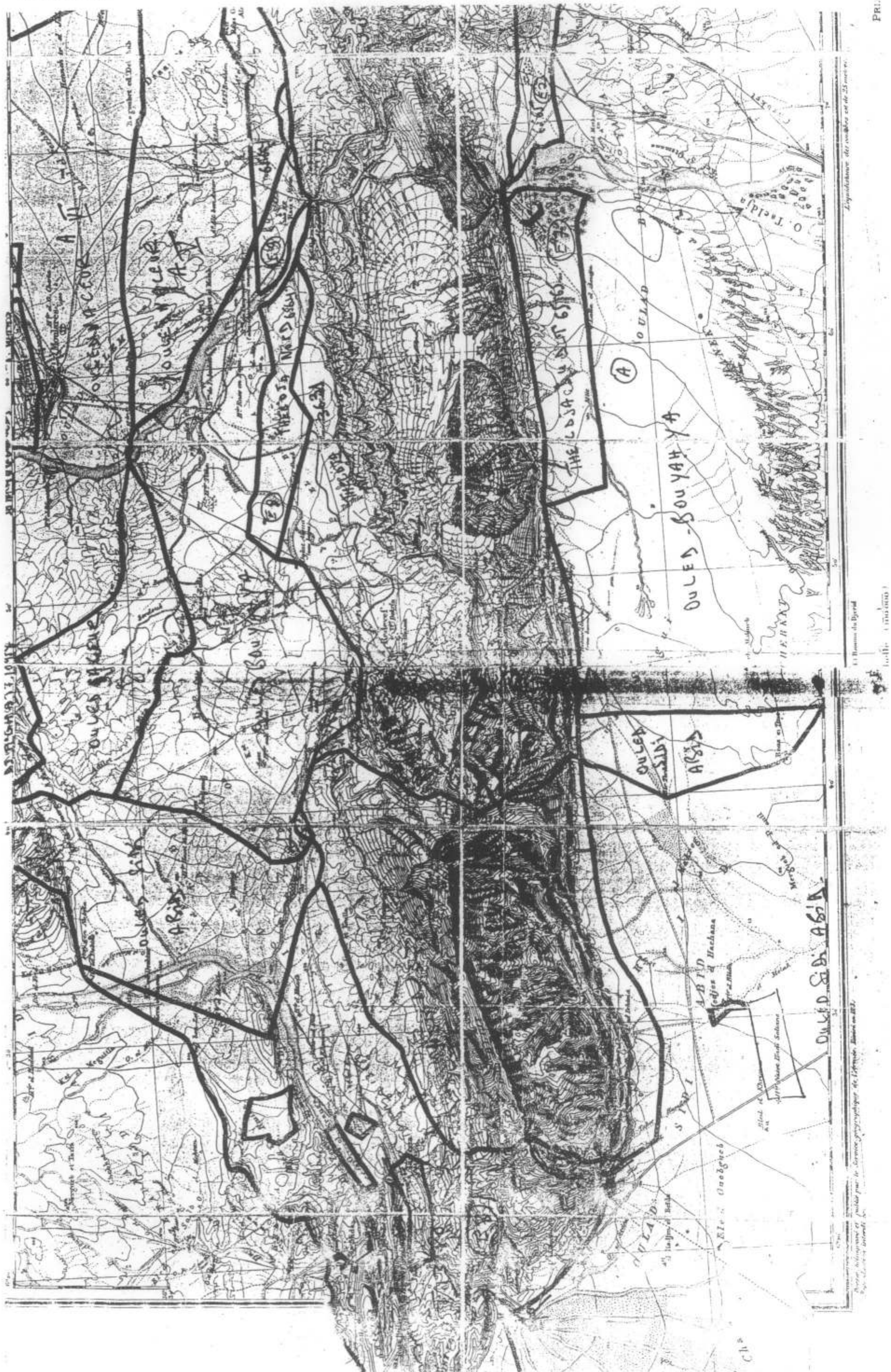
[59] Allusion à la présente réunion communautaire

[60] "°ammar ad-dar", littéralement, occuper une maison, si on a une maison (ou une tente) c'est que l'on est marié. Remarquer le parallèle avec l'expression "°ammar al-ardh" qui signifie donc peupler une terre vide.

[61] "Bila' al-'alâm"

[62] E. L. Peters, 1986, "Libres ou dépendants : les relations patrons-clients chez les bédouins de Cyréanïque", in *Les sociétés rurales de la méditerranée*, op. cit., 86-100

terres arch (Source : Service Géographique de l'armée française, Révisée en 1933, échelle 1/100000)



Ainsi un groupe s'appropriant une terre dans l'espace Awlâd Sîdî Abîd s'inscrit-il dans la descendance du saint éponyme, à l'instar de ces groupes s'en réclamant bien qu'ils soient soupçonnés par d'autres de n'être pas des lignées "*hurr*". Comme cela est apparu à de nombreuses reprises dans ce texte, la relation entre appartenance tribale et lignagère et la terre est transitive.

Les lignages constitutifs de la communauté tribale sont souvent appelés *firga* (sing. *farîg*) par les bédouins (niveau 2). Les Sîdî Abîd de Tunisie (en tout cas du Sud tunisien puisqu'il existe une fraction Rkârka à Jendouba) en comptent à trois : Rkârka, Awlad Taleb et Awlad Smaya. C'est un niveau privilégié de l'affirmation identitaire qui est souvent mis en avant, par exemple à Tozeur. Parfois on le confond avec le premier niveau et quelques Rkârka pensent, avec un peu d'ethnocentrisme, que ces derniers chapeautent l'ensemble de l'arbre des Awlâd Abîd

La langue administrative parle de *farîq* et organise à ce niveau la composition du conseil de gestion, sauf pour les Awlâd Taleb divisée en deux du fait de leur importance démographique. Il s'exprime à ce niveau une spécialisation générale qui veut que les Awlad Taleb conduisent les affaires du groupement dans son ensemble, les deux autres lignages étant réputés plus proches de l'ancienne vie du désert.

Les arouch (terme qui peut s'appliquer à chacun des niveaux de segmentation) désignent parfois les subdivisions des *firga* (niveau 3). Ce niveau n'est pas pris en compte par l'administration quand elle effectue le partage des terres ou quand elle organise les élections au conseil de gestion. Il est opératoire pourtant dans les divisions spatiales et dans l'organisation micro-politique puisque c'est à ce niveau précis qu'a joué la rivalité lors des dernières élections. Les Rkârka par exemple sont constitués de trois arouch : les Mahajba, les Ameyda et les Bchiriya (qui sont cantonnées dans le Nord-Ouest).

Les rédacteurs de la "Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie"[63] établie par le protectorat tiennent compte de ce niveau de segmentation. En effet, les Rkârka (les ASA de

[63]Protectorat français, Secrétariat général du gouvernement tunisien, 1900, op. cit.

Tozeur dépendent du Cheikha des Awlâd al-Hadîf) constituent au début du siècle un Cheikha constitués de trois fractions et de 5 sous-fractions. Cependant, si tous partagent les même espace, seuls les Mahajba et les Ameyda sont considérés comme Rkârka, les autres étant les Ouled Si Dzouib, les Ouled Smeia et les Ouled Bou Chaq'ra.

C'est sur la base des divisions opérant à cette section que se fait l'occupation de l'espace (*ta°mîr*) dans le Sahara comme lors de la sédentarisation. Elle dispose d'une certaine "personnalité morale", d'un esprit de corps[64], qui n'est pas reconnue de l'administration qui se base pour encadrer les partages de terre par exemple sur la section inférieure. Les deux groupes, Amayda et Mahajba se sont ainsi sédentarisés en se mélangeant le moins possible et en fonction de leurs aires privilégiées de déplacement.

Chacun de ces arouch est constitué de grandes familles que les administrations appellent *furû°* et que les bédouins appellent souvent arouch également ou *jama°a* qui est un terme pouvant s'appliquer à toute entité sociale constituée de la plus large à la plus restreinte (par exemple *jama°at al-Angliz* où *jama°at Rkârka*) (niveau 4). Ce niveau est celui du partage des terres puisque la répartition est faite selon les *furû°*. C'est le niveau maximal de la propriété en indivision qui n'existe jamais dans les niveaux supérieurs (Rkârka, Awlâd Taleb et Awlâd Smaya). Lors de l'allotissement des terres collectives Rkârka de 1969, 11 *furû°* ont été isolées correspondant au niveau de segmentation présidant à l'opération.

La *luhma* du Nefzaoua que l'on appelle souvent arch (à nouveau) au Jérid est constituée des familles constitutives des *furû°* qui à 4/5 générations environ sous l'ancêtre commun se détache pour constituer ungroupe particulier (niveau 5). C'est en fait dès que les cousins sont trop éloignés pour être considérés issus de la même chair (*luhma*) que se fait cette division.

---

[64]A propos de la section tertiaire isolée par Emrys Peters qui est la seule agissante lors des pratiques de vendetta (feud) et qui est percue comme "the corporate group *par excellence*" 1967, "Some structural aspects of the feud among the camel herding bedouin of Cyrenaica", *AFRICA*, XXXVII, 3. L'expression "personnalité morale" est employé par P. Bonte et E. Conte en commentant le même auteur, 1991, "La tribu arabe, approches anthropologiques et orientalistes", in *Al-Ansâb, la quête des origines, Anthropologie historique de la société arabe tribale*, Eds de la Maison des sciences de l'homme, p. 27

C'est celle du douar et de la proximité spatiale. Par exemple, chez les Awlad Mbarek (fraction Amayda), les Gwasmiya.

Enfin, aujourd'hui le niveau de segmentation le plus agissant d'un un point de vue sociologique comme psychologique est certainement celui de la famille (niveau 6). La dâr (plus utilisé au Nefzaoua qu'au Jérid), la *°ocha* où *beyt* (tente) du temps des campements, le houch familial, correspondent à la famille résidant dans une même unité d'habitation, même si dans les régions méridionales du pays, les cloisonnements s'étendent au fur et à mesure des mariages des fils. Il s'agit souvent d'une famille élargie regroupant souvent trois générations, les frères et leurs enfants (cousins patrilinéaires). Comme on l'a observé à travers les évolutions des espaces domestiques, l'habitation tend à se restreindre au couple et à ses enfants (repli sur l'intimité et émergence des valeurs de couple), sans toutefois qu'il n'y ait séparation complète puisque dans beaucoup de cas on continue de partager la même unité spatio-familiale dans laquelle des cloisons sont érigées.

Illustration des niveaux de segmentation , Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie

Sîdî Abîd (niveau 1)

Awlâd Smaya — Rkârka — Awlad Taleb (niv. 2)

Mahjûb-Amâyid - Bchîn (niv.3)

Awlâd Sî Mbarek (niv. 4)

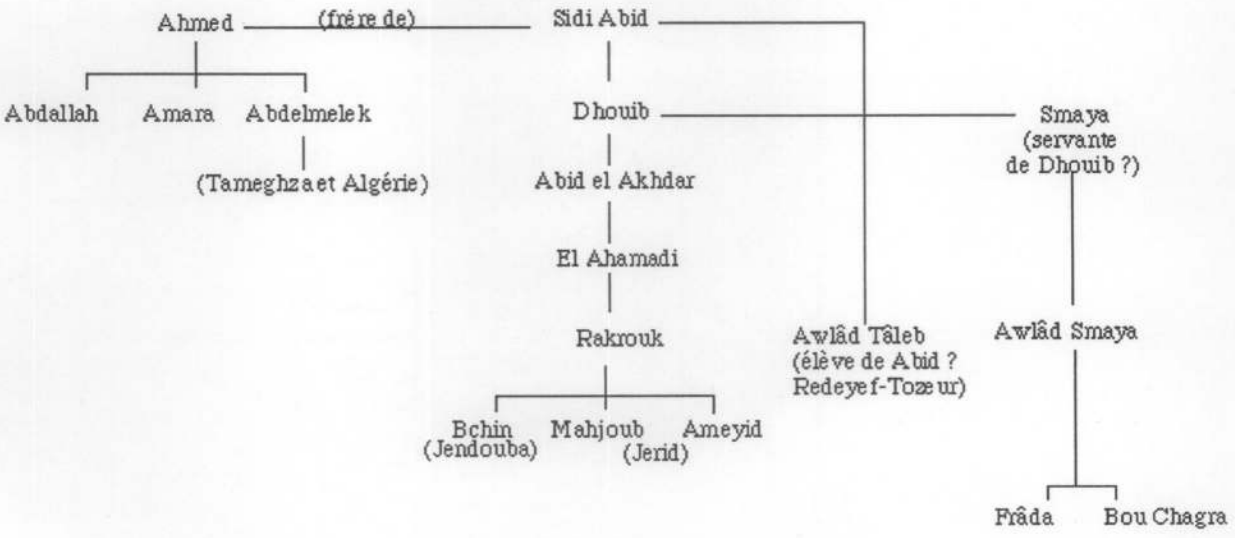
Bel Gacem (niv. 5)

Famille Mbarki (niv. 6)

Famille nucléaire d'un fil Mbarki (niv. 6 bis)

Fig. 18 - Une version de la Chajara générale des Awlâd Sîdî Abîd

n.b. Un trait n'indique pas nécessairement une filiation directe mais une descendance



Relativisme de la présentation segmentaire

En cherchant à établir à chacun des niveaux de segmentation nommés son domaine d'action et la nature du pôle identitaire qu'il constitue éventuellement, on rencontre les limites du modèle que la polysémie du terme arch souligne. En effet, il peut désigner la tribu toute entière, comme il peut se réduire à un lignage (arch Rkârka) et à un sous-lignage (arch Ameyda). Cela montre si besoin était la nature toute relative du classement segmentaire, ainsi que des théories qui "réifient" ce classement pour enfermer la totalité de l'ordre social dans les relations qu'entretiennent entre eux les différents segments de la tribu.

Dans la pratique ces niveaux de segmentation sont ainsi soumis à de nombreuses variations et se confondent bien souvent, y compris dans les discours. L'indétermination du lexique reflète ces hésitations. Car le temps n'est pas seul maître de cette structuration (l'éloignement des ancêtres de référence) mais le poids démographique comme, probablement, beaucoup d'autres raisons d'un autre ordre, peuvent amener un groupe à se scinder en deux entités. La captation peut se faire à des niveaux différents de segmentation et les conjonctures entraîner des remaniements entre les différents niveaux. La composition du groupe est par définition fluctuante. Si l'on prend l'exemple des lignées issues de Amayid (l'un des trois fils de Rakrûk avec Mahjoub et Bchir, tandis que celui-ci aurait eu trois fils (Msa°î, Mbarek et Abdallah), on compte huit patrons éponymes situés au même niveau de segmentation de la tribu donnant autant de lignage : el-Ajîlât, Swâlmiya, Msâ°iya, Amarniya, Jafâfliya, Bakâkriya, el-Hnîchât et Awlad Mbarek). Abdallah n'apparaît pas. Ses descendants ce sont probablement divisés en deux groupes ou plus qui se retrouvent dans la même position dans l'arbre généalogique collectif que les frères d'Abdallah (Msa°î et Mbarek). Ainsi les relations entre ces fondateurs de lignée ne peuvent être uniquement fraternelles. Certains arouch sont probablement montés d'un étage dans la structure segmentaire de façon à se retrouver au niveau des oncles et des *Jdûd*. Nul doute que derrière ces divisions et ces recompositions se jouent des histoires foncières, des conflits et des réorganisations des sphères de l'indivision. Cela relativise grandement la perception que l'on a de ce niveau comme l'étage auquel s'organise l'appropriation collective de la terre, puisque sa constitution ne reflète pas une logique de filiation directe. On pourrait même inverser les termes de l'équation en considérant que c'est l'appropriation collective de la terre (quelle que soit l'étendue de cette sphère du collectif et de l'exploitation dans l'indivision qu'elle provoque ou provoquait) qui détermine l'existence de ce niveau de segmentation dans l'organisation tribale.

Ainsi que le soulignait E.L. Peters le lignage a plus une vertu de désignation, permettant aux Bédouins de penser leurs relations sociales qu'il n'est doué d'une forte pertinence heuristique pour l'élucidation des phénomènes sociaux[65]. Les ordres internes à la tribu se recomposent en permanence au gré des divers enjeux, notamment fonciers, et sont ensuite

65 E.L. Peters, 1967, op. cit.

réinsérés dans le langage des appartenances lignagères. C'est ce jeu et ces manipulations que l'institutionnalisation de la structure de la qabila, à travers son existence administrative, figent désormais dans une structure peu susceptible d'évolution. Ce phénomène explique probablement une bonne part des échecs des tentatives d'apurement foncier à travers le conseil de gestion des Awlâd Abîd puisque les solidarités, les groupes constitués se recomposent au fur et à mesure des décisions limitant et bornant les accès à la terre de chacun.

En outre, beaucoup de choses se passent hors de ce langage, qui ne fut jamais seul pour alimenter la construction du lien social, *a fortiori* dans les changements contemporains. Ceux-ci ne sont pas cependant synonymes de l'oubli du monde de la qabila à partir du moment où cesse la tension foncière, notamment pour tous ceux qui sont intégrés dans la nouvelle division du travail. L'appartenance que véhicule la tribu peut en effet être reformulée dans le cadre des nouveaux modes de vie.

2 - L'individualisation des *chajara*-s

Un nouveau type de *Chajara*

Probablement le fait qu'il n'y ait plus d'autorité collectivement reconnue disposant des documents et de la vérité sur la tribu a privé les membres du groupe de références stables et "légitimes". La disparition des assemblées (*mi°âd*) d'anciens (*rijâl Kubâr*) chargées de traiter des affaires communes a provoqué un éclatement des références que ne peut enrayer la mise sous tutelle administrative des institutions collectives (*majliss at-tassarouf* remplaçant le *mi°âd*, Cheikh, puis omda et responsables de cellules politiques formant une petite notabilité rappelant, de façon très lointaine, les *rijâl kubâr*). Certes, le fonctionnement bédouin a largement débordé sur ces nouvelles institutions mises en place par l'État central. Mais les enjeux sont plus prosaïques car la référence identitaire à la tribu maraboutique a perdu le rôle social et économique qu'elle garantissait il y a encore un siècle à ses membres. Pourtant la perte de la compétence généalogique et la disparition de ceux qui la détenaient au sein des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie ne laissent pas derrière elles un vide uniquement comblé par l'allégeance au

pays : "la fidélité à la nation avant la fidélité à la tribu" (*al-wala' lil watân qabl al-wala' lil qabîla*).

En effet, la question des origines est désormais prise en charge par les individus, membres de la tribu, pour leur propre compte et non plus au nom du groupe comme le faisait par le passé les dépositaires du savoir sur les origines et le saint éponyme.

Le recours à la grande histoire a dans ce cas des prolongements inattendus et plus individuels. On cherche, en effet, dans l'histoire de la région ou dans celle du groupe, sa propre destinée familiale autour de laquelle se déploient de véritables passions généalogiques. Les *chajara*-s (terme qui signifie également arbre, parfois prononcées *sajara* en suivant l'usage local), ces généalogies privées qui rattachent les grandes famille à l'histoire par l'intermédiaire de nobles ascendances sont appropriées individuellement et servent une recherche identitaire privée. De ressources identitaires permettant de justifier une ascendance chérifienne dans l'économie des relations entre les groupes, la *chajara* devient (aussi) l'instrument d'une quête privée des origines. Plus qu'un jeu collectif, la généalogie est devenu individuelle, chaque particulier reconstituant la chaîne de ses ancêtres à son compte personnel. C'est bien là un besoin individuel, celui de savoir d'où l'on vient, plus qu'une identité de groupe tribal qui s'estompe dans les appartenances contemporaines.

Ainsi, la disparition d'une référence commune et l'individualisation de la prise en charge généalogique crée une situation de diversité des interprétations et des sources. Chacun alors compare sa version avec celle des autres. Des feuilles de papier sont extraites avec cérémonie de leur étui de plastique et l'on confronte les différentes versions d'une ascendance, parfois ces documents sont gardés en permanence sur soi, à la manière des *hujâb*, ces versets coraniques enfouis dans une poche pour se préserver de l'Ayn et s'attirer la baraka. On se pique au jeu et l'on se prend à rêver à Idriss le grand, fils de Abdallah, fils de Hasan, fils de al-Hasan, fils de Fatima "Zahra", fille du prophète. Cette généalogie officielle termine immanquablement les arbres de ceux qui s'autorisent au Maghreb une ascendance chérifienne comme c'est le cas pour l'ensemble des lignages Awlâd Abîd.

Mais il y a ceux qui y croient et qui clament cette noble destinée et il y a ceux qui craignent le verdict d'une histoire sourcilleuse. Ils demandent des informations complémentaires, disent vouloir s'assurer de la véracité du document et lancent des piques aux "menteurs"[66] qui prennent ces morceaux de papiers pour argent comptant. Encore une fois tout dépend du contexte et de la personne à laquelle on s'adresse. On ressent parfois la même pudeur à mettre en avant devant un représentant de la culture occidentale par exemple un registre que l'on sait être menacé par la rationalité envahissante des sciences (on n'osera pas vous dire que c'est le mauvais œil qui est la cause de tel désagrément, bien que l'on sache pertinemment que la jalousie est un des principaux ressorts de la pathologie et que c'est bien des effets de l'*ayn* dont on pâtit). Quoi qu'il en soit, il n'y pas d'unanimité et c'est cette diversité et ses formes dans les différents contextes qui doit attirer notre attention.

Finalement, cette évolution des "*chajara*-s" témoigne de leur intégration dans le monde contemporain. De plus en plus nombreux sont ceux qui les soumettent à la critique historique et qui déclarent n'y être attaché ou s'en servir que comme appui à une recherche des racines individuelles. Un référent puissant s'impose désormais et se superpose aux autres, c'est celui de la rationalité que véhicule la scolarisation.

Sources des nouvelles *chajara*-s

Les nouvelles *chajara*-s diffèrent du document habituel qui se transmet de père en fils, généralement sans sortir de la famille de ceux qui ont une charge dans l'un des lieux saints du groupe, surtout quand il s'agit d'une tribu maraboutique comme les Awlâd Abîd. C'est par exemple le cas pour la *Chajara* des Banânî que m'a procuré le *wakil* de Sîdî al-Bannânî, saint qui repose à Dgache[67] .

Recopiées sur de simples feuilles de papier, parfois d'une écriture maladroite, elles sont souvent issues des textes gravées sur les tombeaux des saints. ainsi, pour les Rkârka, très

---

[66]"yekdhabu", ils mentent, m'a-t-on dit de ceux qui continuent de revendiquer une ascendance chérifienne, comme si c'était là pure stratégie pour se rehausser par rapport aux autres et que finalement ils n'y croyait pas vraiment.

[67]La première page du rouleau, conforme à la présentation des *charaja*-s prestigieuses, figure en annexe

souvent la source de la *chajara* provient du tombeau de Sîdî al-Ahmadi (ancêtre de Mohamed Rakrûk selon une tradition) à Nefta.

Dans la mise en forme, un certain "effet de décorum" est cependant perceptible, de façon à rehausser la dignité d'un document à forte connotation religieuse. Il est vrai qu'il existe un aspect presque mystique à conserver sur soi cette liste d'ancêtres rattachant son arch au prophète.

Certaines peuvent être de manière lointaine associées aux Awlâd Sîdî Abîd. C'est le cas du texte, figurant en annexe, qui est une version tapée à la machine de la *chajara* (descendante) de Hussein, grand-père de Idriss le fondateur de la dynastie marocaine des Idrissides. Un certain Khdîr habitant une bourgade près de Gafsa, Gamouda, y est cité. Ce dernier aurait eu des fils dont Sîdî Abîd. Mais rien dans le texte ne permet d'affirmer que ce personnage est le père de Abîd ach-Charîf, hormis le fait qu'il porte le même nom (Khdîr). Cette *chajara* était détenue par un Rakrûkî illettré qui ne l'avait soumise à aucune critique tant est forte la légitimité de l'écrit. Il la tenait d'un érudit de Nefta qui affirme que le personnage Khdîr mentionné était bien le père de Sîdî Abîd.

La *chajara* présentée ci-dessous constitue un exemple de ce type de documents qui circule chez lesBédouins. Elle est issue de Sîdî al-Ahmadî de Nefta, de même que deux autres présentées en annexe (*chajara* 3 et 4) qui lui sont identiques quant au contenu et proches dans la présentation qui reprend approximativement la mise en forme du texte gravés sur la plaque funéraire de Rakrûk, enterré aux cotés d'Al-Ahmadi. Elle comporte 12 générations entre Sîdî Abîd et Idris Al-Asrar.

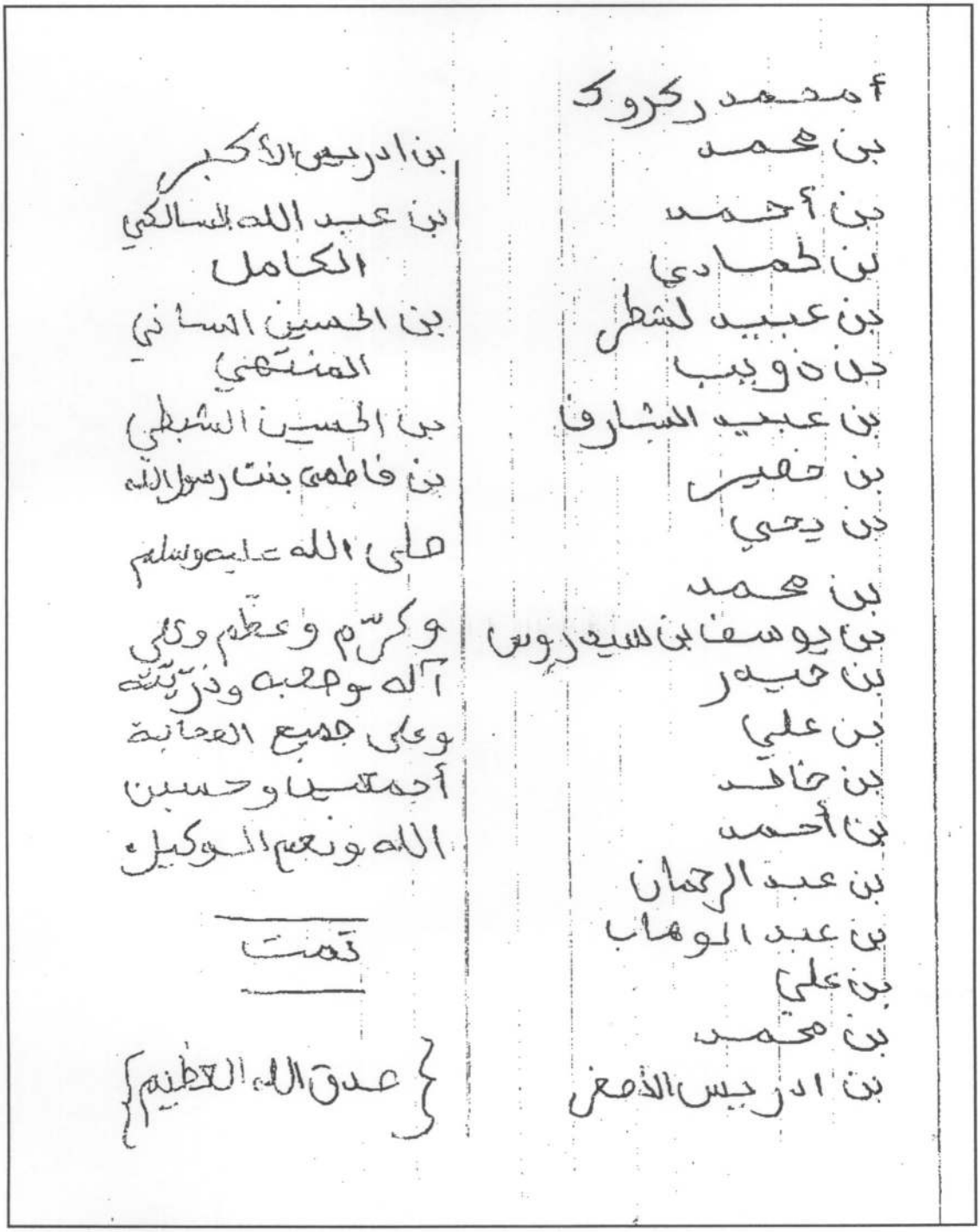
Mohamed Rakrûk ben Mohamed ben Ahmad ben Lahmadi ben Abîd Lachtar ben Dhouib ben Abîd ach-Cherif (Sîdî Abîd) ben Kdhir ben Yahya ben Mohamed ben Yussef ben Sidrus ben Hidir ben Ali ben Khalid ben Ahmad ben Abd-al-Rahman ben Abd-al-Wahab ben Ali ben Mohamed ben Idris al-Asrar ben Idris al-Akbar ben Abdallah as-Salki al-Kamil ben al-Hussein as-Sabti ben al-Hussein as-Sani al-Muntahi ben Fatima bint Rassul Allah (le prophète).

On trouvera en annexe d'autres *chajara*-s qui partent de plus haut, l'une de Sîdî Abîd (Chajara n° 5), l'autre d'un certain ben Mimoun (n°6) et une dernière de l'un des fils de Lahmadi, Ben Jeddu (n°1) pour rejoindre le prophète. La Chajara de Ben Jeddu provient d'un homme de la région d'Ayn Karma. Elle reprend les élément des *chajara*-s de Rakrûk avec quelques erreurs probablement dues à des défaillance de la mémoire de celui qui ayant appris la plaque de Sîdî Lahmadi par cœur a transmis les informations pour qu'elles consignées (14 générations entre Abîd et Idriss).

Les deux *chajara*-s 5 (10 générations) et 6 (15 générations) proviennent manifestement de la même source pour ce qui concerne la descendance de Sîdî Abîd mais cinq noms figurant au milieu de la chaîne ont été omis dans la numéro 5 entre Abdalkrim et Mohamed ben Ali. Tandis qu'un passage a été rajouté dans la *Chajara* n°6 de Ben Mimoun afin de relier ce dernier (qui vit toujours) à Sîdî Abîd et au prophète. La liaison dans ce cas se fait par Ali fils d'Abi Taleb (l'oncle du prophète), sans qu'il ne soit fait mention, comme c'est généralement le cas de Fatima, l'épouse d'Ali. Cette chaîne généalogique porte le titre de "*Sajâra as-Sayid Mohamed Mîmûn*" et la numéro 5 s'intitule quant à elle (beaucoup plus officiellement) "*chajara al-walî aç-çâlih sîdî °abîd ach-charîf*".

Il est inutile de multiplier les exemples de la diversité des sources et des appropriations des chaînes généalogiques par les individus ainsi que de la variabilité de leurs informations. La "performance", c'est-à-dire le document en lui même et tout ce qu'il suscite de pratiques et de discours importe d'ailleurs tout autant si ce n'est plus que son contenu intrinsèque.

Fig.19 - Chajara de Rakrûk (n°2)



Les erreurs sont situées dans les points lâches de la généalogie[68], avant Sîdî Abîd (en aval pourrait-on dire) et entre ce dernier et Idriss (en amont) mais les points fort du "véhicule" vers l'ascendance chérifienne comportent très peu d'inexactitudes. Il s'agit d'abord de se rattacher à Sîdî Abîd dont la descendance jusqu'à Rakrûk est plus ou moins connue localement (ce qui ne préjuge pas des liens de sang, Rakrûk n'était-il que le berger de Sîdî al-Ahmadi, ou l'arrière petit fils caché que voit en lui les Rkârka, cf. supra, Ch. 2). Puis, par celui-ci d'arriver invariablement à Idriss dont la chaîne est acceptée dans tout le monde arabe, ce qui permet de se rattacher à un élément extrêmement légitimant de la chaîne chérifienne : Idris al-Akbâr, fils d'Abdallah fils d'Hasan, fils d'Al-Hasan, fils de Fatima, fille du prophète. Il est à noter que la référence à Alî, l'époux de Fatima est souvent gommée peut-être de façon à ne pas sembler se rattacher aux courants shiites de l'islam, même si Hasan en est le deuxième imam.

Temps et appartenances

La question du temps est importante pour comprendre comment s'agencent ces éléments d'échelles différentes qui, ensemble, structurent le quotidien. La constitution du groupe lignager, c'est-à-dire la transcription dans les relations entre les hommes de l'idéologie du sang se fait sur le temps long. Plus encore, il a besoin de profondeur temporelle pour exister, de quelques générations au moins. Ses effets quant à eux sont quotidiens puisqu'il encadre les compétitions sur les terres notamment, mais également pour tous les avantages distribués par les services administratifs (logement, aide à l'achat de motopompe, etc). Mais ces rivalités lignagères sont, de façon un peu paradoxale pour l'État, entretenues, voire attisées par la logique administrative de gestion de la question tribale. Car en créant des institutions représentatives de la tribu et dotées d'une personnalité juridique ou en s'adressant collectivement à un lignage pour résoudre tel ou tel problème local, elle provoque de la part des

[68]Geneviève Bédoucha parle à ce sujet de "points de suspension" et du saut dans le vide jusqu'à l'ancêtre éponyme" qui serait un privilège car "cette épaisseur du temps trouble, floue, qui fait balbutier la mémoire et que l'on finit toujours par atteindre est pour certains un argument décisoire de légitimité", 1994, "Le cercle des proches : la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen)", in *Epouser au plus proche, Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Eds de l'EHESS, p. 190

membres du "groupement" un regain d'intérêt pour celui-ci. Il peut en effet à nouveau apporter capital social et économique à travers les institutions mises en place. Institutions qui reçoivent souvent de nouvelles attributions de la part de membres du groupe à la recherche d'une position sociale plus élevée. C'est aussi un des enseignements du nombre incontrôlable des candidatures de Mahajba lors des dernières élections.

Les rivalités lignagères donnent l'impression d'une immuabilité des appartenances alors que celles-ci ne sont en fait que le résultat d'une histoire qui dépasse les générations actuelles et qui donc apparaît intemporelle. Elles fournissent pour ceux qui n'échappent pas à son influence et/ou qui l'instrumentalisent pour en faire une ressource, le langage de la compétition sur les ressources, sur les terres, comme sur les postes dispensateurs d'avantages divers.

Dans le quotidien certains temps forts constitués autour d'événements semblent raviver l'appartenance communautaire. Ce saisissement communautaire n'est en aucune façon le prolongement en voie de disparition d'une appartenance autrefois exclusivement constitutive des identités. Il s'inscrit maintenant comme un repère possible dans un mouvement de recomposition des organisations sociales et des représentations de soi et des autres traversé par la diversité et l'émergence de nouvelles valeurs.

Dans les lieux communs, et non plus l'espace communautaire des Awlâd Sîdî Abîd, s'expriment ces nouvelles dynamiques identitaires. Ces lieux sont ceux de la cité, des palmeraies, des espaces sédentaires appropriés par les Bédouins, lors d'usages collectifs, comme lors de pratiques plus individualistes qui témoignent d'une relative "atomisation" du social. Le rapport à l'espace et les mobilités dans la ville (dont participent les alliances par mariage qui contribuent au décloisonnement des quartiers) nous livre quelques clefs susceptibles de nous éclairer sur les relations entre les habitants de la région.

Ce sont ces "lieux communs" que je propose maintenant de visiter dans un second temps de la description du rapport à l'espace (et donc au temps) d'un groupe bédouin sédentarisé en périphérie de Tozeur.

Deuxième partie – "Lieux communs"

Les lieux communs, au sens propre, sont ceux où s'expriment selon l'expression de Guy Duvigneau et Marc Lavergne une "territorialité partagée"[1]. Le souk, les cafés, la zone touristique, les hauts-lieux du tourisme local comme le Belvédère, monticule de terre d'une dizaine de mètres de hauteur issu des dépôts du drainage des sources d'où l'on embrasse du regard l'ensemble de la palmeraie, constituent autant d'espaces publics où se localisent de nouvelles sociabilités. Mais ce sont aussi, dans l'acception classique des termes, les images récurrentes qui alimentent la vision occidentale du désert et qui orientent les attentes des touristes en matière de régions sahariennes[2] et d'oasis.

Le balancement entre les espaces communautaires et les lieux communs est le moment de la multiplication des insertions et donc des registres permettant de se situer, d'agir et d'ordonner des espaces sociaux de dimensions et de natures diverses. C'est également une prise de distance du particulier, de l'individu, par rapport à son groupe d'appartenance dont l'influence parfois décroit jusqu'à pratiquement disparaître. C'est alors le temps de la compétence à appréhender des univers sociaux parfois concurrent et du jeu identitaire autorisant différentes manipulations, notamment dans l'interaction avec le touriste.

Afin d'appréhender ces phénomènes, je propose une analyse en trois temps, plutôt trois endroits dans lesquels s'opèrent cet enrichissement des mondes quotidiens par le contact avec de nouvelles situations sociales. Le monde des palmeraies et de l'agriculture d'oasis tout d'abord est central par son importance économique et sociale, y compris pour les Bédouins qui s'y sont massivement intégrés (IV). Les lieux touristiques et le phénomène du tourisme ensuite, par la collision d'univers différents qu'ils provoquent sont un révélateur des dynamiques sociales locales (V). L'accroissement des mariages entre les quartiers puis les pratiques des espaces de la cité, qu'elles soient collectives où individuelles, sont, à nouveau, l'occasion d'examiner la multiplication des contextes de la vie quotidienne et ses effets sur les hommes qui la vivent (VI).

---

[1]G. Duvigneau, M. Lavergne, 1995, "Le retour du local", *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 5-30 (Monde arabe, le retour du local)

[2]M. Roux, 1996, "Mythologie saharienne, Le désert de sable, terre d'épreuves", *Les Cahiers d'URBAMA*, *Les Cahiers de l'université ouverte*, 12, 7, 7-20

IV - Le monde des palmeraies

Il serait inexact d'affirmer que les relations entre les Bédouins et les palmeraies sont récentes. Il semble bien, en effet, que de tous temps les nomades et semi-nomades de Tunisie aient d'une façon ou d'une autre approché ce monde. Cependant, la relation a perdu aujourd'hui la dimension épisodique qui la caractérisait avant la sédentarisation. Elle était alors renouvelée à chaque saison de cueillette des dattes, dans des oasis où bien souvent des sédentaires-métayers exploitaient des palmiers pour le compte de familles bédouines. A moins que ce ne fût l'inverse et que la conjoncture oblige certains éleveurs à louer leur force de travail aux agriculteurs. Encore de nos jours on peut voir apparaître chaque automne à la périphérie de Tozeur quelques tentes appartenant à des Fraichich, descendus de leur région montagneuse de Kasserine pour participer à la récolte des dattes. Pour ces gens soumis à de difficiles conditions de vie, les oasis continentales font figures d'Éden et ils sont nombreux à s'y presser le temps de la récolte. Ils surnomment parfois la région, avec quelque exagération, Arabie Saoudite, faisant le parallèle entre les pays pétroliers et les grandes oasis dont les richesses respectives drainent une main d'œuvre nombreuse.

Les populations bédouines sont aujourd'hui entrées de plein pied dans l'agriculture d'oasis, notamment à la faveur des nouveaux périmètres irrigués qui depuis l'indépendance ont été développés au Jérid et au Nefzaoua. La sédentarisation autour de nouvelles palmeraies constitue une des modalités les plus fréquentes de fixation des nomades, avec l'installation dans les région minières.

L'examen de ce monde multi-séculaire confronté à la mondialisation des échanges économiques qui inscrit le marché de la datte dans les circuits commerciaux internationaux s'avère indispensable. Les études entreprises sur cet espace négligent souvent deux aspects qui nous intéresseront ici d'avantage. Il s'agit des différences existant entre les populations d'agriculteurs et les types de palmeraie d'une part et l'importance sociale que revêtent certaines

d'entre elles d'autre part. Le développement spectaculaire de l'agriculture d'oasis dans le Sud tunisien est, en effet, généralement évalué en termes de performances agronomiques et économique et moins en termes de différenciation des agricultures selon la population et le type d'organisation des espaces dans la palmeraie.

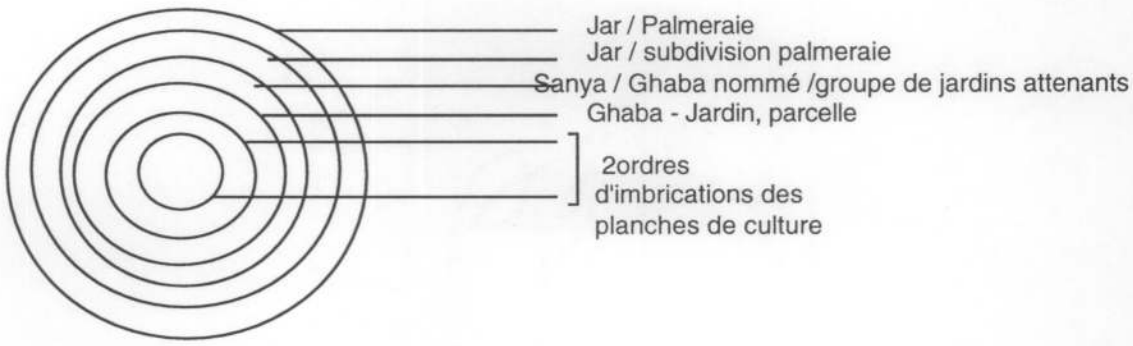
L'observation de la structure spatiale de la palmeraie (10) et des pratiques qui s'y déroulent (11) nous permet de constater à nouveau l'écart qui existe entre le terroir et le territoire, entre l'intensité d'activités méticuleuses dans un espace au maillage extrêmement dense et "l'extensivité" qui caractérise l'exploitation de la steppe désertique. L'analyse des normes et valeurs déployées autour de l'agriculture oasienne est l'occasion d'identifier des populations diverses et leurs discours respectifs, en faisant notamment apparaître quelques traits propres aux Bédouins récemment sédentarisés (12).

10 - Le maillage de l'espace de la palmeraie[1]

Le Jérid est une terre célèbre de phœniciculture. Les plus anciennes de ses palmeraies (Nefta, Tozeur, El Hama, El Oudiane) remontent probablement à l'antiquité[2]. Aux côtés de ces palmeraies, des créations plus récentes ont vu le jour sous le signe de la rationalité agronomique, à l'instigation des autorités coloniales et de quelques agriculteurs étrangers, puis sous l'impulsion du jeune État tunisien.

Le plan des palmeraies évolue, il s'agit d'un espace mouvant qui est produit par la rencontre de facteurs socio-historiques et de contingences écologiques. La logique de la forme est celle de l'emboîtement : l'espace se structure à partir d'unités de plus en plus englobantes, depuis le *jar*, le terroir (1) jusqu'aux jardins (2) et aux agencements intérieurs de la parcelle (3). Les grandes divisions de la palmeraie suivent à Tozeur l'axe de l'oued dont les ramifications délimitent les différents quartiers d'oasis.

Fig.20 - Schéma des niveaux de maillage de l'espace dans la vieille palmeraie



[1]Les chapitres 10 et 11 reprennent de nombreux éléments issus d'une recherche et d'une réflexion menées en commun avec V. Battesti. Cette recherche s'inscrivait dans le cadre d'une opération de développement de l'agriculture d'oasis. Certains passages repris ici font l'objet d'un article signé par V. Battesti et moi-même non encore publié : "Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid".

[2]Voir par exemple A. du Paty de Clam, 1890 (a), op. cit. Même si l'on considère généralement qu'à cette période l'agriculture concernait surtout la vigne et l'olivier.

1 - Le *Jar*, un terroir

Structure spatiale du terroir

Le terme *jar* désigne la palmeraie ancienne et un terroir local formant un ensemble discret caractérisé par son ancienneté. Aussi n'est-il pas usité dans les nouvelles oasis où seul le toponyme est employé[3]. La circulation de l'eau constitue une des structurations de la palmeraie dans laquelle elle dessine un système organique. Face au réseau des séguias s'imbrique celui de drains (*khandig*, pl. *khanâdig*) car il est nécessaire que l'eau soit correctement évacuée et ne stagne pas dans les parcelles.

Les voies et les chemins de terre constituent les "artères" du *jar*. Celles-ci ont pu évoluer, au gré de la redéfinition des formes des propriétés dans la palmeraie et, aussi, depuis l'introduction des charrettes pendant le protectorat qui a nécessité leur élargissement[4].

Le *jar* est divisé en grandes parties qui sont désignées par le même terme suivi du toponyme. La palmeraie de Tozeur est ainsi divisée en trois *jar* : Abbas, al-Wasat, ar-Ribat.

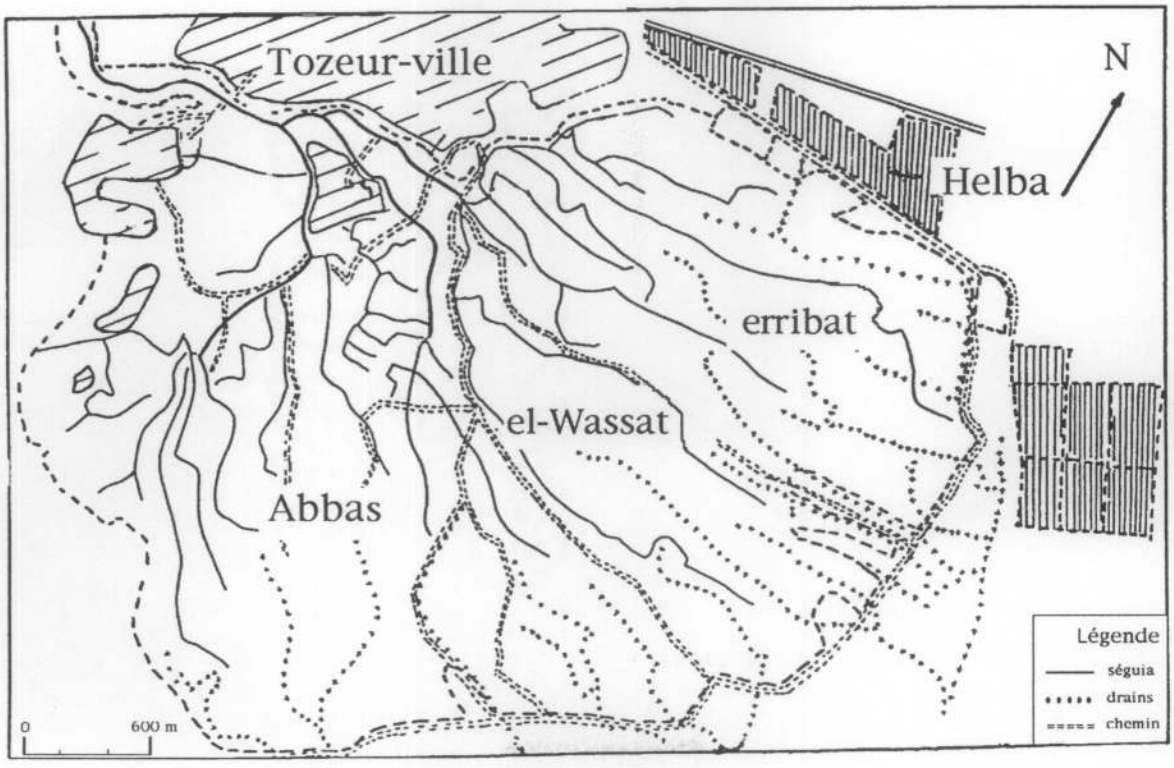
---

[3] Alors que l'on parle du *Jar* Tozeur, on dira simplement Nefleyat où Ibn Chabbat par exemple qui sont des créations récentes.

[4] A Degache, cet élargissement est intervenu en 1965 à la demande des propriétaires. L'oasis d'al-Hamma a connu un réaménagement de moindre importance et de nombreuses propriétés ne sont accessibles qu'à pied ou à dos d'âne.

Fig.21 - Plan du réseau des séguias et des drains principaux dans la palmeraies de Tozeur

(source : A. Kassah (al-Qâçah), 1991)



Les extensions (*mazyûd*) effectuées par les particuliers proposent une autre logique de l'organisation spatiale des cultures[5] calquée sur les normes des nouvelles palmeraies. Elles contribuent avec les palmiers "bours" et les zones abandonnées à la fluidité des contours de la palmeraie ancienne. Elles sont très majoritairement plantées en palmiers Deglet Nour[6] qui sont disposés en lignes et séparés par des intervalles de 6 à 10 mètres. Les extensions sont souvent le fait de ceux qui disposant d'une propriété en bordure de palmeraie étendent leur parcelle en

5 A l'inverse de la région voisine du Nefzaoua, elles constituent un phénomène limité. Elles sont la plupart du temps dites "illicites" et représenteraient environ 600 ha sur les 7819 que compte le Jérid selon les données du CRDA de Tozeur (1996).

6 "Doigt de lumière" ou "doigt de Nour", princesse arabe, cette datte a une valeur commerciale importante et est distribuée sur les marchés internationaux.

gagnant sur la terre nue attenante et en la travaillant. Pour les khammès[7], l'extension est un moyen peu onéreux d'accéder à la propriété, au prix il est vrai d'un travail difficile pour arracher une petite propriété à des sols souvent médiocres et sujets à la stagnation des eaux (*nezz*) quand ils sont situés sur une bordure en contrebas de l'oasis. Enfin, certains propriétaires ont recours aux extensions pour rationaliser leur production agricole et déterminer eux-mêmes l'aménagement de leur terre, sans être contraints par les plans déjà existants qui quadrillent les jardins à l'intérieur de la palmeraie.

L'ordre lignager a longtemps été au principe du fonctionnement des palmeraies : "Le langage du lignage s'inscrivait directement dans l'espace cultivé de l'oasis puisqu'il présidait au fonctionnement du système hydraulique", constate Kilani à propos de l'oasis d'El Qsar (région de Gafsa). G. Bédoucha estime pour la presqu'île du Nefzaoua que la réforme du système de redistribution de l'eau a contribué à la dissolution du système lignager et de l'ordre ancien[8]. Celui-ci, en effet, ne s'impose plus comme par le passé dans l'ensemble des palmeraies, notamment depuis que la gestion de l'eau est passé entre les mains de l'Etat[9].

Ainsi, il n'est plus possible de trouver trace dans la palmeraie de Tozeur d'un regroupement des jardins appartenant à un même lignage tant l'histoire a travaillé les espaces communautaires[10]. On peut remarquer ici et là des regroupements de jardins portant le nom d'une communauté lignagère, comme c'est le cas pour le *jar* Beni Ali de Nefta. Encore faut-il s'interroger sur les réalités auxquelles renvoient aujourd'hui ces appellations. Il y a un "effet

---

[7]Je rappelle que la notion couvre de nombreux arrangements différents, la base étant que le khammès exploitant une parcelle pour le compte d'un propriétaire reçoit un cinquième de la production de dattes, aujourd'hui son équivalent monétaire.

[8]Mondher Kilani, 1992, *La construction de la mémoire*, Labor et Fides, p. 274 et Geneviève Bédoucha, 1987, *L'eau, l'ami du puissant, Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Eds des archives contemporaines, p. 282

[9]Cette réforme dont le premier acte fut la "domanialisation" des sources sous le protectorat en 1885 a entraîné la dépossession des communautés locales de l'eau et la mise en place d'une logique totalement individuelle. Aujourd'hui, l'eau distribuée par les services publics est redistribuée dans les parcelles par des Associations d'Intérêts Collectifs (AIC) qui centralisent les redevances pour les reverser au fournisseur de l'eau et s'occupent de l'entretien des canalisations et de la rémunération des aiguadiers. On trouvera une description de l'ancienne organisation dans H. Attia, 1983, "Étatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, Lecture d'une dépossession", op. cit.

[10]Il existe bien un *jar* des Awlâd al-Haj Alî mais ses jardins sont disséminés dans toute la palmeraie, le terme *jar* dans ce cas ne renvoyant pas à un quartier d'oasis. Ces parcelles furent acquises par un Algérien (donc protégé de la France), Al Haj Ali, au moment où les propriétaires ruinés par l'imposition et l'insécurité vendaient leurs jardins, notamment les Hawadif. Ce *jar* est réputé, un proverbe dit : "Si l'oasis de Tozeur était un chameau, le *Jar* Awlâd Haj serait le sommet de sa bosse", *"Idha kân jar tûzer jmal jar Awlâd al-Haj Alî dhirwatu"*.

d'optique" du nom qui incite à penser qu'il y a dans ces espaces (palmeraie comme quartier) une homogénéité ethnique alors qu'ils connaissent désormais une certaine mixité probablement encore plus avancée dans les jardins.

Par contre, la logique de structuration ethnique de l'espace se retrouve dans certaines créations récentes. La palmeraie de Nefleyat créée à la fin des années cinquante est divisée en deux parties. La zone de jardins appartenant aux personnes venant du quartier des Chabbiya de Tozeur est appelée *chig*[11] *chabbiya*, la partie des Chabbiya. La seconde moitié ayant été distribuée aux habitants des quartiers centraux est appelée *chig al-blad*, la partie des habitants du centre-ville.

Des parcelles en périmètres irrigués ont enfin été attribuées par lot à des membres de groupes nomades de la région dans une optique de sédentarisation. Certaines oasis ne sont occupées que par les membres d'un groupe qui s'installent ensemble dans un village de sédentarisation situé à proximité des parcelles. Une partie des Awlâd Sîdî Abîd (des Rkârka de la branche Twâtiyya uniquement) s'est ainsi fixée à Chekmou, une fraction des éleveurs Ghrib à Hezoua (sur les 7 lignages Ghrib, seuls les Thwâmer et les Jirârda sont présents) et Dghroumes est peuplé exclusivement de membres du groupe Awlâd Yahya.

Les Ghrib d'al-Fawar, dans les palmeraies qu'ils ont créées de leur propre initiative en puisant dans la nappe phréatique, ont souvent reconduit une logique lignagère dans les associations de néo-agriculteurs regroupés autour d'un puits commun dont ils partagent les frais d'installation et de fonctionnement. Parallèlement à cette logique existe également une organisation faisant jouer des solidarités professionnelles, lorsque des instituteurs ou des militaires par exemple se regroupent pour mener à bien des projets similaires[12].

---

[11] Il faut noter que dans certains contextes, le terme de *chig* peut acquérir un sens politique signifiant, ligue, fraction ou partie.

[12] Cf. le travail de thèse en cours sur cette région de Joëlle Brochier-Puig. La plantation porte alors le nom de la profession de ceux qui l'ont créée : °ayn al-°askarîn ou °ayn al-Mu°almîn.

Individualité des terroirs

Les terroirs du Jérid possèdent des identités très fortement individualisées correspondant à l'émulation, pour ne pas dire à "l'esprit de clocher" (bien que l'expression soit inappropriée), qui règne entre les vieilles cités. Ils s'opposent ainsi au territoire pastoral des éleveurs dont le maillage est moins dense (mais non pas inexistant) et les frontières plus lâches. Les toponymes et les termes techniques se multiplient à mesure que ces espaces oasiens s'affinent, témoignant de la force des appropriations locales et donnant toute la mesure des activités humaines qui s'y déploient.

Aussi la variabilité des lexiques de l'irrigation, bien que ne renvoyant pas à des différences techniques majeures, témoigne-t-elle du caractère fortement spécifique de chaque palmeraie.

Afin de prendre la mesure de l'individualité de ces terroirs il était nécessaire de recenser les termes du lexique décrivant les plus petit niveaux du maillage de l'espace, ceux des planches de culture. En effet, s'il est normal que les appellations toponymiques diffèrent, il est plus surprenant que le lexique fonctionnel de l'organisation des planches de culture varie entre des oasis parfois distantes de moins de 10 kilomètres. Ces planches s'imbriquent, à l'instar des autres cercles du maillage (oasis, quartier d'oasis, jardins, parcelles) dans le terroir et sont nommées chacune par un terme spécifique.

Au plus petit niveau on trouve la cuvette irriguée d'un seul tenant (ordre 1) et bordée d'ados en terre, de forme carrée (a) ou allongée (b). Parfois, il existe une appellation pour désigner une série de cuvettes juxtaposées (ordre 1 bis) qui, ajoutée à d'autres, constitue un deuxième niveau englobant les unités d'ordre 1 (ordre 2). A Nefta et à Degache, un mot désigne l'ensemble constitué par plusieurs unités d'ordre 2 d'un seul tenant c'est à dire non séparées par une séguia principale où un ados important (ordre 2 bis).

Fig.22 - Plan d'une cherkha dans un jardin de Nefta (réalisation V. Battesti)

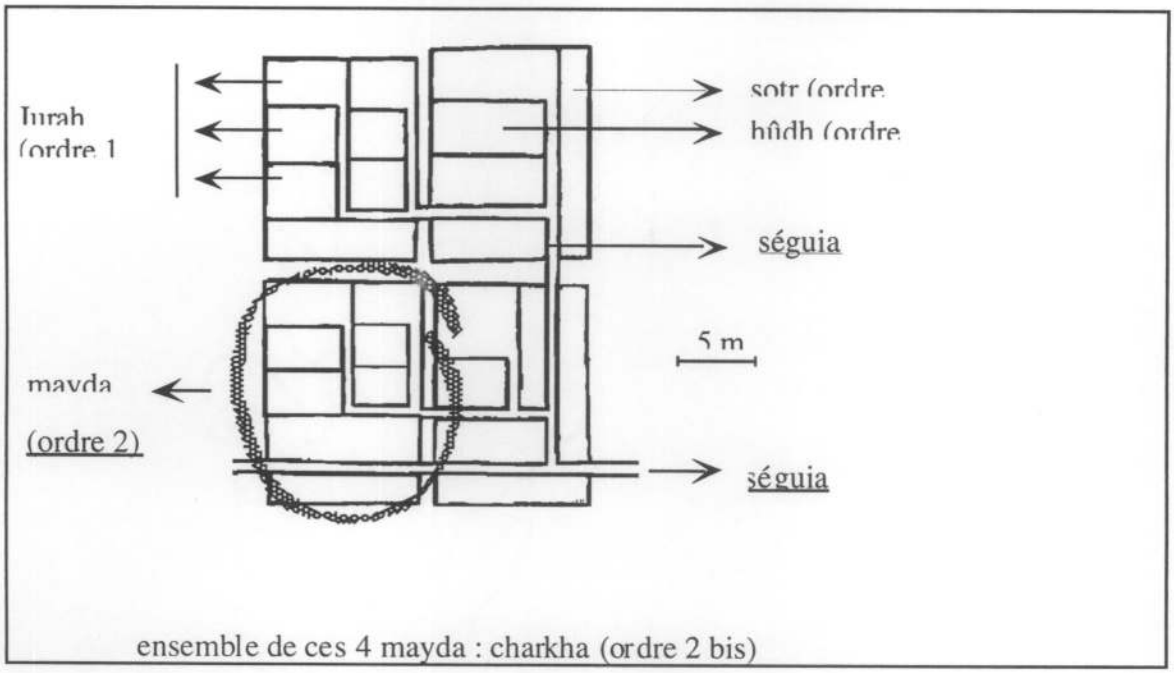


Tableau 6 - Lexique de l'irrigation et champ sémantiques des termes (Source : enquêtes V. Battesti et N. Puig, Tozeur 1995)

		Anciennes palmeraies			Créations récentes					
OASIS / Désignations	NEFTA	TOZEUR	AL HAMMA	DEGACHE	CASTILIA	NEFLEYAT	IBN CHABBAT	HAZOUA	DGHOUMES	AL FAWAR
Planches										
Ordre 1 (a)	hûdh	maskba	maskba	maskba	maskba	maskba	hûdh	hûdh	maskba	hûdh
Ordre 1 (b)	sotr	khit / jurah	jurah	smat/ jabûn	khit			smat/ sotr		
Ordre 1 bis	jurah	charkha	jurah' / jabûn							
Ordre 2	mayda	charkha	darja	darja		darja / charkha		mayda	darja	trayda/ hizân / ahwâdh
Ordre 2 bis	charkha			charkha				charkha		
Barrage	sadd / miftah	Maghleg		maghlag						
Séguia principale	séguia al-hammâla	séguia al-umm	séguia al-um							
Ados	jisr	miruad	jisr							jisr

Darja : marche / palier/degré. Dozy[13] signale le sens de "petit espace de temps", instant. Le terme peut donc renvoyer soit à une unité de temps nécessaire au remplissage des cuvettes, soit à l'organisation en palier imbriqué de l'irrigation.
Jurah : blessure, plaie. C'est ce dernier sens qui apparait dans des jardins récents dans lesquels il désigne une cuvette hors-norme, situé en bordure de jardin et qui ne respecte pas l'alignement géométrique. Le lien entre le sens classique du terme et son emploie vernaculaire désignant un ensemble de cuvette en vieilles palmeraies demeure lui mystérieux.
Mayda ou mîda: table, au Maghreb, petite table ronde. Dans une acception technique, mayda ma'iya signifie nappe phréatique. Utilisé à Nefta et à Hezaoua. Il y a peut-être eu emprunt au langage technique des forages qui se sont multipliés dans la région depuis un siècle.
Miftah : clef
Fum : bouche
çadd : barrage
Hadd : frontière, limite
Charkha : coupure, séparation. Au Jérid, *Charakha* : decouper en deux quelque chose d'important comme un tronc de palmier
Segyat al-Hammâla : séguia porteuse
Smat : au Jérid, outre (sans poils) ; rang rangée.
Hûdh : bassin
Satr : ligne
Jabûn : long. Terme uniquement local dont il n'est fait mention dans aucun dictionnaire.
Jisr : pont, digue
Maskba : lieu où l'on verse, de *sakaba*, verser, irriguer

La terminologie est la plus riche dans les quatre vieilles oasis de la région en ce qui concerne les planches d'irrigation (les noms de barrage, de séguias et d'ados n'ont pas fait l'objet d'une enquête complète dans les nouvelles palmeraies). Cette richesse lexicale correspond à un système plus complexe que dans les créations récentes. Les termes employés dans ces dernières révèlent les liens qu'elles entretiennent avec les formules techniques de *jar* plus anciens.

Ainsi Castilia, palmeraie créée dans les années 1950 se situe dans l'aire d'influence de Tozeur dont elle est proche. Nefleyat, apparue à la même époque, accueille des agriculteurs de Tozeur et de al-Hamma. Ces derniers utilisent le lexique de leur oasis d'origine.

Ibn Chabbat constitue une oasis très récente dont la création remonte à une dizaine d'années. Elle est située entre Tozeur et Nefta. La palmeraie est encore très ouverte, les arbres sont jeunes et la densité est faible. L'organisation au sol des cultures est donc moins complexe que dans les oasis anciennes, ce dont témoigne l'absence d'un terme désignant le niveau 2 qui n'y est pas représenté. On trouve uniquement les niveaux d'ordre 1 (*hûdh*). A al-Fawar, on

[13]R. Dozy,1927, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Maisonneuve Frères, E. J. Brill (2 tomes)

trouve ce niveau sous la même dénomination et l'ensemble formé de plusieurs *hudh*, le seul existant, est appelé simplement par le pluriel du terme (*ahwâdh* ou *hidhân*[14]) ou par le vocable *trayda*. Il est probable que si la densité s'accroît dans les palmeraies récentes, on assistera à une complication des formes dont rendra compte un lexique plus étoffé.

C'est la proximité spatiale qui constitue le facteur décisif en matière de circulation des techniques repérable par les lexiques de l'irrigation. L'influence de Tozeur est ainsi visible dans la palmeraie proche de Castilia ; Hazoua est l'oasis la plus occidentale de la région et le lexique qui y est employé est celui en usage dans la vieille oasis de Nefta, qui lui est proche géographiquement et avec laquelle les habitants entretiennent des relations étroites[15]. A Dghoumes, le lexique des espaces du jardin est le même que celui des palmeraies voisines d'El Oudiane. Des agriculteurs disent l'avoir appris, ainsi que les techniques de travail, dans la palmeraie d'Etat (SODAD) où certains travaillent et côtoient des jardiniers plus expérimentés.

Il faut noter que la diversité des dénominations et des formes ne renvoie pas à des pratiques différentes de l'irrigation. Le procédé de base d'une inondation dirigée, demeure le même. En effet, les techniques d'irrigation font partie du bagage minimum du savoir en agriculture oasienne. Une différence importante cependant réside dans la façon dont le sol est travaillé pour recevoir le tour d'eau. Si les agriculteurs expérimentés adaptent le sol en fonction des besoins des palmiers et de leurs cultures en construisant un système complexe de cuvettes, ce n'est pas le cas de nombreux Bédouins qui, disposant de quantités importantes d'eau, irriguent un hectare entier en le divisant en seulement quatre cuvettes d'un seul tenant. C'est notamment le cas dans les palmeraies sahariennes du Nefzaoua. La gestion de l'eau est alors beaucoup moins méticuleuse que dans une palmeraie ancienne.

Le *jar* constitue l'unité géographique la plus englobante à l'échelle de la palmeraie. Il s'inscrit dans un cycle long de mouvement de la région que les vestiges d'anciennes implantations humaines sur le piedmont des collines (Jbel Sîdî Bou Helal) où dans les villages

[14]Le pluriel régulier, *ahwâdh*, désigne un grand nombre de cuvettes et le pluriel irrégulier, *hidhân*, un nombre plus restreint, quelques cuvettes.

[15]Ces relations sont toutefois la plupart du temps limitées aux échanges de travail : du point de vue de l'agriculture d'oasis, les éleveurs Ghrib sédentarisés à Hezoua ont pu travailler dans l'oasis de Nefta ; tandis que des khammès de Nefta ont été engagé dans les palmeraies des Ghrib.

intra-oasiens (Bled el-Hadar) semblent renvoyer à une histoire fort lointaine. Parfois, ce sont les traces du ruissellement des eaux sur la roche tendre qui sont identifiées à une mystérieuse écriture produite par une civilisation disparue. Nombre de figures telles celles de Pharaon ou de Noé sont appropriées par les mythes locaux dans une indétermination historique renvoyant aux temps premiers[16].

C'est à cette échelle la rencontre d'une histoire mythique, celle de la création et d'un espace dont les contours connaissent un rythme extrêmement lent de fluctuations. Ils sont pourtant susceptibles d'évolutions, même si celles-ci sont difficilement discernables en une génération. Cependant chacun peut constater leur réalité en suivant les traces d'anciennes cultures et en imaginant une palmeraie ininterrompue de Tozeur à Nefta comme le colportent nombre de récits. A l'imprécision des temps correspond une relative indétermination des contours.

2 - Les jardins

Nommer les jardins

Cette échelle est celle des grands ensembles de jardins qui donnent à l'oasis la plupart de ses toponymes correspondant à un maillage intermédiaire de l'espace (entre les grands quartiers d'oasis et les parcelles privées). La plupart de ces noms sont issus d'une histoire parfois lointaine, renvoyant à un peuplement berbère par exemple, ou plus récente, telles les propriétés de la palmeraie de Tozeur issues du démantèlement des jardins coloniaux. On peut parler à ce titre d'une mémoire du foncier inscrite dans ces dénominations renvoyant au passé de l'oasis.

Le terme générique de jardin se traduit par *ghâba* qui signifie en arabe classique "forêt". Ce terme, ainsi que celui de *sanya*, associé à un nom constitue un toponyme, utilisé comme un nom commun il désigne la parcelle. Ainsi lorsqu'on parle simplement de *ghâba*, c'est généralement de son jardin personnel quil est question : *namchi-l-ghâba* (je vais au jardin) ; *yakhdam fi-l-ghâba* (il travaille au jardin) ; *°andi ghâba* (j'ai un jardin). Le terme peut dans un troisième emploi être utilisé pour désigner la palmeraie dans son ensemble. Ces noms de jardin

[16]Sur ce point cf. J. Dakhlia, 1990, Chapitre 1, "Une histoire liminaire, le temps de l'ignorance", op. cit.

dont je livre quelques exemples pris ici et là restent relativement stables dans le temps et imperméables aux restructurations foncières permanentes des palmeraies.

Une petite parcelle se dit *drijât* c'est-à-dire qu'elle a juste la dimension de quelques *darja* (planches d'irrigation). *Bustân* désigne un beau jardin de petite taille qui a bénéficié de beaucoup d'eau. Ce terme est peu utilisé comme nom commun mais plutôt comme composant d'un nom de jardin. On le retrouve aussi par exemple dans *al-Basâtîn*, toponyme d'une partie de la palmeraie de Nefta particulièrement bien irriguée.

Sânya (pl. *swânî*) quand il est utilisé comme nom commun désigne aujourd'hui dans le Jérid une extension plantée en jeunes palmiers et située en bord de palmeraie. Le terme désigne originellement une roue pour l'irrigation[17]. Mais Dozy note en Tunisie le sens de jardin donnant l'étrange exemple suivant : *tawaffa bi-saniyât bârdû*, il est décédé dans les jardins du Bardo. En Tunisie, le terme *sânya* signifie actuellement un espace agricole irrigué quel qu'il soit et, principalement, les grands espaces cultivés du Nord. Son emploi pour des jardins récents en extension correspond peut-être au fait que les arbres encore jeunes ne s'élèvent pas suffisamment pour constituer un véritable *ghâba*. Il est peut-être aussi une manière de se démarquer dans la langue de l'agriculture vieillotte du *ghâba* à laquelle on substitue l'image du *sânya* plus performant. Cette acception contemporaine du terme ne doit cependant pas nous faire oublier qu'il est à l'origine de nombreux noms d'anciennes grandes propriétés[18].

Les jardins d'extension dénotent, en effet, un esprit d'entreprise comparable à celui qui anime certains agriculteurs de la région voisine du Nefzaoua (la première région dattière de Tunisie) qui exploitent pour près de 7000 ha de périmètres irrigués par des sources privés obtenues par des forages à bras dans la nappe du Complexe Terminal[19].

D'autres termes sont issus du français et reflètent la pénétration d'une logique administrative dans le monde des palmeraies. Les jardins des nouveaux périmètres distribués en lots numérotés sont ainsi appelés *numro* (pl. *nwâmîr*). Ces palmeraies érigées à la faveur du

---

[17]*Sânya* pl. *swânî* , Cf. A. de B. Kazimirski, 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve et Cie éditeur (2 tomes) ; Dozy, 1927, op. cit.

[18]Par exemple *sanyat rahîl* à Nefta, *sanyat al-bir* à Tozeur ou *sanyat fayyal* à Degache.

[19]Une estimation du CRDA de Kébili fait état en 1998 de 6059 ha, mais elle est sous évaluée selon J. Brochier-Puig. Ces forages à bras sont rendus possibles par le fait que la nappe se relève dans cette région alors que, beaucoup plus profonde, elle n'est accessible que par des moyens industriels au Jérid.

développement des forages ont notamment accueilli les nomades de la région en voie de sédentarisation, telle Hezoua, Chekmou, Dghoumes, Dhafriya, ainsi qu'une population plus diverse constituée d'anciens combattants (Chemsa, Helba) et d'Oasiens (Ibn Chabbat, Nefleyat, etc.). Ces nouvelles palmeraies ont en commun une vocation entrepreneuriale plus marquée puisqu'elles se prêtent généralement d'avantage à une agriculture performante du fait d'une organisation rationnelle des cultures[20].

Cette perspective productive est perceptible dans l'agencement des palmiers dans la parcelle qui est soumis à la logique géométrique de l'alignement et des superficies standards des nouveaux projets. Dans la région d'al-Fawar et de Rejim Maatoug, les jardins sont ainsi souvent appelés *huktâr*, autre appropriation locale d'un terme français, "hectare", qui constitue un étalon de mesure. On possède ainsi un "huktar", un demi hectare, *nasf huktar* ou encore deux hectares, *huktarin*. Il faut voir là une influence de la logique arithmétique ayant présidé à l'installation des nouveaux projets. Dans les anciennes oasis par contre, les superficies correspondent rarement à des valeurs entières ou des fractions dont le dénominateur est "deux" ou l'un de ses multiples (1/2, 1/4, etc.).

On emploie beaucoup, dans ces zones nouvellement plantées, le terme de *sânya* mais dans un sens qui diffère de celui usité dans le Jérid. En effet, chez les Ghrib et les Sabria, le *sânya* fait un quart d'hectare et correspond donc à une superficie précise et non plus à une exploitation de taille variable. On parle ainsi pour un jardin d'un hectare de 4 swânî et d'un demi *sânya* pour un jardin d'un huitième d'hectare. Cette évolution du lexique reflète l'histoire récente des parcelles à al-Fawar et Rejim Maatoug et témoignent de leur morcellement à la suite du décès des bénéficiaires et des héritages consécutifs qui divisent le jardin en autant de part qu'il y a d'héritiers masculins[21].

Par contre, dans les anciennes oasis, on compte souvent en temps d'eau et non plus en mesure d'espace (superficie) depuis que l'eau est répartie au prorata de la superficie. Par exemple, l'équivalent en ares d'une superficie de parcelle exprimée en temps d'eau, peut être

---

[20]En fait certains projets connaissent un important taux d'échec pour des raisons variables allant de l'éloignement des centres urbains à la qualité des sols en passant par une distribution insuffisante d'eau.

[21]En ce qui concerne les palmeraies d'al-Fawar 1 et 2 (et non pas les projets privés), les femmes sont exhérédées, contrairement à l'usage qui prévaut actuellement à Tozeur où elles ne sont pas écartées de l'héritage foncier.

déduite d'un facteur lié au débit. Ainsi, dans la partie Beni Ali de Nefta celui-ci est de 1,8 ; Un jardin qui a deux heures et vingt minutes d'eau fait 140/1,8 = environ 77 ares.

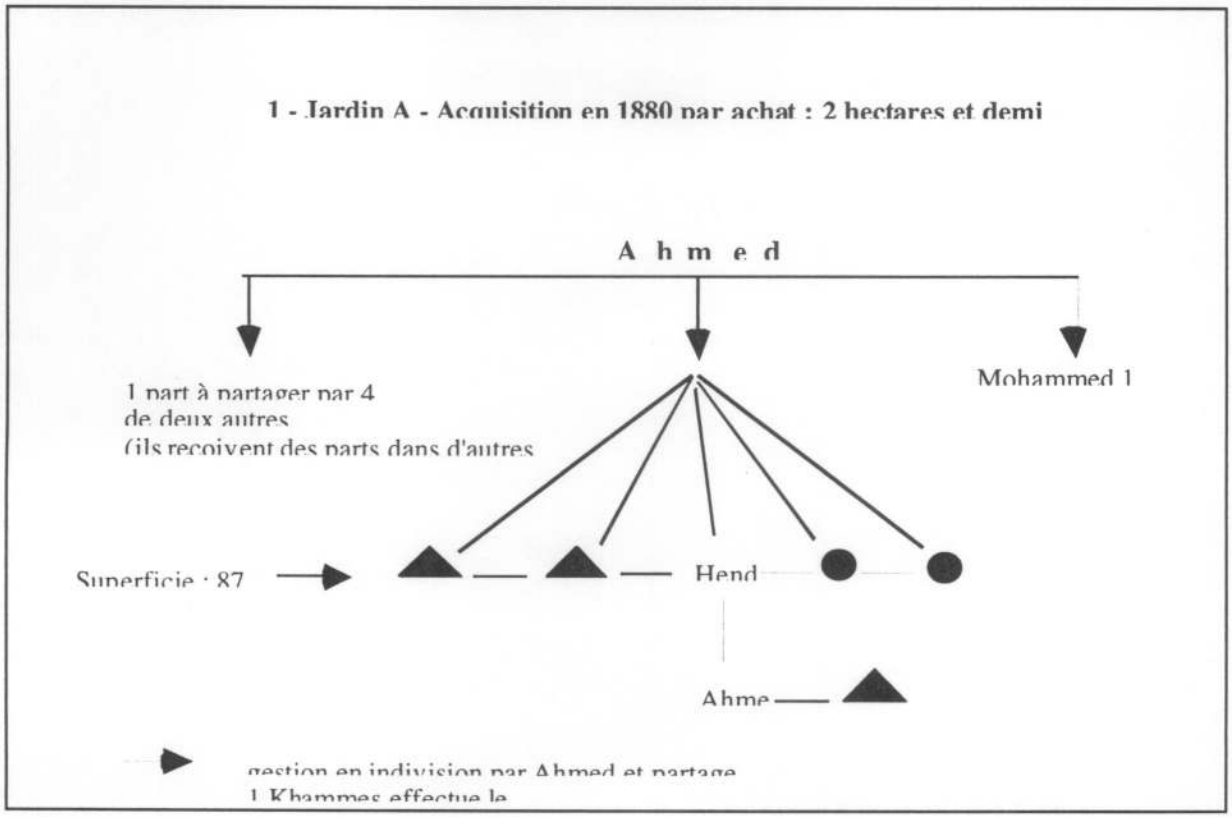
La reproduction dans le parler local des références ayant présidé à la distribution des lots s'inscrit dans la somme des effets de l'emprise administrative qui se manifeste notamment dans un travail de métrage et de délimitation des terres collectives. Ces opérations, comme celle d'allotissements de parcelles complantées, sont conduites sous la même logique de l'angle droit, du mètre carré et de l'hectare. Elles influent sur le parler local comme dans l'appropriation des valeurs de précision qu'elles véhiculent et dont se parent les Bédouins pour arguer de leur organisation et du bien fondé de leurs revendications foncières. Ne sont-ils pas, en effet, *mutrachmîn* (de *rachama*, *yarchumu*, mettre des indications sur, porter des repères), c'est à dire qu'ils gèrent leurs terres avec précision, en la bornant aux moyens de repères. On constate alors, dans les terres collectives du Jérid ou dans les nouveaux périmètres du Nefzaoua ce souci des populations bédouines de se plier, d'une certaine manière, à la logique administrative et à ses mesures, afin de pérenniser la possession des biens fonciers, d'officialiser une appropriation. Il est à cet égard significatif que les palmeraies dites illicites du Nefzaoua et notamment au sud du chott al-Jérid soient conçues par les néo-agriculteurs selon la même logique de l'alignement de lots d'une superficie d'un hectare généralement. Dans ces palmeraies où l'on extrait de façon anarchique l'eau (le même terme que pour l'habitat est employé, *fawdhawi*) et qui peuvent prendre une ampleur importante, tel Sombeul à El-Fawar qui approche les 60 hectares, les moindres travaux sur le site des services officiels de l'agriculture sont interprétés comme une reconnaissance. A l'instar de l'habitat spontané dans lequel l'arrivée de l'eau et de l'électricité est considérée comme une officialisation de la propriété de la part des services de la mairie.

Le foncier

La permanence des noms de jardin dans la palmeraie ancienne ne doit pas laisser penser que celle-ci est immuable quant à sa structuration foncière. En effet, les propriétés s'échangent et se vendent couramment, à moins qu'elles ne changent de main par le biais des héritages.

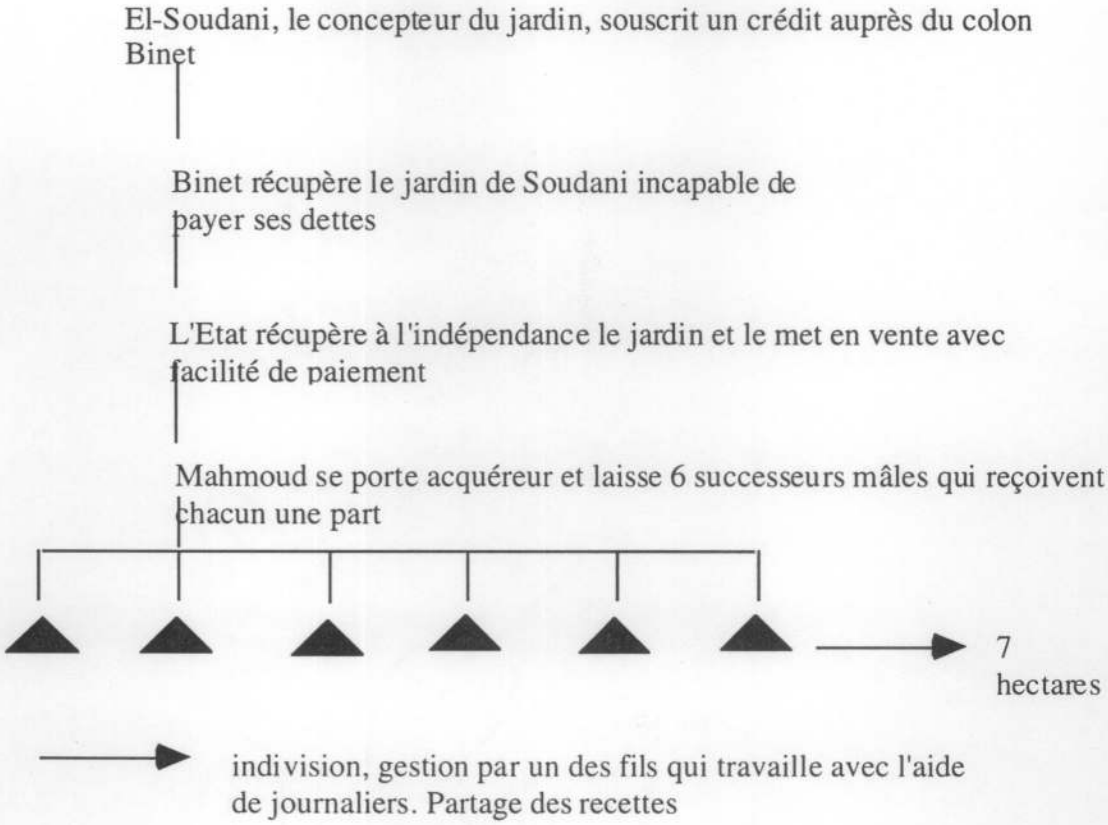
La diminution de la sphère d'influence de la famille élargie se ressent dans la palmeraie et le jardin n'a plus la valeur patrimoniale familiale qu'il a pu détenir par le passé[22]. L'indivision cependant existe encore mais elle est d'avantage due à un statu quo provenant d'un désintérêt pour un patrimoine sans grande valeur où d'un conflit que d'une stratégie à l'échelle familiale. A l'inverse le morcellement successif des propriétés entre les héritiers aboutit à des jardins extrêmement réduits qui ne survivent que grâce au maintien du khammessa permettant une mise en valeur à moindre frais et à la double activité des propriétaires.

Fig.23 - Deux exemples de transmission de patrimoine àTozeur



[22]Pour avoir une idée des stratégies foncières liées aux manipulations d'héritage dans la palmeraie avant la perte d'importance sociale et économique de la gestion indivise, on se référera au roman de Béchir Khaïef, 1986, op. cit.

2 - Jardin B - Palmiers plantés en 1922-1923 : 7 hectares



Aussi les transactions sur des jardins, voire quelques palmiers sont-elles aujourd'hui monnaie courante, alors qu'autrefois, il était considéré comme honteux de se défaire de ses biens dans la palmeraie, ce qui n'empêchait pas que cela se produise. La propriété d'une parcelle dans l'oasis constitue cependant encore de nos jours un élément de distinction. Ne disait-on pas, il y a encore peu, que seuls ceux qui sont installés à Tozeur depuis trois générations et qui possèdent un jardin dans sa palmeraie (ce qui exclut donc les khammès qui ne sont pas propriétaires) peuvent intervenir dans les affaires de la ville et sont considérés comme les "vrais" Jridiya ?

Jusqu'à l'indépendance, les différents éléments de la propriété (eau, terre, palmier) pouvaient faire l'objet de transactions séparées. C'est pour cela que le législateur a dû inventer un terme désignant la propriété totale d'une parcelle dans la palmeraie (*jidar*). On trouve ainsi

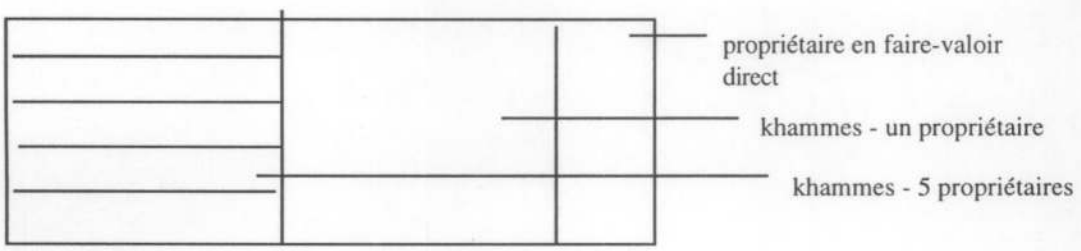
jusqu'au XIXème siècle dans les actes notariés la mention de ce mot qui signifiait dans le parler local un petit mur en terre servant à retenir l'eau[23].

La disparition des biens habous qui dans certaines de leurs formes permettaient une gestion indivise des patrimoines fonciers a entraîné une diminution de l'indivision. Les habous, en effet, quand ils sont de type familial (*ahlî*)[24] "prévoient que les biens d'une famille (sont) dévolus à une fondation pieuse en cas d'extinction de la descendance mâle"[25]. La dissolution des biens habous intervenue à l'indépendance a provoqué un mouvement foncier qui a vu l'arrivée de nouveaux propriétaires dont quelques Bédouins.

Certains continuent à spéculer dans l'oasis, tentant de constituer d'importante propriété foncière si possible d'un seul tenant. Cet espace est aujourd'hui marqué par la diversité des stratégies - ou des absences de stratégies dont l'abandon pur et simple de la parcelle, phénomène qui prend une certaine ampleur à Nefta - qu'il accueille et qui contribuent chaque jour à en remodeler les contours.

Fig.24 - Exemple de morcellement : *Sanyat rahîl* à Nefta

n.b. : La forme du jardin est schématisée



[23]A. Hénia, 1980, *Le Grîd, ses relations avec le beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, Université de Tunis, 442 p.

[24]On distingue généralement trois types de biens habous : *ahlî*, le bien reste dans la famille jusqu'à son extinction où il revient alors à une fondation pieuse ; *khayri*, il est attribué à un œuvre de bienfaisance et *zawiya*, il est attribué à l'entretien d'une fondation pieuse.

[25]G. Bédoucha, 1987, op. cit., p. 87

La propriété d'un seul tenant nommée *sanyat Rahîl* aurait, dit-on, appartenu à un Juif il y a environ 80 ans. Ce dernier l'aurait vendu au grand-père de l'un des propriétaires qui y possède aujourd'hui 0,7 ha qu'il exploite en faire-valoir direct, vivant également d'une retraite du ministère de l'agriculture. Le restant est, par le biais des héritages et des ventes, aujourd'hui divisé entre 6 propriétaires et mis en valeur par deux khammès dont l'un travaille pour cinq propriétaires différents se partageant en gros un tiers de *sanyat Rahîl*.

Le cercle des jardins, de leurs appellations, des transactions dont ils sont l'objet nous renvoie aux lustres et à une temporalité inter - générationnelle. Comme le montre l'exemple de *Sanyat Rahîl*, ce temps peut approcher les générations vivantes qui par le biais des héritages, des ventes et des achats ont prise sur ce niveau de maillage de l'espace. Il peut aussi les renvoyer fort loin dans le passé, quand l'arabisation n'avait pas encore imprimé sa marque à un fond berbère dont le langage continue, ici et là, à dire l'espace. C'est un niveau spatial intermédiaire entre le temps des origines, celui qui correspond à l'échelle de la palmeraie et celui intra-générationnel de l'action directe sur l'environnement dans la parcelle.

3 - Disposition de la parcelle

Disposition générale

Dans les oasis maritimes, comme celle de Gabès, les palmiers sont disposés en bordure de grandes planches de culture formant ainsi des haies qui les protègent du vent. Cette organisation correspond à des données climatiques qui nuisent à la bonne fructification des dattes et qui conduisent à privilégier d'autres cultures, notamment les arbres fruitiers comme les grenadiers.

Par contre les oasis continentales tirent leur richesse des palmiers qui sont répartis de façon homogène dans toute la parcelle. La densité peut atteindre 400 pieds à l'hectare dans les vieilles oasis, contre 100 à l'hectare pour les nouvelles plantations dans lesquelles les palmiers

sont alignés et où une distance minimum entre les plants est respectée pour accroître leur rendement.

Deux surfaces aux logiques différentes s'entrecroisent dans la parcelle : celle de la production agricole et celle de l'espace dévolue à la sociabilité et à la détente où se trouvent la cabane et le foyer du thé. Celle-ci peut-être nommée *grîsha* (enclos, hutte) ou *°arish*, ou encore *nuwâla* à Tozeur. Après avoir franchi l'entrée de la parcelle, la porte (*bâb*) qui permet d'entrer dans ce lieu clos et privatif, l'allée principale *al-ribat al-asâsiyya* conduit au cœur du jardin, à l'endroit où l'on prépare le thé. Parfois un lit sommaire permet au jardinier, de se reposer l'après-midi, plus rarement la nuit[26]. Quelques parcelles accueillent en outre un abri pour les animaux d'élevage appelé *kûri* qui bien qu'issu du français écurie désigne une bergerie ou une étable.

Planches de cultures et d'irrigation

Le système de travail et d'irrigation selon des planches de cultures appartient à l'ensemble des oasis sahariennes. Elles ont pour principal intérêt de permettre de diriger l'irrigation selon les besoins des cultures[27]. Le tracé de ces planches constitue l'opération la plus importante de l'agriculteur puisqu'elle détermine l'organisation de ses cultures sur les quatres années à venir. En effet, au Jerid, le *tafçîl* (nom d'action du verbe *faççala*, détailler) qui désigne le travail d'ordonnancement des cuvettes et des séguias est généralement réédité tous les 4 ans.

C'est bien d'une mise en détail qu'il s'agit, rappelant par exemple cette "mise en carreau sous les pieds de hommes" des jardins dogons : "damiers réguliers de carrés formés par des diguettes de moins d'une palme de large"[28]. Ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur l'importance symbolique que revêtent chacune de ses opérations apparemment purement techniques.

---

26 Bien qu'il soit très rare que l'on passe la nuit entière dans le jardin, cela étant le fait de personnes marginalisées dans leur société. Les apprentis khammès (il y en reste très peu) sont appelés *gayyâl* dans le Jérid car ils restent dans le jardin pendant que le khammès rentre chez lui manger et se reposer (*gayyal - yagayyal* signifiant faire la sieste).

27 Ainsi, la géométrie de ces planches est très simplifiée dans les endroits où l'eau est (relativement) abondante, notamment dans les palmeraies irriguées par des sources privées illicites. C'est surtout le cas au Nefzaoua.

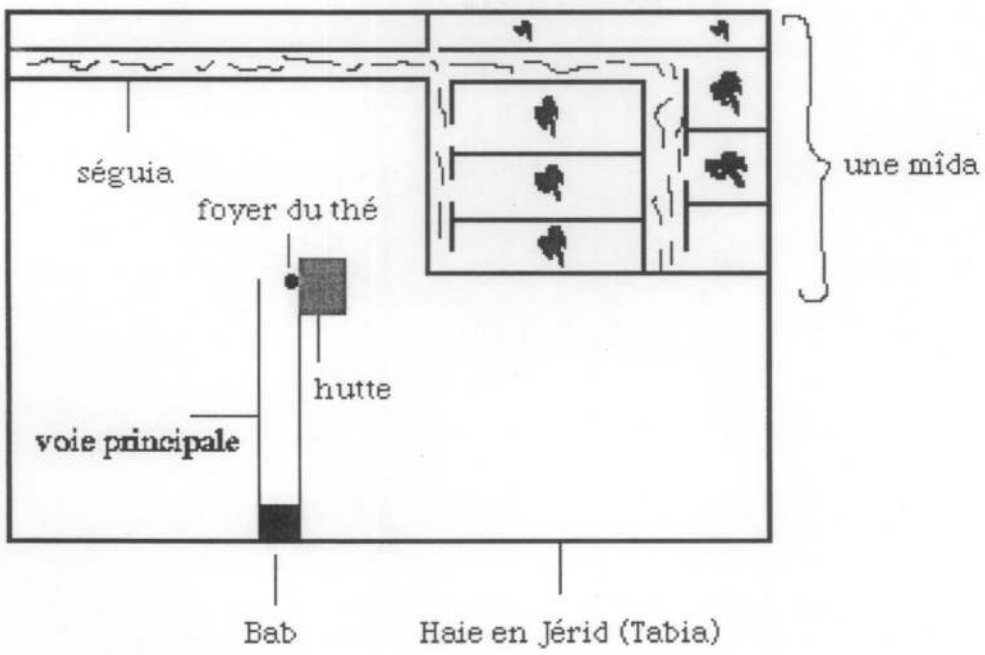
28 Marcel Griaule, 1985, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli* , Fayard, p. 72

Signalons simplement cette remarque à valeur générale de Philippe Descola qui souligne que le jardin achuar est loin de ne répondre qu'à des impératifs de fonctionnement, parlant notamment de "composition végétale et d'harmonie potagère"[29].

L'espace de la parcelle se définit ainsi dans sa forme sur quelques années puisque les cuvettes (*tafçîl*) sont aménagées tous les quatre ans, ce qui correspond à la fin du cycle de labour profond (1/4 de la parcelle par an en théorie, en fait cela peut aller jusqu'à 6/7 ans en vieille palmeraie tandis que la totalité d'un jardin en création récente est généralement travaillé en deux ans).

L'agriculteur élabore une image cognitive de l'agencement de sa parcelle, puis l'adapte à la disposition particulière du jardin, la confrontant ainsi à la réalité du terrain. La diversité des ordonnancements intérieurs des parcelles et la richesse du lexique du *tafçîl* reflètent la nature accidentée d'espaces contraints par leurs formes physiques et par les actions humaines, par leurs géographies et leurs histoires.

Fig.25 - Plan schématique d'un jardin en vieille palmeraie
n.b. : L'échelle entre les différents éléments n'est pas respectée.



[29]Philippe Descola, 1995, *Les lances du crépuscule, relations Jivaros-Haute Amazonie*, Plon, p. 105 (Terre Humaine)

L'échelle spatiale de la parcelle est complètement maîtrisée individuellement et sa temporalité peut être appréhendée à l'échelle d'une vie. Le *tafçîl* encadre une partie de la temporalité de la parcelle, l'autre étant définie par le calendrier des activités purement culturales, comme la cueillette annuelle des dattes ou les deux saisons annuelles de production maraîchère (les agriculteurs distinguent les plantes estivales, *çayfi* et les plantes hivernales, *chitawi*).

L'intérieur du jardin est ainsi le niveau maximal de l'emprise humaine sur la terre. C'est un espace restreint et révisable dans lequel se déploie le temps court de l'action et du quotidien.

Polarités espace/temps

Différentes polarités espace/temps structurent les palmeraies anciennes. L'espace large du terroir, celui du jar se construit dans le temps long, le millénaire. Son histoire correspond au temps des mythes d'origine et de fondation.

C'est le niveau le moins façonnable par les individus ; l'emprise est la moins importante et la plus indirecte, les contours sont flous et l'appropriation se fait dans l'imaginaire.

L'espace intermédiaire des jardins évolue sur plusieurs décennies, à l'échelle de deux où trois générations, les Oasiens ont ainsi la maîtrise de l'histoire récente des parcelles. Le rythme de changement est plus rapide. Les noms de jardins sont connus. L'action humaine s'inscrit visiblement sur le sol ; les contours bien qu'irréguliers sont définis. Certains noms de jardins renvoient parfois à des histoires plus anciennes. Ils témoignent d'un passé berbère par exemple ou d'une présence juive qui, elle, n'a disparu que très récemment - présence dont témoigne quelques toponymes dans la steppe comme l'Oued al-Yahoudi.

L'espace à l'intérieur du jardin se définit enfin dans sa forme sur quelques années. Le *tafçîl* est réédité tous les quatre ans. C'est une échelle complètement maîtrisée individuellement. Le jardin représente un espace de vie et de rêve, de travail et de sociabilité. Un savoir agraire fort est nécessaire à la reproduction biologique de l'espace. Les contours sont nets et les formes régulières. La domestication est permanente et peut-être remise en cause au moindre

relâchement du travail. Cela détermine une tension dans le rapport à la terre qui définit le niveau du travail agricole.

La logique spatiale de l'emboîtement est poursuivie jusque dans le travail du sol. L'arrangement géométrique des planches participe de cette spatialité. Sa mise en œuvre nécessite une compétence importante. La diversité des lexiques renseignent sur le caractère très individualisé de chaque terroir, tandis que les rapprochements lexicaux sont des indicateurs des relations entre les agriculteurs des diverses oasis.

Ainsi, dans ces espaces oasiens fortement anthropisés, le maillage de l'espace correspond à une logique d'emboîtement et à chaque échelle spatiale (grande, moyenne, petite) correspond une temporalité propre. En cela, le terroir s'oppose au territoire pastoral, espace lâche au maillage moins dense, constitué de points (zones de pâturage, de collecte de bois de feu ou d'herbes médicinales, de chasse ou/et à emblaver à la faveur d'une crue d'oued ou d'une pluie). Ces points sont liés entre eux par des trajets à travers une steppe dont les accidents, les changements de sol par exemple (chott et passage sableux, petit défilé, collines, etc.) permettent l'apposition de toponyme et le découpage des zones désertiques. Le maillage de l'espace dans le steppe n'est donc pas élaboré par les usagers selon une logique d'emboîtement mais de façon linéaire et nodale, en s'appuyant sur des distances entre des points, des trajets et quelques lieux clefs qui fournissent à de petits ensembles locaux une centralité relative comme la Khalwa ar-Rkârka pour la région du Chott Gharsa.

Les pratiques sociales à l'intérieur des jardins, quant à elle, varient selon le type de palmeraie. Espace extrêmement dense, des points de vue agronomique et humain, la palmeraie ancienne est le lieu d'importantes sociabilités qui ont moins leur place dans les périmètres récents. L'examen des usages de ces espaces permet d'en mesurer l'importance sociale.

11 - Lieux et usages dans les palmeraies

S'agissant des anciennes palmeraies, si fortement façonnées par l'histoire, l'étude anthropologique des pratiques extra-agricoles n'a pas encore été entreprise de façon systématique. Car dans leur fréquentation assidue de la palmeraie, les hommes font plus que mettre en œuvre une logique productive. Cette intensité de la présence humaine est certainement discernable dans la minutie des activités agricoles, mais elle transparaît également à travers les sociabilités qu'abritent les jardins, les manières de nommer les lieux[30], ou encore les diverses modalités d'expression esthétique qui se font jour, parfois au sein même du travail (1). Cependant la situation est un peu différente dans les périmètres plus récents, notamment ceux qui sont implantés aux abords des bourgades peuplées de Bédouins (2).

1 - Les anciennes palmeraies

Dimension individuelle

L'Oasien dans son *ghâba* est celui qui, par sa fréquentation quotidienne, solitaire ou collective, attribue en premier un sens aux différents lieux de la palmeraie. Mais les touristes et dans une moindre mesure les femmes s'approprient également ces espaces qu'ils qualifient différemment, chacun à leur manière.

L'exploitant du jardin, qu'il soit propriétaire, métayer ou salarié est généralement isolé dans sa parcelle, s'occupant des cultures ou de l'irrigation. Seuls certains travaux ponctuels nécessitent le recours à une main d'œuvre d'appoint comme le labour, la cueillette des dattes ou encore l'enlèvement d'un vieux palmiers. Le nettoyage de la parcelle absorbe un temps important et correspond, outre des impératifs agronomiques, à une préoccupation esthétique confirmée par la présence de fleurs cultivées (jasmin, rose...) et d'arbres ornementaux.

---

30 Parlant des lieux, Jean-charles Depaule note que "le langage quotidien ne cesse en les nommant et en les surnommant, en les qualifiant, de les distinguer, de les identifier et de les mettre en relation", 1991, "Des espaces qualifiés : présentation", in *Egypte, Monde arabe*, CEDEJ, 5, p. 9

Cette esthétique peut ressortir d'activités ordinaires et trouver sa source dans le plaisir que procure un *tafçîl* net, une terre totalement mise à nue ou encore la disposition de semis de fèves autour de planches cultivées, ... La pratique du jardin renvoie à une "esthétique fonctionnelle" dans laquelle "le sentiment esthétique réside dans la relation satisfaisante entre le sujet et le monde qui l'entoure"[31], à l'instar de l'outil dont la fonctionnalité est source d'un sentiment esthétique résidant dans l'adéquation harmonieuse au monde qu'il permet.

Dans le travail quotidien s'insèrent de nombreuses plages de repos et de loisirs comme la consommation de thé ou de tabac, sans parler du sentiment existentiel de bien-être qui peut se manifester dans de tels endroits et que J. Duvignaud décrivait en ces termes : "Dans l'oasis, il (l'agriculteur) se sent protégé, dans le calme et humide retrait clos d'un lieu fermé, à l'abri du monde"[32]. C'est un lieu retiré, quasi-intime, quelquefois défendu par des ossements d'animaux (souvent le crâne) fixés à un tronc de palmiers et faisant office de "paratonnerre"[33] contre le mauvais œil.

C'est un lieu dans lequel l'homme a la possibilité de se "déprendre", "en contemplant un minéral, respirant un parfum ou échangeant un regard complice avec un animal familier", ainsi que celle "de rejeter par intermittence le temps chronométrique où s'inscrivent l'histoire et le travail, grâce à une plongée dans cette nature qui nous entoure spatialement et qui nous baigne aussi dans un temps qui se confond avec celui du mythe et de la poésie "[34]

Aussi la parcelle en ancienne oasis ne peut être considérée comme uniquement dévolue au travail, il est plus juste de dire qu'elle est un espace à vocation agricole.

Le jardinier fait de son jardin un second espace domestique[35] dans lequel il passera non seulement ses journées, mais aussi nombre de ses soirées dans les saisons chaudes, en dehors d'un comptage minuté du temps mais non totalement hors du temps puisque des repères temporels meublent ses journées (course du soleil, appel du muezzin, etc.). Le développement du salariat et l'emploi de journaliers obligent eux à un comptage précis et minuté du temps, de

---

[31]Leroi-Gourhan, 1956, "Les domaines de l'esthétique, in *L'homme, Races et mœurs*, Encyclopédie Clartés, p. 1

[32]1992, op. cit., p. 52

[33]L'expression est de V. Battesti.

[34]Michel Leiris, 1969, *Cinq études d'éthnologie, Le racisme et le Tiers Monde*, Denoël/Gonthier, p. 127, (bibliothèque médiations)

[35]A condition qu'il y séjourne régulièrement s'il est métayer.

même que le tour d'eau, *nûba*, qui a toujours été effectué en fonction d'une durée précise, comme c'était le cas avec l'ancien *gaddus*[36].

Ce lieu clos n'est pourtant pas à l'abri des regards des autres, regards toujours susceptibles de troubles, regards jaloux porteurs de mauvais œil que des ossements bien placés sont destinés à contrer. Le jardin en effet, souvent de façon plus positive, possède une dimension collective.

Aspects collectifs de la parcelle

Un Jridi préfère offrir l'hospitalité de son jardin que d'accueillir dans sa demeure un étranger forcément dangereux pour l'ordre domestique. Par ailleurs, il est courant que pendant les heures de travail, on se visite de jardins à jardins et que l'on se retrouve à quelques uns dans une parcelle précise. Les propriétaires des lieux s'honorent alors d'être momentanément le carrefour d'une petite sociabilité.

Les jardins accueillent ainsi quotidiennement des sociétés plus ou moins importantes autour d'un unique verre de thé que chacun vide à tour de rôle, non sans montrer ostensiblement sa satisfaction par divers bruits de bouche et claquements de langue.

Enracinée dans la réputation actuelle du Jérid et dans le mode de vie local, la consommation du *lagmi* alcoolisé (sève de palmier fermenté, non fermenté c'est un jus rafraîchissant que l'on boit notamment pendant le mois de Ramadan), dont l'appellation courante est *qâsham*, prend une place importante dans la vie sociale des jardins[37]. Les habitués de ces cercles (j'emploie le mot à dessin tant cette sociabilité, mis à part son caractère hédoniste, rappelle les anciens *halga* qui réunissaient les chefs de famille) se recrutent dans toutes les couches de la population concernant au-delà du monde agricole, des fonctionnaires, des professeurs, des employés, etc.

---

[36]Il s'agit de l'ancienne unité de temps utilisée pour l'irrigation et matérialisée dans la durée que met l'eau à s'écouler d'un trou au fond d'une tasse en terre.

[37]Le trafic de cette boisson déborde largement la palmeraie. Certains en vendent dans les villes oasiennes et il existe des bars clandestins où un *lagmi* de mauvaise qualité, généralement coupé avec de l'eau et du sucre (dans le meilleur des cas) est vendu à bas prix.

Chacun est sensible alors à une ambiance particulière due à la qualité de l'environnement. La parcelle bien entretenue est réputée pouvoir subvenir aux besoins humains, fournissant fruits, légumes et même le superflu (?), l'alcool de palme. La correspondance inévitable avec le plus prestigieux des jardins, *al-janna*, le paradis, n'est pas du tout abusive dans ce contexte.

A l'instar de "la culture japonaise, (dans laquelle) l'appréciation des beaux sites est indissociable du commerce humain (échange de poèmes, banquets, cérémonies du thé)"[38], la beauté du jardin nait de l'adéquation que font les usagers entre bon et beau. La beauté du site découle de l'agréable sociabilité qu'il abrite comme du bien-être qu'il permet de par ses dispositions propres (paysages, odeurs, goûts et sons). Cette conception renvoie à ce que Augustin Berque nomme "le paysage sociable" et qu'il oppose au "paysage contemporain solitaire", inspiré de l'Occident romantique, qui serait celui des touristes et de leur insistance à contempler les couchers de soleil par exemple.

Ces réunions masculines sont appelées des *ga°da* (du verbe *ga°ad*, *yug°ud* qui signifie s'asseoir ; A Tunis, le *beït al-qa°ad* est la pièce commune dans laquelle sont reçus les hôtes). Elles permettent la communication de normes de travail et esthétiques, d'informations et de connaissances diverses. Les dernières nouvelles y circulent et en fin de compte chacun, peu où prou, joue là une partie de son appartenance oasienne.

Le travail agricole, on l'avait pressenti, n'est pas exempt quant à lui d'une dimension collective. Elle concerne tout particulièrement les étapes de la culture et de l'entretien du palmier dattier qui donnent les grands moments du calendrier agricole annuel : pollinisation au printemps, suspension des régimes au début de l'été et récolte à l'automne. Mais si deux ou trois personnes peuvent s'acquitter des deux premières tâches, la récolte est faite par des équipes nombreuses. A cette occasion, les palmeraies résonnent des chants des travailleurs qu'orchestre souvent le *gattâ°*, le coupeur, qui est celui à qui revient le soin de couper les régimes[39]. Ces ambiances sonores, comme celles des soirées de printemps alors que s'élèvent

---

[38]Augustin Berque, 1993, *Du geste à la cité, Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, p. 33

[39]Le *gattâ°* (de *gata°*, *yegta°*, couper) coupe le régime et le tend aux *maddâd*-s (de *madda*, *yamuddu*, tendre) qui, alignés le long du stipe, se passent le régime au sol. Le *gattâ°* qui officie le plus haut est généralement le mieux payé de l'équipe de collecteur et bénéficie d'un plus grand prestige.

des jardins, mélodies et percussions, rires et éclats de voix, constituent une des structurations de cet espace, certes plus volatile et donc moins visible que les trajets par exemple, mais non moins importante.

Le jardin est donc un lieu de sociabilité fort dans lequel le travail n'est pas la seule préoccupation. La notion de travail ne recoupe d'ailleurs que très partiellement celle de l'agronome. Il représente un lieu de communication, ou s'échangent et s'éprouvent des normes techniques et sociales.

Étymologie et représentations de la palmeraie

Geneviève Bédoucha dans son ouvrage, L'eau, l'amie du puissant, retient la racine j-r-a comme base du mot *jar*. Cette racine signifie courir, mais aussi ruisseler et s'écouler. Ainsi, le terme *jar* a signifié dans les oasis le temps de parcours de l'eau dans les jardins puis il a, par extension, désigné la palmeraie dans son ensemble. Le pluriel *jrûr* n'est employé que dans le sens de quartiers d'oasis. Cette étymologie a été recueillie par G. Bédoucha dans la région du Nefzaoua et témoigne d'un système dans lequel "l'eau est première techniquement et économiquement, mais aussi symboliquement"[40]. De même, M. Rouissi indique qu'à Degache, le terme *jar* renvoie, en même temps qu'à un quartier d'oasis, à "ce qui reste d'eau dans une rigole lorsque le tour d'eau est terminé"[41].

Dans le Jérid, une autre étymologie est, de nos jours, parfois proposée. Certains, en effet, voient dans le terme *jar* un dérivé de *jâr* qui désigne le voisin. Cette étymologie exprime l'aspect puzzle de la palmeraie qui est conçu sous l'angle de sa morphologie foncière : d'un voisin à l'autre, *min aj-jâr li-l-jâr*[42].

---

[40] 1987, op. cit., p. 16

[41] 1973, op. cit.,p. 83

[42] Il est à noter que dans le Sahel tunisien, on parle de *mjar*, qui est le lieu aménagé pour permettre au animaux de s'abreuver. Le terme est un nom de lieu issu de la racine *j-r-r* qui signifie tirer. C'est encore une possibilité pour l'étymologie du mot *jar*, dont la première consonne aurait été assimilée et qui serait donc issu d'un champ sémantique désignant l'endroit ou l'on tire et par extension amène l'eau. Par ailleurs, le géographe A. Kassah écrit dans son ouvrage en langue arabe "*wahât al-Jérid*", (1991, op. cit.), *chjar*, qui renvoie ainsi orthographié au collectif du terme "arbre".

Dans ce contexte l'eau est éludée comme interprétation alors qu'elle demeure centrale d'un point de vue écologique. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que la gestion de l'eau échappe aux agriculteurs[43], et qu'ils sont dans ce domaine désormais cantonnés à un registre revendicatif.

De fait, la fin de la gestion collective de l'eau a conduit à un changement dans l'importance relative des facteurs de production entraînant une fluidité dans les représentations. Désormais la terre et l'eau sont indissociables dans la propriété (sauf arrangements illicites). Cela rend possible l'expression des superficies en temps d'eau, ce qui dans un système où l'eau s'échangeait indépendamment de la terre n'avait pas de sens.

Cette dépossession de la gestion collective de l'eau, suite aux forages pris en charge par l'État et, consécutivement, à la fin de l'artésianisme, a fortement réduit la part des travaux collectifs dans la palmeraie. Les travaux de nettoyage des abords, de curage des drains et des oueds pour maintenir le débit sont désormais effectués par les services de l'agriculture.

Des logiques différentes voient le jour. Celle des responsables étatiques de l'agriculture par exemple qui veulent cimenter les oueds pour qu'il y ait moins de déperdition d'eau mais aussi celle des touristes et de leurs guides pour lesquels un oued cimenté est moins beau, moins couleur locale en quelque sorte qu'un canal sableux. Les visiteurs étrangers, originaires des villes du Nord ou du Sahel sont en quête de traditionnel et d'authenticité que le Sud incarne à leurs yeux. Aux aménageurs de tenir compte des attentes de chacun, des nécessités de la production agricole et de celles inhérentes à la vente d'un produit touristique axé sur une image stéréotypée du désert et des oasis. Certains jeunes de Tozeur, d'ailleurs peu intéressés par l'agriculture, peuvent être influencés par les visions de l'oasis comme objet de consommation touristique, ou en tout cas la prendre en compte, voire l'adopter partiellement.

---

43 La gestion revient à l'Etat qui la sous-traite cependant à des Associations d'Intérêts Collectifs qui sont chargées de la distribution et de la commercialisation. Mais, bien souvent, ces associations échappent à l'immense majorité des agriculteurs et ce sont de riches propriétaires qui s'y imposent, cf. A Hajji, 1994, *Mise en valeur et réhabilitation des oasis : Essai d'évaluation de l'expérience tunisienne*, Montpellier, Alger, CIHEAM, INFSAS

Trajets

Les trajets sont bien définis dans les centres d'intérêt touristique que sont Tozeur et Nefta. La route suivie, dans le cas de Tozeur, décrit une boucle dans la palmeraie. Elle est goudronnée et éclairée par endroit par des réverbères. Le parking des calèches attenant à la palmeraie héberge une petite foule de marchands qui attendent de pied ferme les cars de visiteurs. Le parcours et ses étapes aux noms révélateurs (le Zoo du désert, le Jardin du paradis, le Belvédère ...) proposent une version correspondant aux imaginaires occidentaux construits sur la luxuriance de l'oasis qui s'oppose aux dunes arides du Sahara. Cette conception peut être partagée par les Tunisiens du Nord et du Sahel qui connaissent souvent très mal le Sud du pays.

La plupart des touristes, en majorité français et allemands, oppose la palmeraie perçue comme un paysage naturel, en quelque sorte offert aux hommes, à l'austérité menaçante du désert. Cette perception romantique d'une nature fraîche et accueillante ne recouvre pas celle des Oasiens pour lesquels la palmeraie, sans arrêt domestiquée et travaillée, est issue des laborieux efforts humains. L'ordre minutieux intérieur, le nettoyage, l'arrachage des mauvaises herbes permettent de contrôler un espace dans lequel le sauvage (*wihchî*) pourrait être cette marge incontrôlée qui borde l'univers ordonné. Les sangliers, les mauvaises herbes, les roseaux qui prolifèrent dans les mares stagnantes, voire les *jinn-s* que l'on imagine tapis dans les drains (*khandig*), les trous et les mares croupissantes en font partie, ainsi que les fantômes (*chabah*). Le sauvage serait cette fin de l'ordonné dès que l'attention humaine se relâche et que la nature n'est plus contrôlée et domestiquée (jardins abandonnés, oued-s enherbés, prolifération de nuisibles...).

Pourtant les trajets apprivoisent l'oasis, la structurent en chemins, sentiers, passages. Vers l'aïn, désormais alimentée en eau par un forage, hommes et femmes se dirigeaient séparément pour se laver dans son eau brûlante. Trajets féminins cependant de plus en plus rares car désormais le touriste peut surgir à n'importe quel moment, troublant l'intimité des femmes. Promenade de femmes, encore, au bord de l'oasis, rarement plus loin, et, à quelques occasions précises pour cueillir des fleurs (lors des fêtes de printemps notamment).

Les ziyaras aux saints qui sont disséminés dans les palmeraies du Jérid sont une autre occasion de visites féminines à l'intérieur même de l'oasis. Le sacré s'inscrit dans la palmeraie ; Les mausolées constituent autant de repères d'orientation. Ils suscitent des toponymes et leur densité est un indicateur de la valeur symbolique du lieu qui les accueille.

Le niveau le plus large d'observation, la palmeraie dans son ensemble, est celui qui appelle le plus de perceptions car il est pratiqué par des groupes différents. A une conception d'une domestication permanente du jardinier se superpose la vue "naturaliste" du touriste.

Mais tous deux font de l'espace des lieux qu'ils qualifient par leurs pratiques. L'un quotidiennement, l'autre par la succession de son semblable sur un trajet codifié.

A ces pratiques correspondent des compétences, notamment linguistiques, comme la connaissances des noms, des toponymes et de leurs localisations, ainsi que des représentations imaginaires. Par exemple, la reconnaissance de la voix des chanteurs émanant de jardins voisins lors de soirées participe à la constitution d'un dense réseau de proximité qualifiant les espaces de la palmeraie. De même, la connaissance des raccourcis permettant de se couper à travers les jardins est réservée à ceux qui pratiquent quotidiennement ces lieux .... Le sacré et la sociabilité, la magie et le déambulatoire contribuent également à la qualité des lieux dans les anciennes palmeraies.

Il existe ainsi, une logique de traverse qu'empruntent conjoncturellement les touristes et les femmes. Elle constitue une autre forme d'appropriation de l'espace qui passe par des territorialisations temporaires, assujetties plus que celles des agriculteurs à des moments et à des saisons (rituels religieux, fêtes de printemps, saisons touristiques).

A l'inverse les nouvelles palmeraies se réduisent la plupart du temps à leurs activités agronomiques.

2 - Les nouvelles palmeraies - Une situation plus nuancée

Nouvelles palmeraies "mixtes"

Les nouvelles palmeraies sont conçues avant tout pour la productivité agricole et elles n'ont pas l'histoire des oasis pluri-séculaires que l'on peut comparer à des vieilles cités, avec lesquelles elles ont en commun la complexité des voies et la densité des témoignages humains. Les palmiers sont quasi-exclusivement des Deglet Nur, ils sont espacés de 6 à 10 mètres, les jardins sont disposés en ligne (*çaff*) et l'histoire foncière n'a eu le temps que de morceller les lots, (certains pouvant atteindre 1/16 d'hectare, voire moins) à la suite des premiers héritages sans pour autant, à force d'achats et de cessions, donner au foncier cet aspect de puzzle qu'on lui connait dans les anciennes oasis.

Certaines de ces nouvelles palmeraies sont mixtes, c'est-à-dire que le recrutement des bénéficiaires néglige l'appartenance ethnique pour lui privilégier d'autres critères. L'important projet d'Ibn Chabbat dont les travaux ont démaré en 1986 a été conçu pour fournir à une population de jeunes sans emploi une parcelle à exploiter. Le projet de Chemsa qui lui succède sur une même ligne vers l'Ouest fut quant à lui distribué à des "anciens combattants", appellation regroupant ceux qui ont véritablement fait le coup de feu et surtout les militants du mouvement national. Dans cette dernière, la majorité des exploitants sont de Tozeur-centre (38), le deuxième groupe le plus représenté est celui des Rkârka (10), puis les Ghrib (7), les Chitawa - apparentés aux Ghrib, bien qu'à Tozeur ils ne reconnaissent plus cette "filiation" - (4), Les Sahrawi et les Neftiens (3) et enfin 2 habitants de Degache et 2 de Redeyef.

Le projet d'el-Oudiya 2 dont la logique de distribution des lots fut si fortement contestée par les ASA était doté de critères novateurs, intégrant la résidence à proximité du périmètre (Fum al-Khanga, Chebika et Dhafriya), l'âge (avoir moins de 60 ans), le revenu (justifier d'un revenu supérieur ou égal à 2500 dinars par an) et, enfin, le niveau scolaire, la priorité étant accordée aux diplômés des écoles d'agriculture. Cette logique est nouvelle. On considère que les bénéficiaires doivent justifier d'un certain revenu pour assumer les frais de gestion de l'exploitation avant que celle-ci entre en production et qu'il convient qu'ils aient un minimum de compétences avant même de commencer à travailler la parcelle.

Bien souvent, ces palmeraies sont conçues comme de simples lieux de production par les usagers. Elles sont relativement éloignées des villes et ne peuvent donc accueillir de sociabilités extérieures à celles assurant leur exploitation. De fait, les agriculteurs, qu'ils soient Jridis ou d'origine bédouine, passent rarement du temps dans ces lieux en dehors des nécessités du travail. Un exploitant parlait de "bagne" à propos d'Ibn Chabbat, signifiant par cette expression très dure toute le difficulté à travailler dans un lieu éloigné et dans des conditions agronomiques difficiles (nature des sols, problème de maladie des arbres, manque d'eau, etc.). Un village intégré fut bien construit à proximité de la palmeraie pour accueillir les exploitants mais aucun bénéficiaire n'a accepté de s'y installer. Une partie des habitations a été transformée en camp militaire, l'autre tombe en ruine ou sert de refuge aux bergers de passage.

Les palmeraies d'anciens nomades

De nombreux Bédouins ont pu dans le Sud tunisien accéder à des lots dans des périmètres irrigués installés par les services de l'agriculture ou de l'armée. C'est le cas, notamment, des Ghrib et des Sabria à al-Fawar, Rejim Maatoug, Matrouha et Hezoua, des ASA à Chekmou et Dhafriya, des Awlad Yahya à Dghoumes, etc. Toutes ces palmeraies sont soit adossées à des bourgades de sédentarisation créées *ex-nihilo* autour d'un puits, soit situées un peu plus loin dans la steppe. Elles sont de toute façon placées dans les zones parcourues par les Bédouins et soumises à un logique communautaire puisqu'elles n'accueillent que des membres du groupe appartenant au territoire sur lequel elles sont créées (à l'exception des Sabria qui ont obtenu des lots dans les périmètres du Sud du Chott qui est une zone préférentielle des Ghrib). La remise en cause de ce principe a eu les effets que l'on connaît à El-Oudiya[44]. Elles sont toutes relativement récentes, puisque les premières datent d'une quarantaine d'année et que les plus récentes ne sont pas encore entrées en production.

On observe dans ces palmeraies une sociabilité d'un tout autre type que dans celles qui sont plus anciennes et celles qui sont mixtes. En effet, la sociabilité est essentiellement familiale, les femmes participent aux travaux, ainsi que les enfants pendant les vacances ou le week-end. Cette organisation familiale du travail serait impensable dans une ancienne oasis où

[44]Cf. supra, ch. 9

seuls les hommes adultes pénètrent, les femmes et les enfants n'y accédant qu'à des occasions bien précises. Quant aux palmeraies mixtes, on n'y voit que exceptionnellement des femmes travailler. Les Bédouins se conforment dans ces lieux aux usages des Jridis, beaucoup ne tiennent pas à mettre en contact leurs femmes avec un étranger aussi radical d'une part et, de l'autre, ils sont déjà plus acculturés à un fonctionnement oasien dans lequel l'enfermement des femmes est une constante. En effet, ceux qui disposent d'une exploitation dans ce type de palmeraie sont bien souvent installés dans une cité oasienne.

Dans les palmeraies d'anciens nomades, comme d'ailleurs dans les mixtes, les installations sont généralement plus rudimentaires (hutte, lieu pour la *ga°ada*, coin du thé). Pourtant, il peut exister là aussi une dimension ludique qui tient parfois, moins au jardin lui-même, qu'à son environnement immédiat et notamment à la présence toujours renouvelée de l'eau. Ainsi, les baignades occasionnelles dans les petits lacs éphémères qui dans les zones sableuses se creusent dans les déversoirs des puits, où la toilette dans un regard inondé, participe de cette dimension. La sociabilité familiale axée autour du travail qui existe dans les jardins bédouins exclue de fait d'autres formes de réunions comme celles que l'on trouve dans les grandes oasis comme Tozeur et Nefta. Aussi, si l'on appréciera un fruit ou un légume tiré du jardin, les arbres à lagmi y sont extrêmement rares. Mais le fait qu'il n'y ait pas d'alcool dans ces lieux est aussi lié à des facteurs historiques et culturels qui continuent de différencier les Oasiens des Bédouins malgré la relative homogénéisation des modes de vie.

Ces aspects du travail agricole sont rarement pris en compte dans les opérations de développement appliquées aux oasis. Aussi, parfois les discours des acteurs institutionnels heurtent-ils certaines conceptions oasiennes. Peut-être sont-ils mieux reçus par les agriculteurs d'origine bédouine, ce qui serait un indice important nous conduisant à leurs propres conceptions. L'examen des normes de travail, notamment à l'occasion de ce révélateur que constitue les tentatives de mécanisation de l'agriculture d'oasis permettent d'isoler les différentes normes en présence et les populations qui les expriment.

12 Normes et discours dans les palmeraies

Une des manifestations du contemporain réside dans une plus grande pluralité des pratiques et des représentations. L'agriculture d'oasis n'échappe pas à cette règle et aux côtés des normes usuelles de travail les plus représentatives des conceptions oasiennes (1), d'autres idées apparaissent, des techniques nouvelles comme la mécanisation sont mises en œuvre par quelques pionniers parmi lesquels une importante part de personnes d'origines nomades (2). A la diversité des discours des exploitants vient désormais se mêler la voix de l'administration de l'agriculture et de ses représentants locaux. Les discours oasiens ne peuvent être extraits des enjeux sociaux et économiques, qui les sous-tendent et dont le développement n'est pas le moindre (3).

1 - Normes usuelles de travail

Teneur du travail agricole

Les notions de normes et de travail permettent de catégoriser l'agriculture oasienne dans ses spécificités. Le rythme renvoie aux calendriers des travaux et aux différents cycles qui régissent l'agriculture, mais aussi à l'emploi du temps quotidien qui fait du jardin un espace polymorphe non entièrement destiné au labeur.

Ainsi, il est difficile dans le contexte du jardin de séparer le travail de ce qui ne l'est pas. Si l'on parle bien de *khidmat al-ardh* (travail de la terre) qui concerne d'une façon générale toutes les opérations de préparation, labour et reprise de la terre (construction du réseau d'irrigation, *tafçîl* et aplanissement, *taswîyya*), la coupe des mauvaises herbes qui s'effectue quotidiennement, opération importante puisqu'elles seront soit vendues, soit données aux animaux, ne semble pas appartenir à la catégorie "travail" à proprement parler. Cette tâche, dans laquelle entre une valeur esthétique car le jardin doit aussi être tenu propre, s'effectue souvent

en fin de journée et d'une manière générale à défaut de travaux considérés comme plus important. Opérations moins prioritaires dans l'organisation des cultures, le nettoyage des cultures maraîchères, la récolte de légumes pour l'auto-consommation sont difficiles à quantifier en temps et ne sont généralement pas considérés comme un véritable travail, sauf dans certains cas particuliers (le nettoyage des piments par exemple qui peut s'avérer assez long et qui peut être quantifié à l'occasion de l'embauche de main d'œuvre extérieure).

Le travail substantiel est celui qui consiste en l'entretien et la culture des palmiers (notamment le labour) et l'irrigation (*nuba*). Il est vrai que se sont les palmiers qui assurent la majeure partie des revenus de l'exploitation (quand ce n'est pas la totalité). Le maraîchage et les arbres fruitiers sont dans l'agriculture oasienne contemporaine de moins en moins développés.

La culture de fleurs, l'embellissement du jardin, le recueil de la sève du palmier (*lagmi* et *qâcham*) s'apparentent encore moins à un travail. Ils s'intègrent dans une certaine conception du jardin dans laquelle entrent en jeu des notions d'esthétique et de sociabilité. Dans les anciennes oasis tout au moins, certains accordent beaucoup d'importance à la beauté d'un endroit qu'ils fréquentent quotidiennement, certes par nécessité, mais aussi parce que le jardin est plus généralement un espace de vie.

La norme, surtout en vigueur dans les palmeraies anciennes, impose un travail particulièrement méticuleux auquel beaucoup de soin est apporté. La somme d'efforts déployés dans un espace aussi restreint constitue le seul moyen de "jouer" avec un environnement écologique défavorable[45]. Aussi le travail est-il intense en ce qui concerne le sol. La terre avant le labour doit être nue afin que celui-ci effectué à la main soit réalisé dans de bonnes conditions. La coupe se fait selon un rythme régulier, accroupie à l'aide d'une faucille (*mahâcha*). L'agriculteur coupe les mauvaises herbes en pénétrant de quelques centimètres dans la terre puis les déposent en tas derrière lui. Le labour est fait, le plus souvent, par des journaliers qui travaillent debout, se courbant pour porter deux à trois coup de *maçha* (sape) atteignant des profondeurs de 40 à 50 cm. Cette norme n'est pas absolue et dans les nouvelles palmeraies, nombreux sont ceux qui affirment qu'il n'est point nécessaire de descendre si profond. Mais

---

[45]On oppose souvent en milieu aride les modes d'exploitations nomades (utilisation de toutes les ressources d'un espace étendu) et sédentaires (investissement massif sur un espace extrêmement réduit, la palmeraie).

elle demeure une référence "classique" largement partagée, associant labour profond et bons rendements.

Gestes et représentations

La gestuelle mise en oeuvre dans ces travaux demande une pratique assidue des exercices qu'ils imposent. Ne dit-on pas qu'il faut avoir une *maçha* dans les mains dès l'enfance pour pouvoir supporter le terrible effort que son usage implique. La position accroupie est très souvent utilisée dans le travail (coupe de l'herbe, entretien des cultures...) comme dans le repos. Ce sont des années d'habitude de travail inscrite dans les mouvements du corps que l'on retrouve dans l'accomplissement du travail à la *maçha*.

La minutie du travail, garante de sa qualité, est une valeur que revendiquent les agriculteurs oasiens. L'anthropomorphisme de la culture du palmier et du lexique agricole suggère un rapport étroit au jardin, une relation qui va bien au-delà de celle entretenue avec un champs en plaine et avec un lieu de travail d'une manière générale. L'existence de palmiers mâles reproducteurs, les opérations de pollinisation des palmiers femelles, les soins constants accordés aux arbres permettent l'élaboration d'une symbolique fonctionnant par analogie à l'espèce humaine. Les termes agricoles sont souvent issus d'un langage caractérisant des états et des actions humaines. Ainsi, la terre peut avoir soif quand elle est asséchée (*al-ardh °atchana*), quand elle est irriguée on dit qu'elle boit (*tuchrub*), la culture des tomates tuent (*yugtul*) le chiendent, la goutte de sève de palmier meurt (*tmût*) quand elle entre en contact avec la levure, acquérant ainsi de nouvelles propriétés liées à l'éthanol qui entre désormais dans sa composition, etc.

Les machines agricoles s'insèrent difficilement dans un tel contexte. Leur travail n'a pas les qualités de précision et d'attention que requiert le jardin. Elles risquent de l'abîmer, de le gâter, le travail à la main seul convient au jardin car il est le garant de la qualité (*al-khidma bi-l-yad wahadha*, le travail à la main est unique).

Si à certaines périodes de l'année correspondant à l'entretien des palmiers (pollinisation, suspension des régimes, cueillette des dattes) et au travail de la terre (labour et reprise) la somme de travail est plus importante, le rythme du travail très irrégulier (ce qui se comprend en

agriculture) demeure assez lâche. Il s'accorde ainsi aux différents rythmes des cultures, "de tout ce qui pousse en même temps sur un rythme différent et qui appelle des soins différents" [46]. La théière en permanence sur les braises dans le jardin est l'indicateur de ce découpage de la journée. La décoction de thé, en effet, doit infuser de vingt minutes à une heure. Plus fort, le thé indique une activité continue assez longue, ou une absence du jardin. La théière est au centre des activités sociables qui se situent souvent au coeur même du jardin, au bout de la *ribat* (allée) principale, là où a été construite la cabane en palme, parfois remplacée par une pièce en dur. C'est devant cette construction que l'on prend place, le matin mais aussi à n'importe quelle heure de la journée autour du thé qui constitue une véritable drogue (il crée une accoutumance non négligeable). Dans ces discutions se joue une part de l'existence collective de la communauté oasienne[47]. Des informations sont échangées, des nouvelles données et des expériences relatées. C'est probablement là que transite une partie des savoirs agricoles, lors de causeries sur les méthodes et les essais de chacun. Mais le langage peut se faire moins précis, les mots se dissoudre dans le temps qui passe et dans une rêverie à laquelle invite l'environnement bucolique. Aussi la notion de journée de travail n'est-elle pas fixe. Une journée de travail, c'est une journée passée dans le jardin et cela ne préjuge pas de la quantité de travail effectif.

Les Bédouins du Jérid qui exploitent des parcelles ont la réputation d'être de piètres agriculteurs et de reproduire maladroitement les normes strictes des oasiens. S'il est vrai qu'ils privilégient dans les cultures de sol les plantes fourragères, notamment la luzerne, et qu'ils préfèrent souvent le blé et l'orge aux légumes qui demandent plus de travail et de technicité, les rendements de leurs palmiers ne semblent pas inférieurs à ceux d'oasiens plus expérimentés. En fait la plus grande différence est dans le mode de faire-valoir, direct (voire familiale), avec l'emploi de journaliers (notamment lors de la cueillette quand les régimes ne sont pas vendus sur pied) chez les Bédouins, il est dans un cas sur deux indirect chez les Jéridiens qui recourent encore au système du khammèssa. Par ailleurs les néo-agriculteurs sont, avec d'autres, plus sensibles à de nouvelles normes de travail intégrant notamment la mécanisation.

---

[46] J. Duvignaud, 1992, op. cit., p. 52

[47] Cf. supra, ch. 11

2- Apparition de nouvelles normes et débuts de la mécanisation

Les pionniers : premières tentatives de mécanisation et identification des utilisateurs[48]

L'utilisation de machines agricoles ou de techniques modernes de travail du type traitement chimique des mauvaises herbes concerne principalement de nouveaux propriétaires qui ont acquis des lots dans les palmeraies récentes. Ce sont d'une part des émigrés qui à la faveur d'un séjour, soit dans une grande ville du Nord, soit à l'étranger ont été en contact avec une agriculture mécanisée qu'ils tentent d'adapter aux palmeraies. On trouve d'autre part, des anciens nomades enrichis par la pluri-activité qui ont substitué à la traction animale la traction mécanique utilisée tout d'abord dans la céréaliculture en dry-farming (dans les régions de Gafsa, Metlaoui et dans le Nefzaoua principalement pour des raisons de pluviométrie) puis dans les oasis. Ces exploitants disposaient d'ailleurs des fonds nécessaires aux investissements à effectuer.

Une exploitation se révèle exemplaire de la stratégie familiale des anciens nomades. Il s'agit d'une parcelle de 1,5 ha située dans l'oasis de Chemsa créée en 1954 à quelques kilomètres de Tozeur. Le propriétaire, un ancien nomade sédentarisé à Tozeur, est à la retraite et un de ses fils s'occupe à temps plein de l'exploitation. Le père a développé des activités multiples. Chaque fils est à la tête de l'une d'entre elles : la parcelle, un magasin de pièces détachées pour voiture et un tracteur avec une remorque, une charrue à trois socs (pour le labour) et un "cultivateur" (pour la reprise). Le tracteur a été acheté avec l'argent du père par un des fils qui a étudié les techniques d'utilisation et de réparation des machines agricoles. C'est le père qui a incité son fils à s'inscrire dans une école d'agronomie. Ce n'est pas ce fils qui utilise le tracteur mais un autre frère auquel il a appris le maniement de la machine. Cette famille est représentative d'une trajectoire particulière constatée dans des groupes d'anciens nomades au sein desquels les relations familiales demeurent primordiales et qui organisent à ce niveau leurs activités économiques.

---

[48]Je ne tiens pas compte ici des palmeraies de la SODAD qui gérées par l'Etat sont susceptibles (mais c'est très rare) d'employer des moyens mécaniques. Ce sont en effet les initiatives privées qui m'intéressent prioritairement.

Un autre cas est celui d'une famille d'anciens nomades de Tozeur qui possède un lot d'1,5 ha à Chemsa agrandi par l'aménagement de la même superficie gagnée sur le désert et plantée en palmiers Deglet Nour pour être ensuite revendue. Le père est le propriétaire du lot, les fils s'occupent de la parcelle d'une manière toutefois très épisodique. D'autres activités, en effet, concurrencent le travail agricole, comme le commerce en gros de dattes pendant la saison de la récolte et de façon plus régulière le commerce de matériaux pour bâtiments. Confronté de plus à un problème d'évacuation des eaux stagnantes (*nezz,* issu de l'inefficacité du réseau de drainage et de l'écoulement des eaux de Ibn Chabbat qui jouxte Chemsat à l'Ouest), une partie de la parcelle n'est plus travaillée et est envahie par les roseaux qui y prolifèrent. Cherchant à résoudre ce problème, le propriétaire a fait l'acquisition d'un pulvérisateur afin de traiter les roseaux et de réhabiliter la parcelle.

Ces deux cas sont représentatifs à double titre d'une tendance locale. Il s'agit tout d'abord d'une pluri-activité familiale conduite au départ sous l'autorité du chef de famille qui peut par la suite prendre la forme d'une association entre les fils s'ils se marient ou si ce dernier décède. Tant que les enfants habitent chez le père du vivant de celui-ci, ils doivent contribuer en fournissant leur force de travail dans les différentes activités familiales. Cela ne se passe pas sans une négociation permanente mettant aux prises ces derniers et leur père dont on ne conteste cependant pas l'autorité de façon trop directe. Les conflits familiaux qui ne manquent pas de survenir régulièrement finissent parfois par l'enrôlement du fils contestataire dans l'armée.

Les réseaux construits par chacun des fils à titre individuel au cours de leur existence sont réinvestis dans le cercle des activités économiques familiales. Dans ce cadre la diversité des relations sociales tissée par chacun sert le projet économique communautaire et familial. L'individualisation des modes de vie est ainsi insérée dans le cadre d'un projet économique faisant jouer une échelle plus englobante d'appartenance, pouvant aller jusqu'à inclure une famille élargie entière. Les fils sont d'ailleurs encouragés à développer des réseaux de sociabilité pouvant ensuite déboucher sur des opérations économiques. Tous font montre d'un esprit d'entreprise très prononcé.

Par ailleurs, ces néo-agriculteurs sont plus sensibles à la modernisation de l'exploitation agricole, cherchant par exemple dans la mécanisation une solution pour accroître sa rentabilité et ce d'autant plus facilement qu'ils en ont une certaine habitude.

En effet, la céréaliculture en dry-farming dans le désert est désormais souvent mécanisée. J'ai ainsi pu observer des champs labourés par des habitants de Douz (Nefzaoua) à plus de quarante kilomètres de leur agglomération. C'est également le cas à al-Fawar au Sud du Chott el-Jérid où un propriétaire de tracteur de la région loue son travail et peut faire plusieurs dizaine de kilomètres pour labourer des périmètres privés irrigués par des forages "illicites" dans le Sahara. Certains anciens nomades, en accédant à une propriété dans les oasis utilisent leur tracteur pour les labours. Tel ce propriétaire de Metlaoui (ville minière dans laquelle sont sédentarisé de nombreux nomades, notamment des ASA) qui n'hésite pas à parcourir plus de quarante kilomètres pour venir labourer une fois par an la terre de sa parcelle à Ibn Chabbat.

Le déroulement du travail mécanisé : apparition de nouvelles normes

Les rapports qu'entretiennent ces exploitants avec leur jardin sont basés sur un calcul de rentabilité économique dans lequel entrent peu de considérations esthétiques ou patrimoniales (le jardin comme un patrimoine familial de nature sentimental et sans grande valeur économique). Ils passent le moins de temps possible dans leur parcelle, contrairement aux Oasiens et ce temps est entièrement dévolu au travail[49]. Venus plus récemment à l'agriculture en oasis, ils sont plus enclins à accepter les critères de travail inhérents à l'utilisation des techniques modernes et à développer des normes moins contraignantes que celles en vigueur dans les anciennes palmeraies. Ces nouvelles normes testées par les exploitants qui ont investi dans des machines restent minoritaires et se communiquent peu aux anciennes palmeraies. Les innovations ne concernent bien sûr pas exclusivement l'introduction et l'adaptation de machines agricoles. Partout et depuis toujours les paysans font des essais de culture, remplacent des cultures par d'autres, varient les composantes des rotations des légumes en étage inférieur,

[49]C'est par exemple un des fils que le père enverra passer une ou deux heures quotidiennes dans le jardin pour couper l'herbe destinée aux animaux gardés dans le houch familial.

essayent de nouvelles techniques. Cependant la mécanisation constitue le trait distinctif d'une nouvelle agriculture de palmeraie qui bien qu'encore balbutiante propose une nouvelle organisation du travail.

Il faut en ce qui concerne le travail du sol distinguer trois opérations qui sont la préparation (débroussailleuse), le travail du sol (tracteur ou motoculteur avec charrue) et la reprise (cultivateur rotatif, cultivateur, fraise).

La préparation

Le matériel concerné est la débrousailleuse. Elle est utilisé principalement pour couper les mauvaise herbes, et pour réhabiliter des parcelles très sales (*ardh hamla*), plus rarement pour récolter la luzerne (*façça*). La débroussailleuse, en effet, est conçue comme un outil pour dégrossir surtout utile dans le nettoyage de parcelles très sales, envahies par les mauvaise herbes et les roseaux. Elle est inutile dans un jardin bien entretenu dans lequel l'herbe est régulièrement coupée à la main. Son utilité est donc limitée à la réhabilitation de jardin.

Une expérience de location conduite dans le cadre d'une opération de développement à Nefta par le GRIDAO, l'INRAT et l'AIC de Beni Ali a échoué. Une dizaine de personnes seulement ont essayé l'appareil mis en location dans les locaux de l'AIC au prix de 20 dinars pour un travail de cinq heures mené par deux ouvriers (ce prix correspond à 20 heures de travail manuel). Le transport était à la charge des locataires. Outre les conditions de location, plusieurs facteurs ont conduit à cet échec qu'il est utile d'étudier car il révèle l'existence de normes de travail concurrentes.

Tout d'abord la machine n'a pas donné satisfaction aux khammès qui ont insisté sur son inefficacité. Un passage à la main s'impose en effet après son usage pour ramasser les résidus qu'elle laisse et pour couper l'herbe plus à ras. D'une part, deux normes se sont opposées, celle des propriétaires et celle de leur khammès. Ces derniers préconisent les normes du travail à la main auquel ils sont habitués et qui donne toute satisfaction quant à leur rationalité agronomique (la terre laissée nue est plus facilement labourable, les herbes peuvent être

directement données aux animaux, les racines sont arrachées). Cependant, la superficie élevée des surfaces travaillées rend difficile un bon entretien et les propriétaires se plaignent de ce que d'importantes superficies restent en friche.

Aussi, lorsqu'ils ont été invités à parler de leurs problèmes dans la maison du président de l'AIC sous l'égide d'ingénieurs français, ils ont mis en avant ce problème d'entretien général des jardins et la solution technique fut la débroussailleuse. Mais les khammès n'ont pas accepté le travail de cet outil. D'autant plus qu'ils ont un intérêt stratégique à maintenir une norme dans laquelle il sont compétents. Certains pensent que l'arrivée de la mécanisation pourrait les déposséder de leur travail au profit d'ouvriers techniciens, ceux là même qu'ils ont vu, amenés par le propriétaire, dans la parcelle dont ils ont la responsabilité.

D'autre part, il est probable que le choix de l'AIC comme interlocuteur a conduit à une sélection des participants. En effet, il est douteux que ceux qui sont mécontents de ses services se soient déplacés pour assister à une réunion ou pour louer une machine. Lors de mes visites dans les palmeraies, j'ai entendu beaucoup de plaintes sur la gestion de l'eau par les AIC, notamment à Tozeur et à Nefta. La situation des AIC semble difficile, certains experts ont même recommandé de couper l'eau aux mauvais payeurs, faisant ainsi le jeu des grands propriétaires qui ont investit l'AIC pour servir leurs intérêts particuliers. Ainsi "dans la réalité le tour d'eau n'est pas appliqué comme on le pense puisque les gros exploitants ont tendance à revenir à leur anciennes pratiques pour s'accaparer le plus d'eau"[50].

---

50 A. Hajji, 1994, op. cit. Ce dernier cite le travail d'un bureau d'étude allemand qui a en 1992 établi un diagnostic sur la situation des AIC de Gafsa. Ces conclusions peuvent selon le directeur du CRDA de Gafsa être à quelques différences près étendues à l'ensemble des gouvernorats du Sud. Je ne retiens ici que les dysfonctionnements opposant les bureaux de l'AIC aux agriculteurs :
- "Absence quasi-totale de vie associative effective et désintéressement des agriculteurs aux AIC telles qu'elles sont actuellement gérées."
- "Non-conformité sur plusieurs aspects, du fonctionnement actuel des AIC à la réglementation (absence d'élection, non-conformité au statut-type...)."
- "Lourde tutelle administrative "déresponsabilisante" et affectant significativement la crédibilité des administrateurs auprès des agriculteurs."
- "Méconnaissance, chez les administrateurs de plusieurs aspects de la réglementation et des règles élémentaires de gestion des associations."
- Gestion très personnalisée des AIC et absence totale de tout contrôle des administrateurs par la base."
- La mauvaise organisation du personnel employé par les AIC (pompistes et aiguadiers) qui sont souvent à l'origine de conflits entre l'AIC et les agriculteurs et dont la rémunération pèse lourd sur le budget".

Notons enfin que l'organisation des tours d'eau en fonction de la superficie et non pas de l'occupation du sol pénalise les agriculteurs les plus dynamiques lorsqu'ils ne bénéficient que de leurs quotas alors que les "absentéistes" gaspillent leur eau.

L'AIC cristallise ainsi de sempiternels conflits autour de l'eau et on peut faire l'hypothèse que ceux qui assurent sa gestion sont les plus favorisés par les rapports sociaux. Ceci semble être une des causes du manque d'audience de l'expérience de location de la débroussailleuse.

Le travail du sol

Le travail mécanisé du sol en oasis existe depuis la fin des années quatre-vingt et si il est assez généralisé dans les oasis d'anciens nomades du Nefzaoua, il constitue la portion congrue de l'activité des tracteurs dans le Jérid . Ceux-ci sont surtout utilisés pour des activités de transport et moins souvent pour le travail de la terre dans les tunnels plastiques. Seule une poignée d'exploitants utilisent le tracteur régulièrement dans les palmeraies, c'est à dire deux, trois fois par an lors de la période de labour en automne et moins souvent au printemps (ce travail effectué dans le cadre de l'entretien général des palmiers sert également souvent à une préparation de la terre pour des cultures maraîchères). La plupart des commentaires de ceux qui ont eu l'occasion d'assister à ce travail sont négatifs, notamment en ce qui concerne la profondeur à leurs yeux insuffisante du labour.

D'autres, peu nombreux, ont voulu essayé et ont loué le tracteur pour effectuer un labour dans leur parcelle. Le résultat a été un échec dû au fait que la charrue laisse de grosses mottes de terre qui rendent difficile la reprise à la main.

La question principale soulevée par le labour mécanisé concerne la profondeur de ce labour et l'agencement du chantier.

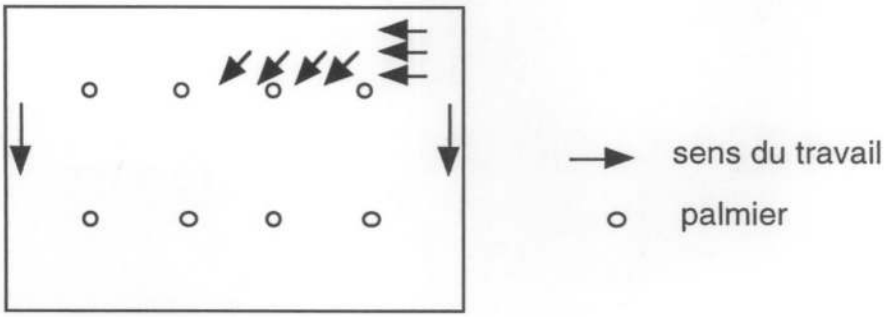
Pour les utilisateurs de tracteur, le labour profond (de 40 à 50 cm) n'est plus considérée comme une norme obligatoire et ces exploitants se contentent du labour moins profond (15 à 25 cm) effectué avec une charrue et dans un seul cas avec un motoculteur peu puissant qui est plus

utilisé pour un travail superficiel que pour un véritable labour. Pour un Oasien, un labour aussi peu profond est inacceptable car il ne permet pas un enrichissement suffisant de la terre des vieilles palmeraies usée par des siècles de travail.

Certains estiment que c'est parce que la terre est travaillée depuis moins longtemps qu'il n'est pas nécessaire d'effectuer un labour profond. Les utilisateurs de charrue pratiquent tous un labour profond tous les deux ans (une moitié du jardin puis l'autre l'année d'après) au lieu des quatre ans qui sont la norme dans les oasis traditionnelles (cycle qui peut être supérieur et atteindre cinq ou six ans par manque de moyens pour engager la main d'œuvre). D'après eux et après une dizaine d'années de travail mécanisé, les rendements sont identiques, voire un peu meilleurs que ceux obtenus avec un travail à la main.

Par ailleurs l'appropriation de la technique est dans ce cas minimale. Les socs utilisés sont ajustés tel quel au tracteur. Ainsi on utilise les trois socs alors qu'avec deux il serait plus facile de travailler un sol qui peut être assez dur, surtout quand il n'est pas irrigué depuis longtemps. Les matériels sont tous d'une qualité très moyenne et peu entretenus. Le labour au tracteur n'a pas été pensé en fonction des conditions spécifiques de l'oasis. C'est au tracteur de s'adapter à des chantiers qui n'ont pas été préparés à l'avance. Les palmes des jeunes arbres qui peuvent gêner la progression sont attachées ou coupées pendant le travail par l'agriculteur ou par le chauffeur du tracteur. De même, les résidus végétaux au sol sont enlevés au dernier moment. Le travail est difficile, l'opérateur règle les bras reliant le tracteur à la charrue en fonction de la dureté de la terre. Les charrues simples non réversibles obligent à de nombreuses manoeuvres que rendent difficiles la présence d'arbres fruitiers dans les oasis arborées. L'opérateur partant d'un côté progresse en ligne et passe en travers lorsque des arbres gênent la progression au milieu de la planche d'irrigation (d'une superficie de cent mètres carrés environ), puis il reprend sa progression en ligne. Il effectue un passage perpendiculaire aux extrémités du champs car les bords ne sont pas convenablement travaillé, la charrue mettant trois à quatre mètres à atteindre sa profondeur maximale et l'opérateur étant obligé de la relever avant la fin de la ligne pour éviter des obstacles constitués soit par des tabias, soit par des jessours (remblais de terre séparant les zones irriguées).

Fig.26 - Croquis : Sens du labour mécanisé en palmeraie récente



La reprise du sol

Elle comprend deux opérations essentielles : l'égalisation du sol et la construction des planchettes d'irrigation (*tafçîl*).

La reprise s'effectue avec un cultivateur rotatif (passages croisés) qui permet de casser les mottes et de commencer à égaliser la terre. Mais ce type de matériel est encore moins courant que les charrues au Jérid. Par ailleurs, rares sont ceux qui connaissent cette technique ailleurs très banale.

La constitution des planchettes d'irrigation qui constituent l'élément vital du jardin dans la mesure où elles sont l'élément organisateur de l'irrigation et la dernière étape de la reprise du sol.

Ces nouvelles normes accompagnent les débuts de la mécanisation et sont entre autres propagées par les anciens nomades, néo-oasiens. Il est vrai que ces derniers passent pour être de moins bon agriculteurs que les Oasiens[51]. Cette appréciation repose sur une certaine vision de l'agriculture d'oasis très attachée à la minutieuse précision des travaux et de l'entretien de la parcelle, précision que bien souvent on a plus guère les moyens de mettre en œuvre du fait du manque de main d'œuvre et du coût prohibitif de cette dernière. Les discours toutefois demeurent et leur analyse permet de pointer quelques divergences dans les conceptions de l'agriculture.

[51]Notamment parce qu'ils ont tendance à privilégier les cultures d'herbacées sur les cultures maraîchères qui demandent plus de travail et de régularité.

3-Discours oasiens

Politiques de développement

Une idée est jusqu'à aujourd'hui au centre des politiques agricoles tunisiennes : Le progrès technique est identifié au Progrès vers une société meilleure, il est considéré comme l'instrument de l'évolution des sociétés humaines vers un terme idéal, selon la définition qu'en donna le siècle des Lumières. Aussi les politiques de modernisation reposent-elles sur un axiome implicite qui fonde les politiques occidentales, une vérité admise comme évidente qui est que tout progrès technique est un progrès de l'humanité, toute innovation conduisant à une société meilleure. Les discours officiels en Tunisie, ceux des pouvoirs publics et des médias qui les relaient reproduisent cette idéologie. L'interventionnisme de l'État tunisien dans l'agriculture fut et demeure placé sous le signe de cet évolutionnisme. La paysannerie dans cette optique est toujours considérée comme "une force d'inertie, de blocage, comme un frein à la modernisation de l'agriculture"[52]. Il ne sera donc jamais question de s'appuyer sur son savoir, sur sa dynamique propre qui sont occultés et partiellement ignorés. Il s'agira plutôt de prendre en charge son éducation, de le guider, de l'orienter et de l'aider. Ce mépris des sociétés locales et de leur organisation a conduit à bien des échecs et des incompréhensions qui sont aujourd'hui largement analysés et commentés[53].

Mira Zussman[54] a de façon exemplaire mis à jour les résistances des paysans de la vallée de la Medjerda en Tunisie aux recommandations et aux conseils des experts en développement, qu'ils soient tunisiens où étrangers dans les années 1970 et 1980 : "Rural people (...) have learned to bypass formal mechanisms for reform in favor of unauthorized

---

[52]Jean-Paul Gachet, 1987, "L'agriculture : Discours et stratégies", in *Tunisie au présent, Une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Eds du CNRS, p. 181

53 Comme l'ont rappelé de nombreux auteurs, par exemple P.R. Baduel, 1984, A. Kassah, 1989, G. Dupré, 1992, E. Ortigues, 1993 l'échec de nombreux projet de développement peut être imputable à la non prise en compte des spécificités locales.

[54]Zussman Mira, S.d., *Development and disenchantment in rural Tunisia, The Bourguiba years*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview press, 212 p.

economic innovations which guarantee personal and family survival"[55]. Elle continue en expliquant que selon les critères des experts, les fellahs de la Medjerda apparaissent comme "conservative, risk-averse and traditional", alors qu'ils ont été au contraire "as innovative in their agricultural practices and economic planning as any of the most *souri* farmers"[56] (le terme *souri* est ici la traduction en dialecte tunisien de l'adjectif *français*). Pour le gouvernement, le paysan, rétif au changement et à l'innovation, doit être éduqué afin de contribuer à une politique nationale dans laquelle l'innovation est souvent réduite à l'introduction et à l'utilisation de nouvelles technologies. Les impératifs de la politique agricole de Tunis et l'idéologie courante chez les experts agronomes dans les années soixante-dix ont conduit à une totale incompréhension des attitudes locales.

Ainsi, "For the most part, developers and policy-makers have ignored the views of local farmers and have treated them simply as the instruments of national policy". La réponse des paysans face aux prescriptions des experts qui n'étaient pas en adéquation avec leurs préoccupations a été de détourner en leur faveur les réformes que l'on a tenté de leur imposer : "The fellahin of Medjerda have demonstrated the dangers of type-casting rural people along *modernity* scales". En effet, les définitions restrictives de la modernité, qui étaient celles des experts, ont conduit à la méconnaissance des stratégies paysannes dans lesquelles l'innovation (selon une définition qui ne la réduit pas à l'utilisation de technologies nouvelles artificiellement implantées) jouait un rôle important.

Les discours tenus par les promoteurs des technologies dont les agents de l'État chargés sur le terrain de leur vulgarisation jouent un rôle de légitimation de la technique puisque, paroles de spécialistes, ils peuvent difficilement être remis en cause par les usagers qui n'ont pas les moyens, à ce niveau, d'exprimer leurs options propres. Séparant les bons agriculteurs des mauvais selon les réponses accordées à leurs propositions (concrètement l'utilisation des techniques qu'ils promeuvent comme les traitements herbicides par exemple) les fonctionnaires

---

55 *Ibidem*, p. 172

56 *Ibidem*, p. 178 et citations suivantes.

du Ministère de l'agriculture adoptent un langage qui est révélateur de l'esprit avec lequel il envisage leur mission. Il s'agit en effet de convaincre les agriculteurs, ce qui est difficile car ils ont "des habitudes de travail ancestrales dont ils n'arrivent pas à ce défaire". Il faut leur montrer les choses, seule manière de leur faire comprendre le fonctionnement d'une nouvelle technique. Cherchant à analyser les "contraintes liées à l'adoption de techniques nouvelles", Raoudha Khaldi de l'INRAT cite cette remarque de M. Petit : "Depuis qu'il y a des agronomes, ceux-ci se sont principalement comportés comme les missionnaires du progrès scientifique et technique auprès des agriculteurs. Il en est résulté un comportement messianique dans lequel la vérité était forcément déterminée par les agronomes, leur rôle était d'endoctriner, de convertir les agriculteurs routiniers, traditionnels..."[57] .

Dans le rapport de savoir établi entre les agents et les paysans, ces derniers ne sont pas en position d'exprimer leurs conceptions car la vérité sera toujours du côté des détenteurs du savoir moderne mandatés par l'État. R. Khaldi en analysant les causes de l'échec relatif de la recherche-développement en Tunisie insiste sur le fait que les agriculteurs n'ont pas été associés à la formulation des projets. Concernant la vulgarisation, elle note que celle-ci se caractérise par : "la multiplicité des organismes d'intervention véhiculant des messages techniques différents (...), la faiblesse du niveau de formation des vulgarisateurs qui sont de surcroît de "mauvais communicateurs" (...), la diffusion de messages techniques généralement administrés par culture conduit le vulgarisateur à travailler au niveau de la parcelle en ignorant la plupart du temps l'ensemble de l'exploitation (...) et enfin, une méthodologie de vulgarisation qui assimile l'agriculteur à un simple exécutant (...)[58]".

Du côté des agriculteurs

Les discours officiels, ceux des "voix autorisées" trouvent au premier abord un écho dans les propos des paysans quant à l'association symbolique progrès technique, progrès social

---

[57]R. Khaldi, 1990, "Contraintes liées à l'adoption de techniques nouvelles", in *Maghreb et maîtrise technologique*, Tunis, CERP-CEMAT, p. 408

[58]*Ibidem*, p. 411-412

et développement qui semble traverser tous les champs du social. Comment, en effet, s'exclure d'un monde dans lequel l'environnement technique devient de plus en plus complexe, monde auquel chacun peut accéder par l'intermédiaire des médias et notamment des télévisions ? C'est dans ce contexte qu'ont pu être acquis des objets de consommation qui furent dans les premiers temps de leurs usages les signes d'une réussite économique et d'une distinction sociale par l'adhésion ostentatoire à une certaine modernité.

Une fois exprimée cette participation symbolique au monde "moderne" dans laquelle la technologie à travers ses objets (de consommation et de travail) constitue le point d'entrée, les Oasiens, à la différences des néo-Oasiens, sont beaucoup plus réservés sur la pertinence de son emploi dans le cas particulier de leurs jardins. Le travail à la main constitue pour la majorité le seul applicable aux conditions de la palmeraie. Il permet de préserver les racines des palmiers, d'aller profond dans la terre et donc il garantit la bonne santé des palmiers et de bons rendements. Aussi l'expression que nous avons déjà notée : "*al-khidma bi-l-ayd wahadha*", le travail à la main est unique, revient-elle souvent.

Le travail mécanisé est généralement considéré comme trop grossier et pas assez profond. Il convient donc mal aux anciennes oasis dans lesquelles la terre est fatiguée et où il est nécessaire de "mettre en haut ce qui est en bas". De plus, il ne permet pas d'atteindre les racines des mauvaises herbes. Importer de grosses machines dans les jardins risque d'abîmer les palmiers ou leurs racines. La machine compromet l'ordonnancement des choses, bruyante elle gêne la discussion, elle impose son rythme. Elle ne s'accorde pas avec la fierté du travail à la main et de son efficacité.

Le recours au travail mécanisé de plus pose la question du matériel car personne n'est prêt à s'associer pour le mettre en commun. L'individualisme des fellahs constitue un obstacle difficile. Celui-ci qui devient presque méfiance de l'autre, rend très malaisée toute tentative de création de coopérative de matériel. Ne dit-on, pas que "l'âne mis en commun dépérit" (*bhim al*

cherka maddabbar). Or la pluri-activité familiale répandue en milieu nomade permet cette association à la base des lourds investissements à consentir.

Par contre la technique apparaît bien lointaine pour les utilisateurs et elle n'est que peu appropriée. Ils ne cherchent pas à adapter la machine à la parcelle. Elle est utilisée selon les mêmes modalités que dans les cas du labour sur des grandes surfaces. Ils défendent une norme moins contraignante que celle du travail à la main sans chercher à optimiser leur équipement pour effectuer un meilleur travail.

Ces agriculteurs privilégient dans leurs discours les aspects économiques. La technique "moderne" occidentale offre des gains de temps et d'argent. Ils sont sensibles à un projet économique, à une vision du jardin conçue comme une exploitation. Ils tentent de prendre en compte les fluctuations du marché pour vendre leur production au moment le plus opportun. Ils auront tendance à considérer la technologie comme toute puissante et l'utiliseront telle quelle, faisant par avance confiance à ses capacités à rentabiliser l'exploitation. Mais ce genre de raisonnement, s'il peut exister dans le cadre des créations récentes avec des néo-exploitants d'origine nomade la plupart du temps et qui ont souvent une conception capitaliste du jardin, semble exclu chez bon nombre de petits propriétaires et de khammès dans les anciennes oasis. Par ailleurs, les comportements spéculatifs sont également le fait des grossistes en dattes, les collecteurs (*ghallâl*). Ces derniers achètent la production d'un jardin, généralement sur pied, la stockent et la vendent. Ils sont obligés de vendre rapidement, avant que les fruits ne pourrissent. Aussi beaucoup tentent en ce moment d'obtenir des prêts pour acheter des chambres réfrigérés afin de stocker les dattes et de les mettre sur le marché au moment où celui-ci présente les meilleures opportunités, à la fin de l'hiver notamment, quand la demande demeure importante et que l'offre se raréfie. Ces comportements capitalistes témoignent d'une lecture spéculative du temps et sont beaucoup le fait de Bédouins qui sont nombreux à ajouter cette activité à la pluri-activité familiale. Ailleurs, comme au Sud du Nefzaoua, ils organisent leur propre filière pour vendre leur production. En effet, la vente sur pied est très rare dans les palmeraies d'anciens Bédouins qui sont exploitées familialement. L'aide familiale permet de procéder seul, avec un coût salarial minimum à la coupe. L'association, souvent avec des membres de son arch, autorise la location d'une voiture à plateau pour acheminer la production

sur les meilleurs points de vente (le Sahel, Tunis et Djerba). Au Jérid la norme est plus la vente sur pied de la production collectée par des équipes constituées par les *ghallâl*. La filière échappe donc totalement à l'agriculteur.

Cette "fibre entrepreneuriale" bédouine n'est pas une nouveauté puisque J. Duvignaud et son équipe constatait déjà dans les années soixante que "les nomades transposent dans le mécanisme de l'économie un dynamisme et un esprit concret que ne montre jamais les sédentaires"[59].

Ainsi, dans les normes de travail comme dans les discours on peut distinguer deux types d'agriculture qui coexistent et s'entrecroisent parfois, l'une plus axée sur le rendement et une certaine modernité des techniques culturales mises en œuvre, l'autre issue d'un fonctionnement plus ancien, non dépourvue d'efficacité mais qui doit certainement sa survivance au fait qu'elle est associée à d'autres activités économiques des propriétaires, à son importance sociale et à la présence des khammès qui acceptent encore les conditions d'un labeur difficile et mal rétribué. Du plus modeste au plus pourvu, les exploitants d'origine nomade se distinguent, au Nefzaoua et dans une moindre mesure au Jérid où les contacts avec les Oasiens sédentaires sont plus nombreux, au niveau des techniques de culture, du mode d'exploitation et de la commercialisation.

[59] J. Duvignaud, 1992, op. cit., p. 123

V Lieux communs touristiques

Le tourisme de masse imprime sa marque dans les paysages des villes oasiennes du Jérid. A Tozeur et à Nefta et, dans un moindre degré, dans d'autres agglomérations de la région, des édifices aux architectures diversement inspirées se sont multipliés, abritant hôtels, boutiques et restaurants. La zone touristique de Tozeur compte désormais une vingtaine d'hôtels bordant l'extrémité occidentale de la ville qui accueille au total dans ses murs plus de trente établissements.

Le rapport qu'entretiennent les infrastructures touristiques et les populations qu'elles drainent avec les ensembles locaux ne peut se réduire à un simple échange économique. En participant à la recomposition de la ville et de ses espaces, en confrontant la population locale aux représentants des sociétés occidentales qui constituent la majorité des visiteurs et, en tous cas, les plus visibles, le tourisme a des implications sociales non négligeables. Il représente une des modalités les plus évidentes d'intégration de la société du Jérid, et donc également des anciens nomades, à des ensembles plus vastes.

Du point de vue de son inscription spatiale, en premier lieu, le tourisme a permis l'émergence dans la ville de nouveaux pôles qui, par leur pouvoir attractif, concurrencent le centre "historique". Mais, sa présence se lit également ici et là dans l'espace, à travers le développement d'un urbanisme mettant en valeur un certain nombre de traits architecturaux "traditionnels", comme dans la mise en patrimoine de lieux ainsi transformés en paysage (13). Cette présence provoque la multiplication de professionnels locaux spécialisés dans le contact avec les touristes : à leur échelle, les *biznessa* participent de l'effort collectif de lecture des attentes touristiques (14).

13- La construction du "décor" - L'inscription spatiale du tourisme

L'analyse des formes matérielles de l'inscription du tourisme et des "hauts-lieux" touristiques (1) dans les espaces locaux s'avère indispensable pour comprendre la logique de "mise en patrimoine" qui accompagne cet urbanisme (2).

1 - Tourisme et espaces locaux

L'environnement naturel et la mer intérieure

A quelque kilomètres de Tozeur, les étapes touristiques fleurissent. La corbeille de Nefta (*Ras al-°ayn*), de laquelle partaient les cours d'eau irriguant une vaste palmeraie, souffre malheureusement du tarissement de ses sources. Elle demeure toutefois une des attractions proposées au touriste, en dépit du déclin des jardins qu'elle abrite. Ceux pour qui "désert" rime avec "dunes de sable" convergent vers le fort modeste "champ de dune" où ils sont attendus par quelques chameliers de la tribu Ghrib. Bien que l'erg (les formes sableuses) ne représente qu'une faible superficie au Sahara, "dans l'imaginaire collectif, l'image du désert et celle de la dune se superposent"[1]. Le désert est partout mais on ne l'a vraiment vu que quand on a pu admirer les ondulations de ses collines jaunes !

[1] M. Roux, 1996, "Mythologies sahariennes", op. cit., p. 8

Fig.27 - Planche photographique : L'attrait du grand Erg, zone touristique de Douz

n.b. : au deuxième plan, on aperçoit les dromadaires prêts pour la traditionnelle "balade en chameau"

Les anciens villages oasiens de Tameghza, Chebika ou Mides, aujourd'hui désertés pour de nouveaux établissements, font l'objet de rénovations succinctes afin de proposer au visiteur une étape supplémentaire à son périple.

Mais la grande attraction régionale réside dans la traversée des deux chotts, Jérid et Gharsa. La géo-morphologie particulière de cette région est à l'origine de nombreux mythes, dont celui de l'ancienne mer asséchée. L'avatar français de cette activité mythologique réside dans le fameux projet de percer l'isthme de Gabès afin de provoquer à nouveau l'ennoyage des chotts jusqu'en Algérie orientale, projet qui bénéficia du soutien de Ferdinand de Lesseps. A la

suite d'une série de missions scientifiques confiées au commandant Roudaire[2], cette idée fut abandonnée quand il fut prouvé que la position du Djérid et du Fedjaj était bien au-dessus de la mer. Dans une Notice sur le Chott el Djérid, rédigée après deux séjours en 1853 et 1857 par Charles Tissot[3], ce dernier exprime le souhait que ces quelques notes offrent un intérêt au moment où "les remarquables travaux de M. le capitaine Roudaire sur la région des Chotts attirent si justement l'attention du monde savant".

C. Tissot reproduit dans sa note la traduction d'un extrait de lettre de Sîdî Ali Sassi, le redouté qadi du Jérid[4] et Bach Mufti de Nefta. Ce dernier écrit : "Quant à la profondeur de la Sebkha, j'ai demandé à Mahdi Ben Atia ech-Cherif, vieillard de quatre-vingt-dix-huit ans, et à son cousin El Hadj et-Tahar ech-Cherif, s'ils savaient quelque chose à ce sujet. Ils m'ont répondu que dans leur jeunesse ils avaient entendu dire à leurs pères, que le chott était jadis une mer, mais que le fond s'en était élevé et qu'il était devenu une sebkha. Quant aux débris du navire, ils les avaient trouvés dans un endroit qui s'appelle Ghattân ech-Cheurfa. Ces débris ont été mis en pièce pour faire du bois à brûler, et les deux individus dont il s'agit ont aussi trouvé des clous de navire. Voilà ce que j'ai entendu de leur bouche, et j'y ajoute foi entière. Ce fait confirme ce qu'a dit l'illustre imâm Ebn Chebbat et-Tôzri, dans son histoire, que la Sebkha du Djérid étaient autre fois une mer qui s'étendait jusqu'à la mer de Kabès"[5].

Charles Tissot conclut à la probable présence d'une galère antique dont les restes auraient été retrouvé à Nefta. Dans sa description du Djérid, il affirme : "Nefta est le centre commercial le plus important. On l'a surnommé Mersat es-Sahra, "le port du désert" et cette épithète, qui n'est plus aujourd'hui qu'une figure, a pu être rigoureusement vraie à une autre époque"[6].

Le voyageur français semble reprendre à son compte l'hypothèse de la mer saharienne. Il est certain que cette idée séduisante traverse les siècles depuis l'antiquité en conduisant plus

---

[2]On trouvera les comptes rendus de la commission dans : Ministère des Affaires étrangères, 1892, *Comission supérieure pour l'examen du projet de mer intérieure dans le Sud de l'Algérie et de la Tunisie présenté par M. Le Commandant Roudaire*, Imprimerie Nationale, 548 p.

[3]1879, op. cit.

[4]Il fut celui qui mit fin à l'hégémonie des Awlâd al-Hâdif sur Tozeur et confisqua les biens qu'ils avaient accumulés.

[5]Charles Tissot, 1879, op. cit., p. 25

[6]*Ibidem*, p. 11

d'un à localiser l'Atlantide et le lac Triton dans le Sud tunisien, hypothèse émise entres autres, par Tissot dans sa note. La géologie engendre la légende. Sans nul doute est-ce le même type d'explication qui, depuis le récit faisant de Nefta un ancien port, première ville à émerger du déluge, aux spéculations du XIXème siècle sur l'ancienne présence d'une mer intérieure au bas Sahara[7], interprète une forme, lui attribuant soit une explication légendaire soit une explication pseudo-scientifique. Il faut attendre la publication de la thèse de Roger Coque en 1962 pour trouver une réfutation de cette théorie qui continue à alimenter quelques mythes locaux : "A une pure conception de l'esprit les faits substituent la réalité d'une faune de type lagunaire dès l'origine"[8].

Ainsi en est-ce fini de l'hypothèse d'une irruption de la Méditerranée dans le Bas-Sahara au Quaternaire. Le pays des chotts était au moment où l'on pensait y voir une mer, au post-villafranchien (entre le tertiaire et le quaternaire), une région lagunaire dans laquelle l'anticlinal (le *Dhra°*) constituait une longue presqu'île isolant en partie la nappe d'eau installée sur l'emplacement du chott el-Gharsa[9].

Devenus aujourd'hui des "lacs de sel", les chotts continuent de se prêter au jeu des constructions imaginaires diverses, à l'instar du grand erg ils font l'objet d'un très fort investissement que n'auraient pas démenti certaines des plus apocalyptiques descriptions de leur traversée. Ainsi celle relatée par le Cheikh Abou Mohamed et Tidjani, voyageur arabe du XIVème siècle, qui la tenait de son chef d'expédition : "Une de nos caravanes dut traverser un jour le lac : elle se composait de mille bêtes de charge. Par malheur, un des chameaux s'écarta du bon chemin : tous les autres le suivirent, et rien au monde ne fut plus prompt que la rapidité avec laquelle la terre s'amollit et engloutit les mille chameaux ; puis le terrain redevint ce qu'il

---

[7]Notons cette troublante correspondance du mythe et de la réalité préhistorique car l'hypothèse de la mer intérieure suppose son existence au quaternaire, période qui vit l'apparition de l'homme sur la terre. Or un mythe local nous dit que c'est de cette mer que Noé débarqua avec son échantillon terrestre pour repeupler la terre. Le mythe local qui affirme que la mer arrivait autrefois jusqu'à Nefta et son pendant scientifique s'accordent sur la même interprétation de la forme physique des chotts ainsi que sur la même temporalité.

[8]R. Coque, 1962, *La Tunisie pré-Saharienne,étude géomorphologique*, Paris, Eds du CNRS, p. 150

[9]*Ibidem*, p. 145- 154

était auparavant, comme si les mille bêtes de charge qui y avaient disparu n'eussent jamais existé"[10].

Zone touristique

Apparue fort récemment puisque sa construction date du début des années 1990, la longue zone hôtelière surplombant la palmeraie pluri-séculaire de Tozeur s'est développée en contrepoint de la croissance des quartiers périphériques s'étendant au Nord de la cité. L'effervescence immobilière pourrait nous faire oublier les vieux quartiers centraux qui s'enroulent frileusement autour d'un souk aujourd'hui en voie de rénovation. La croissance démographique rendant difficile le maintien dans ces quartiers d'une partie de la population qui en est originaire s'est conjuguée à la sédentarisation des groupes bédouins Awlâd Abîd pour amener, depuis une vingtaine d'années, la construction de vastes zones d'habitation[11]. Une bonne part des activités se sont déplacées vers ces nouveaux espaces et le souk central ne draine plus l'essentiel des mouvements des habitants. Des marchés spécialisés ont pris place en divers points de la ville et la majorité des activités économiques échappent au centre. La zone touristique constitue un lieu attractif vers lequel convergent, les soirs d'été, familles, couples et groupes de jeunes. Il n'existe plus un pôle urbain mais plusieurs lieux polarisants dont les pouvoirs d'attraction alternent selon les moments et les saisons. Le centre de gravité de la ville est devenu tributaire de nouvelles articulations des espaces et de leurs temporalités respectives.

La zone touristique participe pour beaucoup à ces recompositions urbaines. Les agences de voyages et les échoppes d'artisanat aux noms évocateurs s'y multiplient. Les premières proposent des excursions qui, de la région des chotts aux oasis de montagne, suivent des circuits standardisés aux étapes toujours identiques. Quant aux magasins d'artisanat, ils cherchent à utiliser les référents occidentaux sur le monde arabe, mêlant l'exotisme berbère ("shop berbère", "magasin berbère") au registre arabe classique ("trésor d'Ali Baba"), ou encore à l'appel du désert ("magasin du Sahara"). Les appellations des échoppes, des hôtels et

---

[10] C. Tissot, op. cit., p. 13

[11] Cf. supra, ch. 4 et 5

de la "*madinat al-ahlâm*" ("la ville des rêves") du complexe touristique de Dar Chraïet, contribuent à poser un décor exotique à plusieurs entrées.

Madînat al-ahlâm

La "ville des rêves" constitue l'un des principaux paysages de loisir qui ont été édifiés à Tozeur afin "d'induire chez ceux qui les fréquentent un état de permanence euphorique" obtenu en parcourant ces univers "fictionnalisés et déréalisés"[12].

Le lieu met en scène, à travers un parcours pédestre, les scènes et les personnages des contes des mille et une nuits qui fournissent une bonne part de l'imaginaire occidental sur l'Arabie heureuse[13]. Ce complexe qui a maintenant deux ans d'âge attire un nombre important de visiteurs. Il est devenu, avec le musée qui le jouxte, une étape incontournable du cheminement touristique. A l'intérieur, entre la caverne d'Ali Baba et le navire de Sindbad le marin, on trouve un décor représentant le quartier d'al-Hawadif dont l'architecture en briques de terre est très particulière. Érigé en architecture traditionnelle, ce type de façade symbolise l'authenticité du lieu que l'on propose au visiteur et qui répond à la vision d'une oasis immuable depuis sa création et imperméable au changement. Une lecture extrême de ce fait nous amènerait à considérer que la ville réelle, celle qui connaît un "déparement" des vieilles maisons et une croissance urbaine rapide se coupe de plus en plus de la ville oasienne fantasmée que l'on donne à voir contre un ticket d'entrée. Plus encore, les mobiliers urbains et certains aménagements situés dans les zones passantes des vieux quartiers prolonge cette quête de la ville "patrimoine"[14].

Le destin du quartier d'al-Hawadif, rebaptisé "ville traditionnelle", est révélateur de la transformation d'un lieu de vie en décor. Il est vrai que l'architecture remarquable de ses ruelles se prête à une consommation touristique. Aussi, recouvre-t-on toutes les façades de l'avenue

---

[12]Yves Winkin, 1995, "Le touriste et son double, éléments pour une anthropologie de l'enchantement", Colloque *Pratiques culturelles au Maghreb, techniques de communication et image de soi*, IRMC Rabat, Casablanca, 16 p. (A paraître aux éditions du CNRS, 1998)

[13] Ce recueil de contes arabes de diverses origines a été traduit de l'arabe en français pour la première fois par A. Galland en douze volumes de 1704 à 1717.

[14]Farid Abachi a proposé une idée proche dès 1991 en parlant à propos de la restauration de l'unique quartier de Ouled Hadif (al-Hawadif) de "folklorisation de l'espace". *Les banlieues perdues ou la ville enfouie*, Thèse d'architecture, ITAAU, p. 9

qui conduit à la zone touristique avec les briques de terre apparentes, matériau qui caractérise les façades de ce quartier[15]. Les grilles en fer forgées qui sont apposées le long de cette même avenue contribuent à la construction d'un décor de ville sortie d'une description des mille et une nuits. Le nouveau marché ne déroge pas à cette règle qui introduit une certaine confusion entre les espaces et leurs qualités : "Il est mieux que le musée ! (*khayr min al-mathaf*)" m'a-t-on, en effet, affirmé en vantant son architecture.

Il y a donc bien dans tout cela quelque chose du domaine de la construction d'un décor devant répondre aux attentes des touristes. Peu importe que les sociétés oasiennes en pleine mutation s'écartent de plus en plus de ce modèle : les touristes recherchent de la tradition. On favorisera donc, ce qui, des sites aux vêtements des guides, répond à leur désir d'exotisme.

Les nombreux films tournés dans la région lui donnent, de plus, une aura internationale et favorisent la prise de conscience par ses habitants de la qualité paysagère du cadre de vie. Ainsi, l'été 1997 bruissait de mille bruits et rumeurs sur le film que tournait près de Nefta le réalisateur américain Georges Lucas, la suite de *La guerre des étoiles*. Le succès du *Patient anglais* en Tunisie s'explique autant par le fait qu'il a été tourné dans le Sud tunisien que par la qualité intrinsèque du film. L'attrait des cinéastes pour les paysages sahariens est l'occasion de mettre en valeur les sites tunisiens et de créer dans le sillage de l'industrie cinématographique de nouvelles infrastructures touristiques. En ce sens, il est envisagé de créer un "Centre international de cinéma et de décors cinématographiques".

Les festivals culturels reconstituant des mises en scène de la vie quotidienne dans les campements, proposant fantasias, danses et chants "folkloriques" participent également de cette représentation d'une société saharienne fantasmée, celle des "fiers Bédouins".

Le décor est planté. Cependant, la question de l'attitude des habitants vis-à-vis de cette politique reste entière. La zone touristique, qui a contribué à la croissance immobilière de la ville, suscite-t-elle l'indifférence ou fait-elle l'objet d'appropriations locales ?

---

[15] Ailleurs ces briques ne sont généralement pas apparentes car recouvertes d'un enduit comme dans le quartier de Zebda par exemple.

Les appropriations locales de la zone touristique

Avant de décrire et d'interpréter l'engouement pour cette avenue baptisée "zone touristique" par les autorités et *al-kurnich* ou simplement *al-zûn* (la zone, le mot n'est pas péjoratif dans ce cadre) par les habitants, il faut s'arrêter quelques lignes sur le destin d'un lieu "mythique" ou en passe de le devenir. Il s'agit de *ras al-°ayn*, l'ancien site des sources artésiennes qui alimentaient l'Oued de la palmeraie et qui se situe dans le prolongement de l'alignement hôtelier. Ces sources sont aujourd'hui taries et remplacées par des forages au grand regret des oasiens.

Ce lieu exerce encore une certaine fascination sur tous les habitants de la ville alors que rares sont ceux qui s'y rendent car il a été approprié par les touristes (plus question pour les femmes d'aller s'y baigner) et a perdu beaucoup de son intérêt du fait de la mort de la source. Il me semble surtout, qu'au-delà de ces explications locales, il s'insère mal dans les pratiques sociales contemporaines. On se rappelle que naguère, lorsque l'on était encore enfant, on s'y rendait pour se baigner et se détendre. Cette sortie était alors pour les enfants et les femmes une des rares occasions de pénétrer dans la palmeraie, hormis les visites aux saints qu'elle abrite ou lors d'événements exceptionnels comme la fête du printemps. Malgré l'insertion de tout le site dans l'espace touristique général, puisqu'un camping s'est installé à proximité et que les monticules issus des drainages successifs des sources sont aujourd'hui un point de vue baptisé le Belvédère, l'endroit continue à être sans cesse évoqué par les Jridis de Tozeur. Ces derniers gardent pour *ras al-°ayn* une forte nostalgie, probablement parce que ce lieu symbolise mieux que tous les autres l'ancienne identité oasienne en rappelant un mode de vie qui, à l'instar de cet espace qui l'exprimait, a été, finalement, assez brusquement délaissé.

Peut-être Daniel Pennac trouverait-il là une illustration un peu détournée de cette formule insérée dans son roman "*Au bonheur des ogres*" : "Rien ne devient plus vite légendaire qu'un lieu public brutalement soustrait à la fréquentation populaire".

La zone touristique dans laquelle sont concentrés de nombreux hôtels réservés à l'accueil des touristes est également demeurée jusque très récemment peu fréquentée par les habitants de la ville. Mis à part quelques jeunes du quartier limitrophe de Chabbiya, peu d'habitants se déplaçaient jusqu'à cette longue avenue située en périphérie de la ville[16]. Mais au cours de l'été 1997, cette dernière a connu une animation populaire exceptionnelle : des rassemblements de la sorte ne s'étaient encore jamais produits à Tozeur. L'installation de bancs publics par la municipalité, au début de l'été, a promu une nouvelle pratique de l'espace.

Fondée sur une déambulation semblable au *paseo* espagnol, cette nouvelle habitude ludique conduit de nombreux Tozeurois vers la zone touristique, attrait que souligne l'appellation "al-Kornich" (la corniche). Le terme "corniche" renvoie, en effet, aux villes de bord de mer à l'instar d'Alexandrie en Egypte par exemple, à l'exception toutefois de celle qui borde le Nil au Caire.

Certains comportements sociaux qui, dans la ville même, seraient proscrits, peuvent s'y exprimer. En effet, les déambulations de jeunes filles, les sorties familiales de nuit, les promenades de jeunes fiancés trouveraient difficilement des espaces publics où s'intégrer ailleurs que dans ce nouveau lieu. Cette forme particulière d'usage de l'espace est commune au monde méditerranéen. A propos des bourgades algériennes en fin d'après-midi, J. Berque parle du "maintien après l'époque française d'un *paseo* seulement masculin et emprunt d'une gravité processionnelle", pratique derrière laquelle il discerne une "gestuelle de la vie"[17]. Mais le fait qu'elle autorise la mixité est, en ce qui concerne les régions rurales maghrébines, fort rares. Cette pratique semble être fortement caractéristique d'un comportement citadin puisqu'elle procède de l'effet de densité de la ville tout en constituant une des manifestations.

Cherchant à tirer profit de cet afflux, des cafés s'installent sur "la corniche de Tozeur". Leurs enseignes aux consonances italiennes, leur mobilier en plastique coloré ou bien leurs

---

[16] Il faut noter que les habitants du quartier limitrophe de Chabbiya venaient y prendre le frais l'été à l'ombre des eucalyptus, avant que ne soit construite la zone hôtelière. Il y aurait donc une sorte de "tradition récréative" du lieu.

[17] Jacques Berque, 1978, *L'intérieur du Maghreb, XVe - XIXe siècle*, Gallimard, p. 10 (Bibliothèque des histoires)

percolateurs "dernier cri" attirent des clients désireux de trouver une ambiance "moderne". La zone touristique appartient désormais à la cité. Mais, par ailleurs, elle s'en échappe, car elle annonce déjà ces "non-lieux" que constituent les salons des hôtels dans lesquels la climatisation, l'ambiance feutrée, le caractère international de la fréquentation, voire les tarifs pratiqués, produisent un effet de médiation du réel qui autorise à se sentir ailleurs et permet une certaine "délocalisation".

C'est également cela qui fait son récent succès auprès d'une population avide de participer à la circulation mondiale des flux matériels et culturels. L'immense engouement pour les antennes paraboliques en témoigne. Celui-ci est au moins autant dû à un désir d'intégration et de participation au monde contemporain (fût-elle passive) qu'à la recherche des aspects ludiques qu'offre une multiplicité de chaînes de télévision. On retrouve, à travers la simple observation des pratiques de l'espace autorisées par la création d'une zone touristique, l'un des enjeux qui traversent les sociétés encore un peu à l'écart des flux mondialisés, les modalités d'articulation spécifique qu'y prennent le "local" et le "global".

Les éléments choisis pour alimenter la construction du décor et des lieux touristiques résultent d'un double processus : d'une part, la lecture des représentations touristiques sur la région et, d'autre part, la sélection de thèmes et de représentations dans la culture locale pour les mettre en avant et les proposer au regard de l'autre.

2 - Patrimoines

Lectures croisées

La brochure du syndicat d'initiative de Tozeur (qui propose la photo d'une partie intra-oasienne de la ville ayant conservé un certain cachet) vante les charmes de "sources jaillissantes", de "multitudes de canaux pour l'irrigation des arbres", de "superbes panoramas sur la palmeraie et les chotts", d'un "jardin paradisiaque". Le musée "traditionnel" propose une vision folklorique des coutumes locales ; "situé au cœur de la vieille ville, il permet de découvrir la culture authentique des habitants du Jérid". Cet "authentique" qui correspondrait à la vie profonde, vraie, est assimilé au traditionnel, donc à une certaine nature intemporelle et immuable des régions oasiennes depuis les temps bibliques. Ces représentations partagées par la majorité des touristes occidentaux peuvent l'être également par les Tunisiens des régions septentrionales[18].

Les médias participent à la diffusion de cette représentation idéale de la région en diffusant des images de palmiers entourés de dunes et en célébrant le grand désert de sable à l'occasion de chaque reportage sur le Sud tunisien.

[18] J'ai pu m'en rendre compte à de nombreuses reprises notamment à l'occasion d'interventions dans des écoles de Tunis sur le thème du Sud tunisien. Les lycéens tunisois ont souvent cette vision un peu immobile du monde oasien dont ils assimilent souvent les habitants aux Berbères.

Fig.28 - Extrait de le brochure du syndicat d'initiative de Tozeur, 1995

TOZEUR

Capitale du Jérid, porte ouverte en direction du désert grâce à son aéroport international, Tozeur est une immense palmeraie de 1000 hectares où quelques 200.000 arbres, irrigués par 200 sources, produisent les meilleures dattes de Tunisie, les " **Deglet Nour** ".
C'est aussi une ville unique par la beauté de l'architecture de ses maisons et mosquées en briques cuites au soleil et qui dessinent une décoration, telle celle des tapis aux motifs géométriques.

Ras El Aïoun : Les sources jaillissent à 30°C aux pieds de la colline. L'eau est déversée dans une multitude de canaux pour l'irrigation des arbres.
Le Belvédère: Superbe panorama sur la palmeraie et les " **chotts**" El Jérid et El Gharsa.
Le Paradis : Splendide jardin paradisiaque fleuri de roses
Le Zoo: Parc qui présente reptiles, oiseaux et animaux du désert.
Le musée traditionnel: Situé au coeur de la vieille ville, il permet de découvrir la culture authentique des habitations du Jérid.
Le musée Dar Cheraït: splendeurs de Tunisie à travers les âges et les régions, et spectacles des mille et une nuits.

Lectures croisées, celles qui du responsable touristique à l'oasien ordinaire tentent de décrypter les attentes des touristes. La

"patrimonialisation" des sites de la région et de la culture oasienne est issue de cette lecture. C'est au prix de quelques bricolages que l'on s'expose aux regards du touriste, afin de mieux correspondre aux représentations qu'on lui prête. C'est ainsi que pendant le Festival de Tozeur a été placée une tente de nomade à l'entrée de la ville, ce qui tranche avec l'ancienne vocation citadine de Tozeur mais correspond à la vision romantique de l'arabe nomade[19]. La fortune d'un artisanat qualifié de berbère ne procède-t-elle pas, dans des contextes culturels arabes, de langue et de représentation des origines, comme c'est le cas dans le Jérid où les traces de berbérité se font rares, d'une manipulation fondée sur l'attrait que cette culture autochtone exerceraient sur les Français ? La figure du Berbère est, en effet, mise en avant dans le contexte du tourisme, car elle répond à l'engouement qu'a suscité le monde berbère en France. Il faut voir là un avatar de la politique coloniale française qui, pour se légitimer, chercha à rattacher le Maghreb à l'Europe en insistant sur une relation entre berbérité et latinité et à présenter la conquête arabe comme un simple épisode historique auquel succédait un retour aux vraies racines européennes de la région.

Des identités paradoxales peuvent donc être mobilisées dans un contexte de commerce (aux deux sens du terme) avec le touriste. On pourra également mettre en avant des ascendances bédouines en jouant sur la figure du nomade. Pourtant celle-ci est, dans le contexte local, largement dévalorisée, au sens où si l'ascendance arabe lointaine est prestigieuse, il n'en est pas de même pour les "arabes" contemporains, c'est-à-dire les tribus bédouines perçues comme allogènes au monde de culture forgé par les oasiens. Du point de vue du Bédouin récemment sédentarisé, la mise en avant de l'identité bédouine, quitte à se parer des attraits du nomade au long cours, est aussi une façon de mettre en avant une identité parfois refoulée car dévalorisée par la société locale.

On sera également amené à se présenter, un peu comme ce musée de la vieille ville, sous une forme un peu plus "traditionnelle", à l'instar de ces chauffeurs de transports touristiques qui troquent le *sarwâl* pour le pantalon occidental une fois leur service terminé.

---

[19]Même s'il est vrai que les nomades se sont à plusieurs reprises fondus dans la ville, s'y laissant alors refaçonner par le monde sédentaire.

Perceptions

Les représentations des objets de consommation touristique différent selon les groupes et les formes d'appropriation. Les touristes, pour la plupart, ne perçoivent pas la palmeraie comme étant le produit du travail humain mais comme un paysage offert à la contemplation. Il s'agit d'une perception romantique d'une nature accueillante et amène dont les oasiens seraient en quelque sorte les dépositaires. L'oasis est placée sous le signe de la luxuriance, perception à laquelle font écho quelques noms de lieux touristiques, tel le "zoo du paradis". Les touristes lors de leur arrivée[20] s'étonnent ainsi souvent de la dimension de la palmeraie de Tozeur qui "flirte" avec la ville, ils ne peuvent l'appréhender comme une unité que l'on circonscrit d'un seul regard extérieur. Le relatif enchevêtrement du bâti et des jardins, le fait que les contours de la palmeraie soient flous brouille lors des premiers contacts l'idée de l'île oasienne.

La perception occidentale des paysages se fait du dehors, sans que l'on s'intègre soi-même dans ce paysage si ce n'est par une relation minimale d'observation de la beauté intrinsèque de l'harmonie naturelle. En revanche, pour les Oasiens et les Sahariens plus généralement, l'appréciation d'un paysage est indissociable des échanges qui s'y déroulent : échange entre l'agriculteur et son jardin qui lui fournit denrées et ombre bénéfique ; ou échange entre les hommes dans ce micro-espace au cœur du jardin aménagé pour la sociabilité humaine. De même, les paysages de steppe ou de montagne sont toujours appréciés en termes d'opportunité, de chasse, de cueillette, de pâturage bien sûr pour les bergers, mais aussi de *ga°da* (réunions masculines) et de *sahriya* (soirée) au cours desquelles alcool, vin, bière et vin de palme sont consommés de façon hédoniste.

Parallèlement à ces perceptions, une vision "du dehors" provenant d'une influence de la civilisation occidentale est perceptible dans le développement d'une esthétique de la "*furja*", du panorama et de la belle vue. Ce sentiment esthétique procuré par un environnement particulier n'est plus accompagné d'un commerce quelconque avec le lieu ou d'une sociabilité, mais il

[20] Ces constations que j'ai pu faire au détour de conversations avec des visiteurs, ou simplement avec des personnes que j'ai reçues sur place, s'appliquent aussi à certains techniciens du développement envoyés en mission à Tozeur.

existe en lui même à l'instar de la vision touristique des choses. Cette perception s'exerce beaucoup sur les paysages lointains que montrent la télévision qui constitue déjà un premier média, une première mise à distance de l'objet perçu. On trouvera dans tel plan montrant, par exemple, des sommets alpins, (les montagnes étant une des principales figures de l'exotisme pour le Saharien), que "*fîh furja*", il s'y trouve quelque chose à voir. De même la perception d'une nature comme objet inanimé et désenchanté se rencontre-t-elle parfois, les logiques rationalistes tendant à supplanter les registres préexistants chaque jour davantage dans l'explication du monde sans toutefois s'imposer totalement. Cette nature abstraite a un nom, *tabî°a*, qui correspond à l'appréhension rationaliste du monde et constitue, un "concept éloigné de l'expérience"[21] des oasiens-sahariens qui en ont, en avaient, une vision moins éthérée et plus complexe construite en partie par empirisme.

Les autorités, quant à elles, tentent de mettre en valeur les vieilles palmeraies afin d'accroître leur impact touristique tout en tentant d'insérer l'ensemble de la région dans l'actuel travail de conservation et de protection des principaux sites mondiaux. L'atlas du gouvernorat de Tozeur signale à ce sujet qu'un "travail de sensibilisation au sujet des espaces oasiens en tant qu'éco-système faisant partie du patrimoine culturel et écologique mondial" est lancé, ainsi que certaines idées de protection et de valorisation de ce patrimoine telles la création d'un "centre mondial du Sahara"[22]. Mais cette préservation peut aller parfois à l'encontre d'autres logiques. Ainsi Habib Attia signale que l'oasis de Tozeur est la seule à avoir maintenu son système d'irrigation traditionnel, échappant aux canalisations en béton "afin de garder son charme archaïque pour ... les touristes"[23]. A l'heure actuelle, la question du bétonnage de l'oued qui permettrait de moins perdre d'eau le long du trajet jusqu'au jardin est encore posée puisque ces travaux n'ont toujours pas été réalisés, seul les répartiteurs ayant été cimentés.

---

[21]La distinction entre concepts "proches de l'expérience" et "concepts éloignés de l'expérience" est formulée par le psychanaliste Heinz Kohut, cité par C. Geertz, op. cit., 1986, p. 73. Le concept proche de l'expérience est un concept dont quelqu'un "pourrait lui-même naturellement et sans effort se servir pour définir ce que lui ou ses compagnons voient", à la différence d'un concept éloigné qui est produit par un spécialiste pour décrire un phénomène.

[22]Atlas du gouvernorat de Tozeur, 1996, op. cit., p. 28

[23]H. Attia, 1985, "Etatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, Lecture d'une dépossession, op. cit., p. 373

Traditions oasiennes

Les diverses manoeuvres tentant de répondre aux représentations touristiques ne seraient pas aussi efficaces si elle ne s'accordaient pas avec les discours locaux sur les *°adât wa taqâlîd*. Les deux termes souvent accolés désignent, au-delà du sens premier d'us et coutumes, un héritage culturel perçu comme un patrimoine qui est à la base de la richesse de la société oasienne. La plupart des habitants Jridis ont, en effet, une vision de la tradition qu'ils figent dans un ensemble de traits mis en avant pour expliquer la spécificité culturelle du lieu. Ces discours n'échappent pas aux ambiguïtés qui accompagnent une notion aussi délicate que celle de tradition. Car le maintien d'un certain nombre d'habitudes culturelles, issues d'un fonctionnement social aujourd'hui dépassé, se fait au prix de considérables changements affectant le sens et la forme de ces pratiques. Que l'on pense aux processions maraboutiques par exemple qui, pour certains, constituent un spectacle auquel ils participent passivement. En ce cas elles s'apparenteraient pour la plupart des spectateurs au carnaval contemporain avec lequel elles partagent une forme processionnelle.

Le registre de la tradition correspond bien à une forme de mémoire qui privilégie un temps "structural"[24], une limite temporelle de quelques générations à peine au-delà de laquelle la mémoire se déploie dans un "avant" non daté, intemporel (le fameux *bikri*). Car la tradition, c'est justement ce qui n'est pas daté, historicisé, ce sont des éléments issus de diverses époques, variablement reformulés, qui sont ainsi figés, traits par traits dans une représentation de soi, aussi destinée aux visiteurs venus en nombre chercher quelques parcelles de cette "authenticité". Cela est d'ailleurs valable pour la recherche qui emploie souvent le terme "tradition" s'interdisant ainsi la datation et l'histoire des phénomènes qu'elle décrit.

L'industrie touristique n'est pas la seule cause de la fixation de certains traits de la culture locale devenus emblématiques d'un mode de vie authentique. Le folklore des danses des éleveurs Ghrib, la tente bédouine dressée au moindre festival meublée à l'aide d'ustensiles dépareillés, souvent prélevés chez les familles même des responsables culturels, répondent aussi à une attente locale, celle des urbains et celle des responsables politiques qui cherchent à

[24]Mondher Kilani, 1992, op. cit., p. 71

créer une animation locale. Ces initiatives politiques correspondent à une volonté d'insister (avec une certaine condescendance, il faut bien le dire) sur la richesse et la diversité des cultures populaires et locales (les termes sont employés en arabe, *thaqâfa cha°abiya wa mahaliya*). Ces cultures populaires sont un peu "empaillées" tout de même et ainsi peu susceptibles d'être subversives comme peut l'être la musique raï qui suscite bien plus d'engouement que les manifestations culturelles empesées organisées par les maisons de la culture et de la jeunesse.

La grande tradition poétique des sociétés nomades et semi-nomades peut être instrumentalisée, quand les poètes bédouins sont invités à chanter les réalisations de l'ère nouvelle à l'occasion de célébrations officielles et festivalières.

Ces manifestations culturelles se réduisent la plupart des temps en milieu bédouin à consigner les éléments matériels de modes de vie disparus ou extrêmement marginalisés, que l'on ranime parfois lors d'une "reconstitution". Une liste d'objets est à cette occasion distribuée aux familles, chacune devant contribuer à l'exposition par un où plusieurs ustensiles. Ces listes, ainsi que la recension des traits culturels (vêtement "traditionnel", coutumes du mariage, circoncision, cuisine, etc.) sont issues du travail d'inventaire des responsables des "maisons de la culture" qui sont ainsi transformées en maisons de la "tradition idéalisée". L'introduction d'un document manuscrit émanant d'une des maisons de la culture de la région témoigne de cette tendance :

"Ce livre est petit par son poids mais grand par son sujet qui couvre un champ vaste dans divers domaines. Il nous rappelle quelques unes des choses que le passage des ans a effacé mais qui nous importent toujours. Nous nous devons de recueillir ces "us et coutumes" (*°adât wa taqâlîd*) et tout ce qui constitue le patrimoine (*turâth*) de la délégation de (...)".

Cela n'empêche pas certaines formes de "culture populaire" (disons de cultures bédouines) de perdurer et de se manifester à chaque cérémonie communautaire. Les histoires et les poésies circulent, en effet, renouvelées à chaque "performance" : Certaines chansons font l'objet d'enregistrements privés (et parfois commerciaux pour certains grands chanteurs du Sud tunisien) sur des cassettes audios qui circulent dans la région.

Tant qu'elle n'empiète pas maladroitement sur le présent, sous des formes paupérisées et par trop rustiques, l'appartenance nomade fait l'objet d'un mythe plaisamment entretenu

tournant autour de l'image du seigneur du désert, mythe en totale adéquation, et ce n'est pas le fruit du hasard, avec les représentations touristiques.

Chez les Jridis, l'évocation de la coutume correspond de nos jours à la mise en avant d'une identité culturelle opposée aux changements de tous ordres, évocation destinée à rassurer et à restituer la culture oasienne authentique avec d'autant plus de conviction qu'elle semble se désagréger chaque jour un peu plus. Cette patrimonialisation de la culture oasienne se manifeste concrètement dans le cadre de l'échange, touristique ou avec les élites urbaines et administratives en charge du développement culturel des régions de l'intérieur.

Cependant, ces *°adât wa taqâlîd* n'échappent pas à l'histoire. Ils (elles) correspondent dans les représentations locales à ce qui existait en gros avant que la société industrielle n'étende jusqu'au lointain Jérid ses productions, ses valeurs et sa temporalité stricte de l'horaire. Celle-ci s'est substituée (mais pas entièrement) au comptage du temps par plage horaire (aube, matinée, milieu de journée, après-midi, etc.) rythmée par les prières [25].

Pour les oasiens, cette culture se serait formée au cours des temps passés pour leur arriver en bloc aujourd'hui. C'est le temps des gens d'autrefois (*nass bikri*). Il y a également dans cette représentation l'idée qu'ils se satisfaisaient auparavant de ce que leur donnait la nature. Ils vivaient bien sans recourir aux produits manufacturés. Le thème de l'autosuffisance est souvent exprimé par les agriculteurs qui prétendent pouvoir vivre en complète autarcie grâce au palmier et aux fruits de la parcelle. C'est aussi l'autonomie de l'éleveur auquel les animaux procurent la toile de la tente et l'alimentation quotidienne. Ce monde sans transformation de la matière renvoie à une relation harmonieuse entre l'homme et la nature donnée par Dieu dont on devrait pouvoir se contenter ; mais cette relation aurait été compromise par le monde moderne, la modernité puisqu'on emploie le mot (*al hadâtha*) et ses produits manufacturés.

Toutefois, ce que l'on présente comme immuable est bien entendu sujet à transformation, d'anciennes pratiques peuvent ainsi être réinvesties par des enjeux

---

[25]Les mines de Gafsa semblent avoir joué un rôle important dans cette évolution comme en témoigne de façon romancée l'ouvrage de Bechir Khaïf, op. cit., 1986

contemporains, commerciaux par exemple dans le cadre du tourisme. La "patrimonialisation" sert alors des intérêts économiques ou ludiques, comme dans les déambulations de jeunes à l'occasion des manifestations comme les visites aux saints, riches en densité humaine et, partant, féminine

Fig.29 - Planche photographique : Us ou coutume ? Des femmes Jridis se rendent collectivement au hammam à l'occasion d'un mariage

Ainsi, le registre des "us et coutumes" fonctionnent comme une matrice de sens, une ressource permettant d'ordonner le monde en l'inscrivant dans le temps des *nass bikri*. Leur évocation conduit à se situer dans les temps anciens, délaissant les insertions géographiques du présent (celles permises par la télévision, la présence de touristes, et moins directement par la diffusion des produits manufacturés mondiaux, ...). Cette matrice est moins évoquée chez les Bédouins que chez les Oasiens qui se sentent dépositaires d'une riche culture. Les premiers se vanteraient plutôt de connaître leurs ancêtres, leur lignée, façon de se référer au temps par une entrée différente de celle des oasiens.

N'existerait-il pas, enfin, un autre sens, plus enfoui, à la fortune de cette expression et des nombreux discours qu'elle suscite ? Si l'on suit Jocelyne Dakhlia sur le terrain de l'anthropologie historique, on peut associer l'évocation de rituels comme le mariage ou la circoncision à une forme de "mémoire incorporée (...) esquissant des vérités allant à l'encontre des valeurs et des idéaux en vigueur". Il en est ainsi des rites de mariages au cours desquels sont reconstitués à l'occasion de chaque cérémonie une cour souveraine dans laquelle "les époux sont assimilés tous deux à des sultans entourés de leurs vizirs" alors qu'on affirme ne les avoir jamais reconnus ; ou encore de ces rituels matrimoniaux "directement calqués sur des rites d'adoration des saints unanimement prohibés"[26].

Une mémoire incorporée dans les coutumes ? Certainement, mais une mémoire construite qui tend, de plus en plus, à se conformer à une représentation de soi-même qui procède d'un rapport à l'autre, aux citadins, à la capitale et aux représentants de l'Occident, aux touristes. Elle exprime cette idée, finalement universelle, de la permanence d'une identité au sein même du changement. Le recours à la tradition oasienne telle que l'exprime le registre des *°adât wa taqâlîd* rend symboliquement possible cette évocation.

Avec les guides professionnels, les *biznessa*, agents non officiels du tourisme, se posent en divulgateurs de la tradition auprès des étrangers. Toutefois, ils en donnent une vision non exempte de multiples arrangements parce que la plus axée sur les attentes touristiques. Ils jouent un rôle d'intermédiaire, de vecteur culturel entre une représentation endogène et exogène de la société locale.

---

[26] J. Dakhlia, 1989, op. cit., p. 432 et 433

14 - Une figure locale du tourisme : le *bizness*

1 - Une sociologie sommaire

Nouvelles approches

Dans une contribution au colloque organisé en 1995 par l'IRMC à Casablanca, Yves Winkin invite les jeunes chercheurs à développer des approches micro-sociologiques de l'interaction touristique (entre le touriste et son guide, notamment)[27]. Partant de sa propre expérience avec un guide marocain, l'anthropologue nous fournit une lecture de cette interaction en terme "d'enchantement", s'arrêtant plus sur les perceptions des touristes et leurs attentes que sur les représentations du guide. C'est une expérience personnelle qui motive une recherche née, en partie, de la question "Pourquoi face à la visible malhonnêteté du guide ne me suis-je pas enfui ? ".

Cette perspective doit toutefois être complété par une analyse des techniques des guides (que je regroupe, quand ils ne sont pas officiels, dans la catégorie générale de *biznessa*) et de leurs univers de sens. L'examen des techniques d'approche et du contenu des informations délivrées par les guides non officiels est, en effet, révélatrice du ou des regards portés sur soi et sur sa société, regards, certes, orientés vers la satisfaction de l'attente touristique par "l'ethnicité exhibée"[28].

Définition du *bizness*

Bizness (pl. *biznessa*) vient de l'anglais business et n'est pas un terme propre à la Tunisie. Il désigne dans les différents pays arabes, les jeunes hommes qui font profession du

---

[27] Yves Winkin, 1995 (1998), "Le touriste et son double. éléments pour une anthropologie de l'enchantement", op. cit., p. 3

[28] Expression de MacCanell citée par Y. Winkin, *Ibidem*, p. 9

commerce (sous toutes ses formes) avec les touristes. Ce terme englobe, dans un sens large, tous ceux qui cherchent un contact avec les étrangers dans un but lucratif. Ils manient avec plus ou moins d'aisance deux ou trois langues européennes qui leur permettent d'engager une conversation et de vendre leurs marchandises quand ils sont vendeurs dans des magasins d'artisanat[29].

En plus de leurs activités commerciales dans lesquelles ils font jouer tout leur "bagou" et leur connaissance des usages des pays concernés, ils utilisent la soif de rencontres des jeunes touristes européens à des fins mercantiles. Il s'agira pour eux d'obtenir des avantages matériels, des faveurs sexuelles et, dans le meilleur des cas, un heureux mariage avec un visa d'expatriation à la clef. Certains destins individuels sont ainsi transfigurés par le tourisme grâce à une rencontre qui vaut à l'élu un départ pour l'Europe.

Membre d'une profession informelle, le *bizness* doit apprendre les normes et les codes de ses congénères, y compris les langages codés qui permettent, par exemple, de parler de la nationalité d'un client sans qu'il s'en rende compte, car les noms de pays prononcés en arabe sont généralement reconnaissables pour des oreilles occidentales. Il faut accepter également de se marginaliser, renoncer à l'école, si l'on n'était pas déjà en situation d'échec scolaire voire subir l'opprobre d'une partie de la population. En effet, ces jeunes sont souvent mal considérés dans leur société où on leur reproche une conduite immorale donnant une mauvaise image de leur pays. Il est vrai qu'en contrepartie, le *bizness* dispose auprès de ceux de sa génération d'un fort prestige social qu'il ne manque pas d'alimenter par le récit pimenté de ses aventures. Au cœur du "mouvement" que provoque la déambulation des touristes dans le centre ville et qui attire au "spectacle" les habitants des villages voisins parce qu'il alimente le *jaw* (ambiance) de Tozeur, le bon *bizness* enchaîne conquêtes et avantages matériels divers, en jouant sur tous les registres à sa disposition.

---

[29]Ce qui est généralement le cas puisqu'il faut une base "institutionnelle" à partir de laquelle développer ses activités "non officielles".

Que nous apprend de particulier ce "travail" sur la société locale ? Les techniques des *beznessa* diffèrent probablement assez peu du Maroc à la Tunisie où ils semblent cependant moins entreprenants que leurs confrères marocains[30]. Mais on peut imaginer que certaines spécificités singularisent l'exercice régional de cette profession.

On dit ainsi à Tozeur, s'il l'on veut bien me permettre une phrase un peu vulgaire, que "100 pédés valent mieux que 5000 touristes". Car ces hommes d'âge respectable qui viennent pratiquer en Tunisie un tourisme sexuel ont de l'argent, sont prodigues et résident assez longtemps sur place à la différence des touristes qui passent en "coup de vent", la durée moyenne des séjours à Tozeur excédant tout juste 24 heures.

Cette particularité entre en correspondance avec une tradition locale ayant fait la renommée du Jérid et qui ne tient pas à la qualité de ses paysages mais aux mœurs supposées de ses habitants. Il est vrai qu'il existe une certaine tolérance pour l'homosexualité, notamment pour les jeunes gens non mariés, comme dans toutes les sociétés arabes semble-t-il. Cette tolérance se manifeste, par exemple, dans le fait que les jeunes *beznessa* n'hésitent pas à se montrer en public en compagnie de touristes homosexuels notoires (dont certains reviennent chaque année). Nombreux sont ceux qui voient dans cette prostitution une pratique acceptable, voire morale. Ceux qui s'y livrent ne sont d'ailleurs pas considérés comme homosexuels (ce qui serait humiliant dans le contexte) selon le critère local qui estime que "celui qui fait l'homme" en demeure un, justement.

Cette forme de sexualité ne date pas d'hier si l'on en croit le comte Du Paty de Clam qui constate au XIX ème siècle que l'on voit à Nefta "fleurir le vice chéri du Djérid". A propos des "constructions de modestes apparences qui se multiplient autour de la ville, dans le voisinage des souks et jusque dans les jardins" l'auteur remarque que ces cahutes qui "permettent normalement de satisfaire les besoins naturels (...) abritent les mœurs particuliers des Djéridiens"[31].

Quant à la vente, les plus anciens dans le métier regrettent les méthodes de la jeune génération. La liste des reproches formulés est longue. Les jeunes diraient n'importe quoi,

---

[30]Si l'on en croit Yves Winkin et ses déboires avec un guide au Maroc, 1995, "Le touriste et son double. Éléments pour une anthropologie de l'enchantement", op. cit.

[31]Du Paty de Clam, op. cit., 1890 (b), p.110

seraient mal documentés sur l'histoire de la ville et embêteraient les clients qui n'auraient plus, de ce fait, envie de revenir. Ces derniers achèteraient pour quelques dinars, pour faire plaisir, et disparaîtraient. Or, toujours selon les anciens, le bon travail exige plus de doigté que cela : celui qui travaille en finesse gagne beaucoup et vend au minimum pour 60 dinars.

Une sociologie qui reste à faire de cette population mouvante rencontrerait des difficultés. En effet, les *biznessa* se renouvellent très rapidement. A l'instar des carrières sportives, ils interrompent ce travail à l'approche de la trentaine pour passer à une activité plus mature et moins aléatoire. A moins qu'une étrangère de passage, une Européenne, la plupart du temps assez âgée, veuve où divorcée, n'ait ouvert au candidat les "portes de l'Occident". J'émettrai donc avec prudence quelques observations à ce propos.

Milieu social des *beznessa*

Sur la centaine de *biznessa* en exercice à Tozeur, il semble que la majorité soit issue de milieux modestes ou pauvres. Ce sont des fils de khammès, d'ouvriers du bâtiment, de journaliers, etc. Les premières générations dans les années 1970 étaient en majorité issues du quartier d'al-Hawadif dont l'architecture attire le plus le visiteur. Aujourd'hui si les membres de cette confrérie juvénile viennent de tous les quartiers, on peut noter que les descendants de familles bédouines sont très rares. Il n'y a à ma connaissance qu'un seul "Rakrûkî" qui soit *bizness*. Faut-il voir là l'effet d'une éducation stricte des enfants et de l'inculcation de valeurs spécifiques ? Cela tiendrait davantage au résultat de modes de vie longtemps différents. Sans aller plus loin sur la pente glissante des facteurs psycho-sociologiques, il suffit de constater que les Oasiens ont une longue expérience de la fréquentation des étrangers. Il est beaucoup plus facile, quand on habite au centre-ville, de s'adonner à cette activité. C'est quand un adolescent est employé comme vendeur par un des membres de sa famille dans l'un des nombreux magasins d'artisanat de Tozeur, que commence, bien souvent, la "carrière". Au contact des étrangers, on peut apprendre les quelques mots nécessaires à l'interaction touristique, en français tout d'abord puis dans les langues européennes les plus répandues ensuite (allemand, anglais, italien, espagnol).

2 - Interaction touristique

Styles et acquisition des savoirs

Le *bizness* est généralement reconnaissable par le caractère volontairement "branché" de son apparence. Du vêtement à la coupe de cheveu, il se veut à la dernière mode occidentale, certains arborant même la *balûta*, la boucle d'oreille, ce qui est très mal vu des autres habitants. Très jeunes, pour la grande majorité d'entre eux, ils sont d'un niveau scolaire assez faible, ce qui ne les empêche pas, dans les premiers temps de leur initiation aux techniques du métier, de déployer une importante capacité à intégrer les langues étrangères. Cette compétence linguistique se double d'une facilité à instaurer un contact et à le maintenir avec le vocabulaire extrêmement limité de l'interaction touristique. Faire semblant de comprendre, se raccrocher à un mot, déduire un sens d'un contexte et de l'expérience renouvelée de situations similaires sont aussi importants que l'apprentissage des différents idiomes.

Mais, la compétence du *bizness* ne se réduit pas à ses connaissances linguistiques et à sa science de la situation. Il lui faut également acquérir le minimum de savoirs sur la région et ses caractéristiques afin d'être à même de proposer ses services comme guide.

A l'instar des bédouins Sîdî Abîd à l'affût de toutes sources (y compris un ancien article ethnologique tiré de la *Revue Africaine*[32]) concernant la tribu et leurs propres origines, les jeunes *beznessa* multiplient les voies d'accès à l'histoire et la géographie de la ville et de ses sites, inventant parfois pour mieux cadrer à la représentation touristique.

Car la source d'information la plus paradoxale est le touriste lui-même et son univers cognitif élaboré autour des sociétés maghrébines et sahariennes. L'exemple le plus frappant de ce phénomène est la petite notoriété que connaît ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le

---

[32]Il s'agit de l'article de Murati cité régulièrement dans ce texte. Il bénéficie d'une petite notoriété chez quelques ASA de Tunisie.

"village berbère" au sein des sites plus orthodoxes du tourisme local[33]. Il s'agit en fait des dernières tentes Rkerka accrochées sur un bras collinaire (le *Dhra°* du Jérid) entre les palmeraies de Nefleyat et de Chemsa et dans lesquelles survivent quelques familles. Comprenant l'attrait du campement et de la vie sous la tente pour les touristes occidentaux, certains beznessas (l'un d'entre eux, d'origine Rakrûkî, étant proche des familles qui campent) emmènent leurs clients passer un moment sous la tente, boire un thé et consommer du pain cuit au feu de bois dans un plat en terre (*khubz tajîn*). Jusqu'ici, il n'y a rien de surprenant. Ce qui l'est d'avantage c'est que ces campements aient été baptisés "village berbère". Car les bédouins Awlâd Sidî Abîd ne se reconnaissent pas dans cette origine et revendiquent des ascendances arabes prestigieuses. C'est un touriste qui est à l'origine de ce nom après qu'il avait qualifié de "village berbère" les tentes qu'il découvrait dans la steppe à quelques kilomètres de Tozeur. Le terme a été repris car les guides ont pensé que cela ferait plaisir aux touristes censés être attirés par la culture berbère.

Fig.30 - Planche photographique : Tente de bédouins Rkerka dans la steppe de Tozeur

[33]Ceux qui ont été érigés en paysage de consommation touristique.

Une autre source d'information est constituée par les guides les plus expérimentés que l'on va écouter officier dans les hauts-lieux touristiques : au Belvédère, par exemple, la vue sur la palmeraie est l'occasion d'expliquer l'agronomie oasienne et ses fameux trois étages de culture. La démonstration est assez peu réaliste pour ce que j'en ai entendu, l'intérêt étant ici de reproduire une notion de l'agronomie européenne qui parle dans ses descriptions des trois étages de l'agriculture oasienne. Cette description scientifique est ainsi, au prix d'un considérable appauvrissement de son contenu, détournée dans le cadre de l'interaction touristique.

La plupart du temps, les explications des faux guides relèvent d'ailleurs plus d'une fantaisie inspirée pour partie par les mythes locaux que de la description rigoureuse, notamment pour tout ce qui concerne l'eau et l'histoire de la palmeraie. Selon un lieu commun largement répandu, par exemple, toutes les oasis du versant méridional du *Dhra°* du Jérîd se touchaient autrefois et une ligne verte bordait le chott. La palmeraie de Tozeur aurait été irriguée par 150 sources, aujourd'hui taries à l'exception de trois d'entre elles, une chaude et deux tièdes[34]. Le degré de réalisme de la description passe au second plan, le principal enjeu de l'interaction touristique étant de ne pas rompre "l'enchantement du monde". En participant à la construction de la réalité touristique et en "médiant" le regard du touriste, le guide initie cette euphorie, ce moment privilégié de la découverte[35].

Les jeunes guides l'ont bien compris qui tentent, quitte à déformer une réalité trop prosaïque, de présenter les choses sous l'aspect le plus idyllique possible, ainsi d'ailleurs que toute l'industrie touristique ; Le syndicat d'initiative n'étant pas en reste dans le domaine de la "fictionnalisation". C'est ainsi que des forages deviennent des sources et quelques "misérables" tentes bédouines un "village berbère".

---

[34] Il n'y a plus de nos jours que des forages.

[35] Y. Winkin, 1995 (1998), "Le touriste et son double", op. cit.

Dans le même registre, les motifs formés par les briques de terre pleines, cuites ou crues, sur les façades des maisons de la "vieille ville" (qui n'est pas plus vieille que d'autres quartiers) font l'objet de savantes explications notamment construites autour de la symbolique du chiffre 5 et de la main de Fatma. Les datations sont approximatives, ainsi que les connaissances historiques. La meilleure source en la matière est un spécialiste originaire du quartier en question, al-Hawadif, qui passe régulièrement à la télévision pour discourir sur cet ancien lieu de la domination politique dans l'oasis. Cette notoriété locale est en quelque sorte l'interlocuteur obligé de toutes les émissions sur Tozeur. Pour ceux qui auraient raté la dernière émission, il ne reste plus qu'à écouter les plus anciens discourir et à sélectionner dans leurs vues parfois divergentes leur propre canevas.

Mais la chose la plus importante pour les voyageurs, leur plus grand intérêt, ce sont les dunes de sable. Concurrençant les voyages organisés par les hôtels, de jeunes guides proposent ainsi d'accompagner le touriste de passage dans un tour qui rassemble, en trois étapes, l'essentiel des éléments assurant l'enchantement du voyage par la reconnaissance des images sahariennes. Car, comme cela apparaît en filigrane de ces "lieux communs touristiques", le moteur de l'enchantement réside dans la (re)connaissance sur place d'images diffusées dans la littérature et l'iconographie en occident et le mythe saharo-arabe qu'elles véhiculent.

Ces trois étapes sont la visite du "village berbère", les oasis de montagne et une excursion dans les dunes de sable qui se trouvent derrière Nefta. Proposant des tarifs largement inférieurs à ceux des agences de voyage locales, y compris si l'on prend en compte la location de voiture, les *biznessa* peuvent gagner jusqu'à 60 dinars (350 francs environ) en une journée. On comprend alors que la concurrence soit rude et que tous les moyens soient employés pour réussir à placer ses services.

Approches

Il s'agit tout d'abord d'arrêter un petit groupe de touristes (*rakaha* en dialecte local). Cette première étape est la plus délicate car il faut réussir à nouer un contact avec des promeneurs qui ne cherchent pas de guide et désirent la plupart du temps ne pas être importunés. Il faut alors parler sans arrêt et poser des questions afin que s'opère une communication, même encore fort ténue. Le questionnement est basé sur le registre de la découverte réciproque et naïve, sans qu'il ne soit à aucun moment question d'un service monnayable. Les questions concernent le lieu de vie en Europe, l'appréciation des sites visités en Tunisie, le métier exercé, la nature du séjour, etc. Chacun selon sa stratégie personnelle essaye de placer un élément marquant, comme le fait d'être né et de vivre au désert pour un *bizness* d'origine bédouine, par exemple. Puis quand le contact est établi, on passe à des choses plus directes comme proposer ses services pour visiter la vieille ville (l'expression dialectale est significative de la vision de cette démarche de la part des guides : "*dakhal fi haja rzîna*", mot à mot "entrer dans des choses lourdes", "passer aux choses sérieuses" serait une bonne traduction).

Une grande excursion à la journée peut être proposée. Il faut pour cela bien connaître les programmes et les horaires proposés par les agences de voyage ou les hôtels afin d'établir une excursion attrayante et moins chère. Dans l'interaction touristique, la question de l'argent n'est jamais abordée. Le but du *bizness* est d'établir une relation amicale, voire plus (n'oublions pas son principal souci du mariage et du départ) et de ne jamais rompre l'illusion que l'on se trouve dans une interaction sociable et non pas économique sous peine de rompre l'enchantement (dans le vif de l'action toutes ces dimensions sont mêlées, il n'est pas immoral de mélanger les genres du point de vue local. C'est en Occident que l'amitié condamne les rapports d'argents). Son succès se mesure au fait que les touristes donnent par eux-mêmes une somme d'argent pour le récompenser de ses services, sans qu'il ait à demander quoi que ce soit.

Mais il faut se méfier de la concurrence et des "jaloux" qui risquent de vous gâcher le programme (*yafasdu l-barnamîj*) en vous "brûlant" (*yahrag)* auprès des touristes, c'est-à-dire en les éloignant de vous par la médisance. Il y a dans ces expressions la manifestation de codes appartenant uniquement à la "corporation" des *biznessa* et faisant référence à ses usages et à ses traditions. En faire partie, c'est un peu se "brûler". L'emploi de ce verbe est saisissant si l'on garde à l'esprit que plus à l'Ouest, au Maroc, le même terme, "*ahraga*", désigne ceux, qui abandonnant tout derrière eux, se lancent dans l'aventure de l'immigration clandestine et que l'actualité rattrape parfois en décomptant les noyades dans le détroit de Gibraltar. Ces derniers sont appelés *ahraga* car ils font table rase du passé pour tenter une existence nouvelle en Europe.

Le phénomène n'atteint pas les mêmes proportions à Tozeur mais il est néanmoins présent. L'emploi du terme "brûler" qui s'opère dans un sens certes un peu différent et comme un verbe et non pas comme un nom commun, est tout autant révélateur de la volonté de tout laisser derrière soi, d'abandonner au Bled les "cendres" d'une existence non satisfaisante. Il est la manifestation d'un désir fort de quitter l'oasis et sa routine pour voir le monde autrement que par la procuration télévisuelle, lorsque le décalage entre ce que l'on vit et ce que l'on voit et imagine devient intolérable. Jean Duvignaud a écrit que "à chaque moment de l'histoire, il existe un sentiment obscur de ce que valent respectivement les différents services sociaux tels qu'ils correspondent à l'attente collective et individuelle"[36]. Cette attente est tout autant portée sur ce que peut offrir plus généralement la société dans laquelle on vit, du point de vue de la réalisation de soi-même. Les sentiments de décalage sont peut-être plus rares là où l'individualisme ne s'est pas imposé avec la force qu'on lui connaît en Occident, mais ils sont universels et se rencontrent donc *a fortiori* dans les oasis si ouvertes aux divers flux en provenance d'outre Méditerranée.

Si le "bizness" attire autant les jeunes, c'est parce qu'il contient en germe l'espoir de remédier un jour à toutes les frustrations.

---

[36]J. Duvignaud, 1992, op. cit., p. 350

Contacts

La coexistence avec les touristes est la forme la plus évidente de contact avec l'étranger. La vision des jeunes couples de routards se promenant en se tenant par la main, de personnes âgées dont on ne s'attendrait pas à ce qu'ils partent en vacances, des touristes en général, de leurs manières de faire et d'être ... suscite bon nombre d'analyses "culturalistes" sur les us et coutumes des étrangers de diverses nationalités. Mais, au-delà de ces lectures réductrices, souvent plus proches de la boutade que de l'analyse raisonnée, fréquenter les mêmes lieux que les touristes est une opportunité pour voir à l'œuvre, les nouveaux modèles issus du riche Occident. Les plus remarquables (et qui impressionnent le plus les oasiens) sont sans nul doute liés à la mixité en public et à une apparente liberté des mœurs. Que les *gwâra*[37], les Occidentaux, se mélangent à une fête musicale et dansent, garçons et filles mélangés, et l'on se sent en Europe, racontant le lendemain à qui veut bien l'entendre comment tel concert de raï était "comme l'Europe", "*ka-l-urûba*".

Cette mise en présence des acteurs de sociétés différentes s'accompagne d'une intégration macro-sociologique. Car, outre la circulation de modèles culturels venant alimenter les lectures locales de la "modernité" - dont un des effets est l'appropriation massive par les habitants de la zone hôtelière -, le tourisme inclut la Tunisie dans un champ aux ramifications internationales[38].

Les spécialistes de l'interaction touristique n'ont pas le monopole du contact avec les produits, les valeurs et les représentants des sociétés industrielles, même s'ils constituent la

---

37 L'expression vient probablement du français "guerre". Les Occidentaux s'étant succédés dans le région pour s'y faire la guerre (Français, Allemands, Américains, re-Français) et y faire régner l'ordre militaire, l'appellation arabisée de guerrier, *gawrî*, pl. *gwâra* aurait supplanter l'ancestral *rûmî* qui n'a toutefois pas disparu.

38 Pour une analyse détaillée du tourisme en Tunisie et de son développement, on pourra consulter la thèse de J.M. Miossec, *Le tourisme en Tunisie : Un pays en développement dans l'espace touristique international*, dont un résumé est publié dans les "Cahiers d'Urbama", 1997, 13, 116-122

forme la plus extrême de cette intégration. D'une façon ou d'une autre, tous les habitants du Sud tunisien s'insèrent dans ce mouvement de dislocation des ordres sociaux hérités et de recompositions des espaces sociaux locaux. Suivant le fil conducteur des pratiques et des représentations de l'espace, il nous amène à nous interroger sur ceux, anciens habitants comme nouveaux arrivants, qui vivent et parcourent la ville et qui, ainsi, contribuent à lui donner vie.

Dans le cadre d'un tel questionnement, il est utile d'observer ce que nous apprennent les pratiques matrimoniales sur les mobilités entre les quartiers et les mélanges de populations.

VI - La ville réinventée

La ville contemporaine se distingue de la cité lignagère historique, "simple juxtaposition de micro-villages, bien individualisés les uns par rapport aux autres" dont même l'existence politique fait problème[1]. Cependant, plutôt que d'opposer terme à terme deux modèles antagonistes, il serait plus prudent de parler d'une tendance, celle de l'intégration des différents groupes composant la ville, qui vécurent, semble-t-il, dans un isolement plus grand jusque dans les années 1970[2], dans un ensemble les englobant et porteur d'une identité originale, celle de Tozri, habitant de Tozeur. Ce second modèle serait moins captif des rapports de parenté.

En effet, la ville par les "effets de contact" qu'elle génère, multiplie les situations de negociation entre des groupes aux origines différentes qui doivent mettre au point une grammaire de leurs relations pour régir la vie collective. Mais ce langage même s'il s'inscrit parfois dans le jeux des oppositions ethnique et lignagère, peut aussi le transcender proposant alors le code plus individualisé d'une appartenance commune à la cité.

Tous ne sont pas égaux dans cette appartenance et les derniers arrivés doivent déployer des stratégies rhétoriques pour légitimer leur accès à cette identité dont la citadinité attire. Il est

[1]Cf. supra, ch. 1

[2]Quand M. Rouissi rédige sa thèse en 1973, il constate que ce fait perdure jusqu'au moment de ses propres observations. L'examen des registres de mariage permet de nuancer l'apparent cloisonnement des quartiers, cf. infra ch. 15

vrai qu'elle est acquise dans les faits puisque les Bédouins et les Jridis partagent désormais les mêmes espaces.

Il est nécessaire pour mesurer ces phénomènes de décloisonnement entre les quartiers et leur population de recourir à un indicateur fiable. L'alliance par le mariage et ses relations avec la résidence et la parenté semble être une entrée pertinente pour qui désire comprendre l'économie des relations humaines et sociales dans la ville (15). Cette mesure statistique cependant ne nous apprend rien sur les pratiques de l'espace. L'observation de ses dernières s'avèrent donc indispensable, des pratiques collectives, ritualisées et tributaires de temporalités déterminées (16) aux trajets individuels, plus labiles, certes, mais non moins révélateurs du développement d'une "communauté urbaine" (17).

15 - Alliance par mariage, parenté et résidence, l'ère des mobilités

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

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

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

L'indication du lieu de naissance permet en comparant avec la résidence au moment du mariage d'avoir un aperçu des mobilités résidentielles. La comparaison entre la résidence et l'origine de l'époux et celles de la mariée permet d'apprécier la part des unions contractées en dehors du quartier de résidence et, plus résiduellement, la part des mariages entre des habitants du centre-ville et des Bédouins.

Je présenterai quelques remarques méthodologiques sur le recueil des données (1) avant de les commenter en examinant successivement le mariage consanguin (2), les autres types d'unions et leurs enseignements (3) et enfin l'évolution de la mobilité résidentielle (4).

1 - Remarques de méthode

Typologies des mariages

Plusieurs indicateurs permettent de classer les mariages en 4 types et quelques sous-types.

Le nom des époux et ceux de leurs parents figurent généralement dans le contrat de mariage. Cela permet d'apprécier le lien de famille éventuel entre les mariés. Ainsi, des cousins parallèles patrilinéaires (que j'appellerai désormais awlâd °amm) auront le même patronyme (*laqab*[3]), le fait que les deux pères aient le même géniteur apparaît également. Ce mariage est le plus facile à saisir, il correspond au mariage dit "arabe", celui avec la fille du frère du père qui concerne donc uniquement les lignes masculines. Les trois autres types possibles de mariages avec la cousine sont également repérables par le biais des noms. Si ego est le marié, il s'agit de bint al-°amma, la fille de la sœur du père (cousine croisée patrilinéaire), bint al-khâl, la fille du frère de la mère (cousine croisée matrilinéaire) et bint al-khâla, la fille de la sœur de la mère (cousine parallèle matrilinéaire).

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

Le sous décompte distingue 2 degrés de proximité ainsi que la part des mariages préférentiels = 3 niveaux.

---

[3]Avant la généralisation des identités administratives, on portait généralement le nom de son père et de son grand-père : *fulan ben fulan ben fulan* et l'enfant né hors des frontières de son groupe en porte souvent le nom (la *nisba* "ethnicisante"). Ainsi on trouve quelques "Abîdi" à Tozeur, descendants de bédouins ayant fait souche dans la ville (quartier de Gueitna). De même, de nombreuses personnes originaires de Tozeur nées à Tunis ont pour nom de famille Tozri. Lors de l'établissement de papiers d'identité, la personne choisit un nom parmi ceux fournis par ses diverses *nisba* qu'elle sera par la suite tenue de conserver (ce qui n'est pas le cas puisque certains jouent sur les noms). Par exemple Lamin a pour *laqab* le nom de son arch Mbarki (des Amayda, des Rkârka, des ASA).

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

Niveau 1D (pour décalé) : Mariage entre awlâd °amm avec une génération sautée que je considère comme un mariage de niveau 1 contrarié pour diverses raisons (notamment un décalage rédhibitoire entre l'âge de la mariée et celui de l'époux quand il est plus jeune). - La valeur est ajoutée au chiffre des mariages entre AM (awlâd °amm) et figure entre parenthèse à sa suite.

Niveau 2 : Autres unions entre cousins

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

En ce qui concerne les bédouins ASA, les données ont été obtenues par le dépouillement de deux cahiers de régularisation des mariages "coutumiers" contractés dans les années quarante et cinquante. Les enregistrements ont été effectués lors d'une campagne de régularisation de 1959 à 1962.

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

T1 mariages dans un degré rapproché :

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

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

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

T2 mariages non consanguins dans la résidence proche et/ou arch :

Ego se marie avec une femme de son quartier de naissance ou de son quartier de résidence. (Par exemple, un homme né à Chabbiya, résidant à Metlaoui qui prend femme à Chabbiya se marie au proche est comptabilisé en T2. Un bédouin ASA de la steppe épouse une ASA de RAS, idem (mariage dans le arch au niveau 3 de segmentation "formellement" défini cf. ch. 9, celui des Rkârka par exemple). Un Hadfî habitant à RAS se marie avec une femme de Hawadif, idem).

T3 mariages hors résidence et/ou parenté :

Ego se marie avec une femme originaire d'un autre quartier que celui de sa résidence ou que celui de son lieu de naissance, un étranger épouse une femme de Tozeur, un homme ou une femme bédouine se marie hors du arch.

T4 mariages loitains et/ou mixtes (union d'un (ou une) Jridi et d'un (ou une) Bédouin) :

Union d'un habitant du centre et d'un membre des ASA récemment sédentarisé (Rkârka et Awlâd Smaya) et union avec une personne n'habitant pas la région et ne faisant pas partie de la parentèle.

Indice de mobilité résidentielle : La comparaison du lieu de naissance et du lieu de résidence du mari permet la construction d'un indice de mobilité résidentielle obtenu par le rapport entre la mobilité (lieu de naissance et lieu de résidence au moment du mariage différents) et le nombre de mariages comptabilisés pour effectuer ce calcul (les contrats dans lesquels les deux indications du lieu de naissance et de résidence figurent). Le sens des mobilités a été relevé et fait l'objet d'un commentaire.

Limites

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

Dans de nombreux cas, un observateur extérieur ne peut obtenir les informations permettant de construire les données recherchées, soit par méconnaissance des familles, soit parce que trop d'éléments sont manquants dans les contrats (par exemple la simple indication Tozeur pour la résidence ou le lieu de naissance de l'époux sans que soit mentionné le quartier). L'aide des employés de la municipalité et particulièrement du responsable de l'état civil a été à ce niveau déterminante. Sa connaissance presque exhaustive des familles de Tozeur et de l'histoire de leurs membres fut d'une grande utilité pour démêler les fils enchevêtrés de certaines existences[4].

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

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

[4]Je tiens à cette occasion à remercier l'ensemble des personnels de la Municipalité de Tozeur.

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

Périodicité

Enfin, je dois m'expliquer sur le choix des années choisies. L'année 1959, trois ans après l'indépendance me semble une bonne base de départ. Les troubles et mouvements liés à l'indépendance se sont tassés et l'on reste dans la période étant immédiatement postérieure à ce moment fondateur. A partir de cette année de référence, j'ai choisi une plage de 20 ans nous conduisant en 1979 qui constitue une année sans événements notoires, nationaux ou locaux, à la différence de 1978 où se produisit de violents affrontements à la suite d'un vaste mouvement de grève orchestré par le syndicat de l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens.
Enfin, 1996 était l'année la plus proche pour laquelle je disposais de données complètes (le dépouillement a eu lieu en 1997).

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

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

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

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

2 - Les bédouins se marient-ils comme des arabes ?

Une question connue

Je ne pense pas utile pour mes développement de revenir dans le détail sur la fameuse question du "mariage arabe" ou de façon plus générale sur ce que Lévi-Strauss appela le "mariage dans un degré rapproché", expression correspondant mieux selon P. Bonte à ce type d'union qui constitue davantage une norme qu'une règle positive d'alliance[5]. Cependant je ne peux complètement faire l'économie d'une mise en perspective théorique des résultats obtenus concernant le mariage chez les bédouins ASA entre les années 1940 et les années 1960, puisqu'elle permettra de mieux considérer les dynamiques sociales à l'œuvre.

De fait la vision statistique que j'ai élaborée ne permet que d'approcher les raisons qui conduisaient et conduisent encore parfois à un mariage entre cousins et qui a suscité dans l'histoire de la discipline anthropologique trois débats résumés par P. Bonte[6], à savoir : le sens du caractère préférentiel attribué à ce type de mariage, l'aspect endogamique de cette pratique appréciée comme un mariage à l'intérieur du lignage et qui contredit ainsi la règle de l'exogamie lignagère et, enfin, l'appréciation de cette union comme un mariage dans un degré rapproché, le mariage dit arabe consistant alors "à épouser le conjoint situé au plus proche degré de consanguinité".

Une idée que Pierre Bourdieu exprima dans un texte célèbre sur la question retiendra tout d'abord notre attention : "Lorsque les informateurs répètent avec beaucoup d'insistance qu'on se marie moins dans la lignée aujourd'hui qu'on ne le faisait autrefois, peut-être sont-ils simplement victimes d'une illusion suscitée par le dépérissement des grandes familles indivises". En effet, "lorsque l'indivision est rompue et que rien ne vient rappeler et entretenir la relation généalogique, la fille du frère du père peut n'être pas plus proche dans l'espace social pratiquement appréhendé que n'importe quelle autre cousine patrilatérale (ou même

---

[5]Pierre Bonte, 1994, "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage "arabe" ? ", in *Epouser au plus proche*, op. cit., 371-398. L'auteur écrit p. 389 : "Le mariage arabe nous est apparu comme une manière de dire, de formuler l'idéal de proximité qui contribue à définir et à orienter une partie des stratégies matrimoniales. Son caractère "préférentiel" relève d'une norme, qui ne peut être qu'indirectement déduite de la seule règle positive que nous ayons identifiée dans ce système de parenté : l'interdiction de l'hypogamie".

[6]*Ibidem*, p. 371

matrilatérale) ; au contraire, une cousine plus éloignée dans l'espace généalogique peut-être l'équivalent pratique d'une bint °amm lorsque les deux cousins font partie d'une même "maison" fortement unie, vivant en indivision sous la conduite d'un ancien"[7].

Dans le Jérid, la diminution des mariages entre membres de la sphère des parents collatéraux n'est pas qu'illusoire mais effectivement constatée au moyen des statistiques que je produis plus bas. Elle accompagne un dépérissement de la grande famille patriarcale, du arch ou de la *lahma*, au plus petit niveau de segmentation.

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

La valorisation de la parenté par les oncles paternels est tributaire d'une idéologie du sang qui considère que seul ce lien constitue la véritable famille (la même chair, *lahma*) tandis que les autres sont classés parmi les proches (*aqârîb*, on dit alors *yuqrubnî* quand la relation généalogique est plus lointaine). Dans une logique patriarcale, cette idéologie correspond aussi à un positionnement politique, celui des hommes rassemblés sous le même nom de l'ancêtre éponyme transmis par les pères et qui constitue le principe symbolique des solidarités dans le groupe. Cependant, il ne semble pas que ce fait explique à lui seul l'existence d'un mariage préférentiel qui d'ailleurs concerne quasiment autant les différentes cousines que la fille du frère du père comme le montre les statistiques recensées par P. Bonte[8]. Certainement les réponses

---

[7] Pierre Bourdieu, 1980, "Les usages sociaux de la parenté", in *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, p. 278 - 279

[8] 1994, op. cit., p. 377

sont-elles à chercher d'une part dans une aire matrimoniale constituée par la sphère familiale élargie et par les champs qu'elle couvre, affectif, moral, patrimonial, de l'honneur et du système vindicatoire. Ceux-ci se conjuguent pour orienter les mariages dans un degré rapproché qui représentent alors la réalisation symbolique et matérielle de cet ordre social.

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

Les questions soulevées par l'existence d'une norme sociale s'exerçant en faveur de ce type d'unions sont nombreuses et complexes. Il ne s'agit pas ici d'y apporter une réponse mais bien de prendre la diminution de ce type de mariages comme l'indicateur d'une relative dissolution de la règle lignagère au profit d'autres modes d'organisation des relations entre les individus.

Dans son texte extrait du Sens pratique, Pierre Bourdieu nous prévient fort justement de tout raisonnement construit à partir de données généalogiques qui sont plus des représentations idéologiques que le reflet d'une réalité dans laquelle maintes considérations politiques et manipulations entrent en jeu[9]. Aussi mes préoccupations sont-elles plus de verser quelques pièces à mes développements que de contribuer à la résolution de ce vaste problème.

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

---

[9] 1980, op. cit., p. 278 - 279

Les résultats

Tableau 7 : Évolution des mariages entre cousins à Tozeur, 1959 - 1996

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

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

(*) - Pour les bédouins ASA, les mariages sont enregistrés entre 1959 et 1962 et célébrés dans les années quarante et cinquante.

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

Tableau 8 - Mariages cumulés entre cousins, Tozeur 1959 - 1996

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

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

Les mariages cumulés sur la période de l'indépendance jusqu'à nos jours montrent que les unions entre cousins sont deux fois moins importantes chez les Jridis que chez les ASA d'une part : 17,4% contre 37,8%. D'autre part, les mariages dits "arabes" avec la cousine parallèle patrilinéaire constituent le pourcentage le plus élevé des unions entre cousins chez les (anciens)-nomades, alors que c'est l'inverse pour les Jridis. Les causes de cette distinction sont principalement à rechercher dans l'importance accordée aux liens du sang réputés être transmis uniquement par les hommes dans le contexte d'une présence sociale encore importante de la famille patriarcale chez les Bédouins. Alors que les Oasiens privilégient dans leurs stratégies

matrimoniales de type endogamique l'alliance au sein d'un groupe patronymique plus large constitutif, avec d'autres, d'une *°achîra*, et qui serait à Tozeur un peu ce que les *°aylât* sont à Tunis. Sophie Ferchiou définit la *°ayla* comme "un groupe de descendance issu d'un ancêtre masculin commun dont le patronyme est transmis en ligne agnatique". Cette définition basique ne permet pas en fait de distinguer la *°ayla* du *arch* rural et/ou bédouin. L'auteur indique un peu plus loin que le terme *°ayla* revêt à Tunis une "connotation valorisante"[11]. C'est cette hiérarchisation volontaire, cette stratégie de distinction qui me semble s'opposer à la représentation fortement égalitaire que se font les Bédouins de leur ordre social, en plus du fait que la *°ayla* a une assise endogamique plus restreinte et fonctionne d'avantage par alliance que le arch bédouin. Le système urbain est ainsi un système hiérarchisé dans lequel quelques grandes familles s'accaparent prestige et domination. A Tozeur, cette distinction procède encore en partie des statuts hérités de l'histoire qui classent les propriétaires et les lignées de khammès même si désormais la richesse économique confère un important prestige social.

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

Les deux enseignements du tableau précédant (T.8, Évolution des mariages entre cousins) sont tout d'abord que chez les habitants du centre-ville, comme chez les anciens nomades la part des mariages consanguins dans les mariages totaux diminue de moitié entre 1959 et 1996. Ensuite, il apparaît que cette part demeure plus élevée chez ces derniers. A l'indépendance, alors que la sédentarisation débute tout juste, les mariages dans un degré rapproché concerne 41% des unions, dont 27% avec *bint al-°amm*. En 1979, date à laquelle de nombreux Rkârka ont regagné la ville, le mariage de type 1 ne concerne que 34% du total, dont

---

[11] 1992, "Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les °aylât de Tunis", in *Hasab wa nassab, Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Edition du CNRS, p. 138.

14% entre *awlâd °amm*. La diminution a surtout concerné ces dernières unions alors que la part des mariages entre autres cousins et issus de germains s'accroît dans le même temps. Peut-être faut-il y voir la première manifestation d'une déstructuration des familles patriarcales due à la sédentarisation que sanctionnent les stratégies matrimoniales en proposant une égalité entre les différentes cousines.

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

Chez les Oasiens, les mêmes évolutions sont perceptibles, même si entre 1959 et 1979, le taux de mariage endogamique demeure stable à 20%. Du point de vue des mariages entre *awlâd °amm*, les taux enregistrés en 1959 et 1979 (10% et 9%) sont sensiblement comparables, la diminution de ce type de mariage intervenant entre 1979 et 1996, année dans laquelle sur 99 mariages seuls 3 unissaient des cousins issus de 2 frères, le taux de mariage endogamique dans la parenté proche étant de 10%. Ce taux rappelle celui enregistrés sur un échantillon de 1341 mariages sur 5 générations dans les grandes familles tunisoises (9,09%)[12].

[12] *Ibidem*, p. 144

3 - Le décloisonnement des quartiers

Tableau 9 : Répartition des mariages non consanguins de type 2, 3 et 4 à Tozeur, 1959-1996

Population/année	1959	1979	1996
Jridi-s			
T2	31	57	26
T3	32	66	60
T4	1	4	3
total	82[13]	127	89
%T2	48%	45%	29%
%T3	50%	52%	67%
%T4	2%	3%	3%
total	100%	100%	100%
Bédouins ASA	pas de valeurs pour		
T2	l'année 1959	15	6
T3		3	0
T4		5[14]	3
total		23	9
%T2		65%	67%
%T3		13%	0%
%T4		22%	33%
total		100%	100%

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

---

[13]La différence avec le nombre de mariages non consanguin (69) repéré dans la statistique sur les mariages endogamique (tableau Évolution des mariages entre cousins) vient du fait que la nature du mariage (endogame ou pas) n'a pas pu être établie pour certains mariages, tandis que les lieux de naissance et de résidence des époux sont indiqués, ce qui permet de les traiter dans le présent tableau. Ceci introduit une légère différence et conduit à majorer un peu les mariages consanguins pour l'année 1959

[14]Valeur supérieure à celle des mariages mixtes jridis car un des 5 mariages a été conclu avec un non Jridi.

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

Du point de vue des Jridis, la tendance est à la diversification dans les procédures de choix du conjoint. De moins en moins issu de la famille et même du quartier, le conjoint, quand il n'est pas un cousin où une cousine ce qui ne concerne de toute façon qu'un mariage sur 10, est en 1996 dans 67% des cas une personne éloignée, n'appartenant pas aux cercles de la parenté et de la résidence. Cette évolution se dessine timidement entre 1959 et 1979 où la part des mariage de type 2 diminue de 48 à 45% et ceux de type 3 s'accroisse en pourcentage de 50 à 52. Déjà en 1959, ces derniers sont majoritaires, ce qui montre, contre toutes attentes, que le décloisonnement des quartiers était à l'époque effectif, même si les observateurs n'ont pu le voir[15]. Car 50% de mariages de type 3, cela signifie que près d'une femme sur deux (car ce taux est construit sans tenir compte des 20 % de mariages endogamiques) qui se marie en 1959 quitte son domicile, sa famille et son quartier pour s'installer ailleurs et rejoindre une nouvelle famille désormais alliée. Cette donnée s'inscrit dans le même mouvement d'affaiblissement du système patriarcale dont la sphère d'influence décroît et de diminution des cas de gestion indivise des biens à l'origine certainement d'une partie du faible nombre de mariages consanguins. Les considérations d'héritage et de maintien du patrimoine dans la famille patriarcale diminuent considérablement du fait notamment de la crise de l'agriculture que connaît le Jérid à l'époque et qui déprécie les propriétés agricoles ainsi que de la diffusion du salariat qui amorce une certaine autonomisation des individus.

En ce qui concerne le monde bédouin, la crise de l'ancien mode d'existence est encore plus vive. Mais le maintien relatif de l'organisation sociale dans la sédentarisation et surtout la

---

[15]Par exemple M. Rouissi qui présente la ville comme une juxtaposition de quartiers indépendants les uns des autres, 1973, op. cit. Plus récemment A. Kassah renouvelle l'idée de la ville (il préfère parler d'un gros bourg rural) organisée autour des quartiers lignagers. En surface cela est exact, mais l'homogénéité de ces quartiers n'existe plus depuis au moins 1959. A Kassah, 1993, "Tozeur et son oasis : Problèmes d'aménagement d'une ville oasienne", in *Les cahiers d'URBAMA*, 8, p. 53

moindre pénétration de la division du travail et de l'individualisation partielle qui l'accompagne explique des taux plus importants de mariages consanguins et de mariages dans le arch. Notons la rareté relative des "mariages mixtes" (7 sur 450), 3 mariages en 1996 (2 unissent des hommes du centre-ville à des femmes Rkârka et 1 est dans le sens contraire, un Rakrûkî épouse une jridiya), 4 en 1979 et un en 1959 (un homme Rakrûkî salarié dans les mines épouse une femme de Tozeur). Ces mariages concernent dans 5 cas sur 8 un homme Jridi et une femme bédouine. Les mariages mixtes sont du côté du centre-ville très rares, *a fortiori* quand il s'agit de donner une femme à un homme réputé inférieur dans la hiérarchie locale. Cela pourra néanmoins advenir quand celui-ci justifie d'une réussite économique ou dispose d'un salaire.

Cette même logique de l'hypogamie féminine est sensible dans les mariages entre habitants du centre-ville. Les unions sont ainsi très rares entre une femme de grande famille (°achîra) et un khammès ou simplement un homme n'appartenant pas à un lignage dit *hurr* réputé descendre en droite ligne de l'ancêtre éponyme, mais à une lignée de *dukhala*, d'entrant, n'appartenant pas à la descendance directe du saint. Il s'agit souvent d'ancien khammès et/ou esclaves noirs (*usfân*) des grandes familles. D'après les habitants, ce type de mariage déséquilibré socialement est encore de nos jours assez rare. Cela n'apparaît pas sur les statistiques - ce serait possible mais demanderait un travail sur les familles de Tozeur bien plus complexe que celui que j'ai effectué, mon but n'étant pas de me lancer dans une étude approfondie des °*achayîr*.

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

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

Les mariages redoublés (deux sœurs épousent deux frères qui sont leurs cousins) dans la même génération existent encore en milieu bédouin parallèlement à des mariages de type

lointain avec un étranger. J'ai séjourné dans une famille de Rkârka qui a connu cette variété dans le choix du conjoint. Parmi les enfants mariés, deux filles ont épousé les deux fils du frère du père et se sont installées avec eux à Nefta où ces derniers sont restaurateurs. Un fils a épousé une habitante du centre-ville (une Jridiya) qu'il a rencontré à l'université. Il exerce des fonctions assez importante localement (politique et administrative). Un autre fils enfin s'est marié avec une voisine dont les parents, originaire d'une autre région, se sont installés à RAS. Ces deux personnes sont installées avec leur famille dans des "villas" jouxtant le houch familial.

L'évolution du choix du conjoint traduit un changement social qui traverse l'ensemble du Sud tunisien à des degré divers. Dans le Jérid, où le monde industriel est apparu depuis un siècle avec les mines de la région de Gafsa, le salariat agricole s'est développé aux côtés de formes plus anciennes d'emploi comme le khammessa, puis beaucoup plus récemment avec l'établissement d'une industrie de service liée au tourisme, la division du travail a remis en cause les anciennes formes de gestion du patrimoine sans totalement les faire disparaître. Elle s'est accompagnée d'un développement des valeurs individualistes se traduisant par l'émergence de la revendication du choix du conjoint. Les stratégies matrimoniales les plus élaborées des parents peuvent s'écrouler quand le fils impose la jeune fille rencontrée à l'université ou tout simplement accostée dans la rue. Beaucoup de mariages en 1996 se sont conclus ainsi, par le hasard d'une rencontre qui se termine heureusement. Les lieux de travail comme les hôtels et les administrations voient se nouer de nombreuses idylles. Cela ne signifie pas pour autant que les entremetteuses soient au chômage. Elles continuent d'exercer mais désormais leur possibilités sont plus larges puisqu'une femme de Hawadif peut épouser un homme de Zebda[16] sans qu'ils soient obligés de s'enfuir. Elles sont une possibilité pour ceux, personnes isolées, veufs, divorcés, qui ne peuvent trouver d'épouse dans les nouveaux "circuits de matrimonialité" s'offrant à eux, lors des études, sur les lieux de travail, où, plus rarement, lors d'une rencontre fortuite, parfois même dans la rue.

Les mariages dans la famille concernent souvent des émigrés qui rentrent prendre femme au pays et auquel on réserve une cousine proche ou lointaine. 4 mariages de ce type on été

[16]Cf. supra, ch. 1

célébrés en 1979, ce qui vu le faible nombre d'émigré à l'époque est important. Ce type de mariage explique une partie du maintien des unions endogamiques.

L'indicateurs du type de mariage montre un décloisonnement indéniable des quartiers du centre-ville et un relatif isolement des populations bédouines. Relatif car en 1996, sur 12 mariages, un quart (3) a été contracté avec une personne Jridi.

Tous partagent un élargissement de la sphère des égaux, dans laquelle se choisissent les époux, qui déborde largement la parenté immédiate, mais pas avec la même intensité. Les Bédouins se marient, en effet, en majorité dans le arch d'origine, tandis que la plupart des alliances au centre concernent des personnes de quartiers différents. Cependant l'élargissement de l'aire de matrimonialité, c'est à dire des milieux considérés comme de statuts comparables ou supérieur, des familles Jridis intègre peu le milieu bédouin (8 mariages sur environ 450 sur les 3 années de référence, 1959, 1979, 1996). Les pratiques matrimoniales qui par ailleurs évoluent dans tous les groupes demeurent déterminées par la forme que prend localement les figures de l'altérité et de l'identité encore travaillées par la dichotomie Jridi-Béddu.

4 - L'évolution de la mobilité résidentielle

Tableau 10 : Indice de mobilité résidentielle des habitants des quartiers centraux de Tozeur (Tozeur centre et quartiers intra-oasiens)

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

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

La mobilité en 1959 est assez forte et plusieurs itinéraires sont décelables : On trouve ceux qui résident à Tozeur et qui, nés en Algérie, se marient cette année là (4) ; l'arrivée des premières familles Ghrib qui occuperont la partie inférieure de RAS et dont les enfant se marient dans la nouvelle résidence de Tozeur (2) ; ceux des mines qui prennent femme à Tozeur (naissance à Tozeur et résidence à Metlaoui)(7), dont la majorité est originaire de Chabbiya (4) ; enfin des émigrés vers d'autre gouvernorats, Sfax, Tunis (2), Kairouan, Nefta, Jendouba, Kasserine (8). Les cas de mobilité d'un quartier vers un autre sont très minoritaires (5 soit 19% des mobilités).

En 1979, les cas de mobilités concernent par ordre d'importance les immigrés à Tozeur qui épousent un habitante de la ville (9 personnes dont 2 sont originaires de familles de Tozeur. Ils sont nés dans une autre ville mais résident à Tozeur au moment du mariage).

S'agissant des mobilités dans la ville, le mouvement qui conduit les habitants du centre vers les quartiers périphériques s'amorce puisque l'on compte 7 cas de ce type. La mobilité entre les autres quartiers est moindre, 4 cas. On compte 6 émigrés revenus se marier dans leur ville, dont 2 habitants de Chabbiya résidant dans des villes minières de la région et un émigré en

France. Parmi eux 4 épousent une cousine. Enfin on compte 2 familles Ghrib originaires du Nefzaoua et installées à Tozeur.

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

On retrouve en 1996 un indice de mobilité comparable à celui de 1959 et même supérieur (34% contre 30%). Mais cette fois-ci les mouvements internes à la cité (12) participent comme en 1979 davantage à alimenter la mobilité à laquelle ils contribuent dans la proportion de plus d'un tiers. Ces mouvements sont presque exclusivement dans le sens centre-ville vers RAS. Par rapport à 1979, on note l'importance des immigrés (18) dont 10 sont issus des villes minières. Une partie de ces immigrés est d'origine Tozeuroise. Dans 5 cas l'installation de ces arrivants se fait à RAS. Dans les autres, elle se fait soit dans le quartier d'origine, soit dans les nouvelles zones (zones touristiques, logement dans l'hôtel pour lequel on travaille, ...). Ceux qui avaient émigré dans les mines rentrent nombreux au Jérid et notamment à Tozeur, à la suite de la crise de l'industrie minière régionale et du développement du tourisme. On préfère souvent, en effet, cette main d'œuvre habituée à des travaux difficiles et peu regardante sur ses conditions de travail que recourir à des Jridis qui ont la réputation d'être moins travailleurs, conscients de leurs droits et absentéistes, notamment au moment de la récolte des dattes.

Le cloisonnement, une illusion d'optique

A l'instar des quartiers "bédouins", plus encore, les quartiers du centre-ville connaissent d'indéniables mouvements et leurs populations s'interpénètrent toujours davantage. Comme je l'avais noté pour les quartiers de sédentarisation de RAS en sondant l'origine "ethnique" des habitants maison par maison[17], il n'y a plus aujourd'hui à Tozeur de quartier entièrement homogène du point de vue de la composition de ses habitants, si ce n'est peut-être Helba.

[17]Cf. supra, ch. 5

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

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

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

Il semble que du point de vue de sa composition ethnique, la ville de Tozeur tendent à se cliver en deux, les Jridis et les anciens nomades. Au sein de ces derniers les divisions sont nombreuses, les règles de la *°arûchiyya* continuant encore à s'imposer avec plus ou moins d'insistance. Chez les Jridis, les divisions sont plus basées sur une appartenance spatiale et économique que sur les lignages, une différentiation existant entre les quartiers centraux et ceux qui sont situés dans la palmeraie. Les grandes familles gardent un certain prestige mais désormais c'est plus le partage d'un espace urbain qui alimente l'identité que l'appartenance à un quartier lignager pour partie en voie de dissolution. L'identité citadine peut désormais exister, pour les Jridis comme pour les Rkârka (entre autres) même si ces derniers doivent davantage la légitimer dans les discours et les pratiques.

16 Les pratiques ritualisées des espaces de la ville

A travers une multiplicité de micro-changements, du vêtement au dessin au héné apposé sur la main des femmes, se joue une partie de l'intégration effective de populations périphériques à la cité. Mais c'est aussi dans l'enjeu de l'occupation de l'espace qu'elle s'inscrit durablement. Les trajets constituent une territorialisation souple (temporaire et soumise à variation) de la ville et de ses repères : ainsi, des trajets collectifs de la procession marqués au sceau de la ritualisation.

Mais l'examen de ces différentes pratiques doit être précédé d'un bref historique de la construction morphologique de la ville afin d'être à même de situer les événements décrits (1), ainsi que de l'examen des Rkârka vus du Bled (2). Puis, les pratiques ritualisées de l'espace seront l'occasion, une nouvelle fois, de se pencher sur les relations sociales et ce qu'elles nous disent des formes d'organisation collective (3).

1- La mise en place des lignages territorialisés, les *°achayir*

Le pays de la civilisation

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

Le noyau le plus ancien de la ville est un village situé dans la palmeraie même appelé, Bled el-Hadhar, le pays de la civilisation, mais aussi celui de l'urbain car la même racine (*hadhara*) couvre un double champ de sens. Ainsi, si dans l'arabe contemporain *tahadhdhour* signifie urbanisation, *hadhâra* construit, avec les trois mêmes radicales, désigne la civilisation. Cette homologie n'est pas due au hasard. Elle s'inscrit dans une conception profonde de la

civilisation arabe qui associe la civilisation à la cité et à la sédentarité, faisant suite à l'abandon du mode de vie nomade. De même, le terme de *°umrân* se rapporte à un champ sémantique qui couvre la civilisation mais aussi le bâti *(°imâra)*. Le verbe *°ammar, ya°ammar*, occuper un endroit, le peupler rencontré à plusieurs reprise est construit sur la même racine et prend dans ce contexte une dimension particulière. Occuper un espace, l'habiter c'est donc y laisser des traces.

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

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

Les quartiers historiques du Nord de l'Oued

Ces deux quartiers furent longtemps en concurrence et polarisèrent les diverses rivalités locales par le phénomène des çoffs. Les Hawadif (contraction de Awlâd al-Hâdif) sont arrivés au XIVème siècle et jusqu'au XIXème, ils sont restés le groupe dominant, fournissant à l'oasis la grande majorité de ces cheikhs.

Les Chabbiya sont souvent présentés comme un village indépendant de l'ensemble qui forme Tozeur (appelé à l'époque Fatnassa du nom du pays d'origine d'une partie des Hawadif

en Algérie). Fondateurs d'une république pastorale à Kairouan au XVIème siècle dont ils sont chassés, ils se fixent au début du XVIIIème à Tozeur, d'abord pour l'hivernage puis de façon permanente au milieu du XIXème, après deux siècles de nomadisme entre l'Algérie orientale et la Tunisie.

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

Au XIXème sont arrivés des Awlâd Abîd qui se sont sédentarisés derrière la *qubba* de Sîdî Abîd Lakhdar, dans ce que l'on appelle aujourd'hui *zenga Awlâd Abîd*, l'impasse des Awlâd Abîd. Ils ont ensuite formés le quartier de Gueitna qu'ils occupent avec un autre groupe d'anciens bédouins, les Awlâd Bou Yahya avec lesquels ils partagèrent longtemps une spécialisation dans les métiers de l'élevage et de la boucherie.

C'est ainsi que l'on aboutit au système des lignages territorialisés, les *°achayîr*. La ville organisée en lignages se caractérise par une situation éclatée avec la rivalité entre les deux quartiers disposant du cheikha (Zebda et Hawadif), des villages quasi-autonomes, des communautés lignagères revendiquant pureté des origines et nobles ascendances. Chacun de ces groupements se composent classiquement des dominants, les lignages *hurr* et des *dukhâla*, les entrants, les lignées de khammès (métayers) en situation de quasi esclavagisme.

Les liens de parenté relèvent en grande partie de la fiction idéologique, la vicinalité prenant souvent le pas de la parenté dans ces contextes de densité humaine, néanmoins les effets sur la structuration de l'espace sont bien réels.

Réalité des *°achayîr*

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

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

Une fois fixée, ces groupes forment des *°achayîr*, des groupes territoriaux de parenté qui ont en commun de procéder à une péjoration de l'autochtonie et de reconduire dans la représentation d'eux-mêmes le modèle "khaldunien" de la vie nomade originelle remplacée par la sédentarité synonyme de civilisation (de paresse et d'avilissement des mœurs dirait aussi l'historien à propos du mauvais côté de la vie dans la ville).

L'enjeu identitaire est de ne pas faire partie des envahis, des Berbères originels mais de s'assigner une place noble en revendiquant une ascendance arabe, donc faisant partie des envahisseurs. A Tozeur et dans les centres de sédentarité, cet enjeu se double de la nécessité contradictoire d'être le plus ancien dans la place. C'est sur cette base que le dernier arch important sédentarisé, celui des Rârka fait l'objet d'une certaine ségrégation. Pour certains à Tozeur, ils ne sont pas encore "citadinisés", *ma zâlû ma tmaddnû*.[18].

---

[18]Ce verbe de cinquième forme qui contient, comme les verbes de ce type, une dimension réflexive (se faire à soi-même), est construit à partir de la racine m-d-n, qui donne le terme madîna, la ville. "Se faire à la ville", c'est à dire se citadiniser.

Comme Jacques Berque le soulignait naguère à propos des nomades, "s'imposant aux sédentaires en tant que turbulence et que rapine, ils s'intègrent à eux en tant que problème social[19]".

2 - Les Rkârka vus du Bled[20]

L'invasion

Le rappel de quelques chiffres fait prendre rapidement toute la mesure de la croissance démographique de la commune de Tozeur. En 1975, il y avait dans la délégation de Tozeur 19574 habitants, en 1984, 26832 et en 1994, 35609 dont 28979 à l'intérieur du périmètre communal.

Ras adh-Dhra° en 1975 est considéré comme un secteur rural n'appartenant pas à la commune. Ce secteur compte alors 610 habitants permanents.

En 1994, les trois secteurs de *Ras adh-Dhra°*, *hay al-Nahdha* et *hay al-Matar* regroupent 15226 habitants dont environ 6000 Rkârka. Les secteurs du centre en comptent : Hawadif, 3284, Masghouna, 2004, Zebda, 1270, Habayla, 1808, Gueitna, 2686, el-Hadhar, 5805, Chabbiya, 3526, soit 20383 âmes dont entre 1000 et 1500 Awlâd Sîdî Abîd installés depuis le XIXème siècle parmi lesquels figure l'actuel président de la municipalité.

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

C'est ainsi bien en terme d'invasion (*zahf*)[21] que les plus réticents à l'installation massive des Rkârka à Tozeur désignent leur arrivée dans la ville. Les envahisseurs, ce sont les

---

[19] 1978 (b), op. cit., p. 42

[20] Cette formulation fait référence au passage de l'ouvrage "*Chebika*" intitulé "Chebika, vue des tentes de la steppe", op. cit., p. 169

[21] Le terme a une connotation militaire et désigne précisément la progression d'une troupe au combat. Par extension, il signifie pour le locuteur "invasion".

nuzûh, ceux qui descendent des montagnes s'agglomérer dans les villes. Le terme est très citadin, il est utilisé par exemple à Tunis, et prend dans ce contexte un sens péjoratif. Mais c'est dans toute la République (et ailleurs) que l'immigration vers la ville de populations issues des campagnes suscite le mépris teinté d'inquiétude des urbains.

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

On constate parfois, non sans une certaine inquiétude, la présence de plus en plus perceptible des Rkârka ainsi que de membres récemment sédentarisés d'autre arch Awlâd Abîd autour de la porte (bab) al-Hawa qui sépare le quartier de Gueitna et au-delà RAS du centre-ville actuel. De fait plusieurs tailleurs et commerçants Rkârka s'y sont installés depuis quelques années et on y trouve un café presque uniquement fréquenté par des membres de la qabila[22].

Mais on insiste plus du côté du Bled sur les anciennes habitudes de vie qui font l'objet de railleries plus précises que sur ces reconversions réussies. Les Rkârka sont parfois surnommés (jamais devant eux mais dans une société jéridienne et par les plus virulents à leur égard) *Benî za°* , les fils de *za°*, du nom de l'onomatopée employée pour faire avancer le dromadaire, ou encore, *Benî rak* qui constitue un diminuitif péjoratif de Rkârka. L'élevage des chameaux est d'ailleurs le registre sur lequel se focalise les stigmatisations. *Awlâd as-sarîh*, les fils du berger, en constitue une des manifestations. C'est une façon de déconsidérer l'origine des Rkârka en ne nommant pas l'ancêtre Rakrouk. Plus encore, ce surnom véhicule la sombre origine du groupe telle que certains encore se plaisent à la concevoir.

En effet, les Rkârka seraient selon cette version malveillante, les descendants d'un enfant né du viol d'une jeune femme par un berger. Le nom de Rakrouk aurait été donné au fils

---

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

par homonymie avec le verbe conjugué *Rakaket*, censé signifier dans "la langue du désert", elle a accouché. Cette histoire m'a été racontée avec maintes précautions oratoires destinées à appeler mon attention sur le fait qu'il ne fallait absolument pas que je divulgue ces informations aux Rkârka car cela pourrait déclencher de furieux règlements de compte. On m'enjoignais de reconsidérer le sujet de mon travail et de me pencher sur les "vrais habitants de Tozeur", m'incitant à m'appuyer sur le célèbre ouvrage d'al-Adouânî (Kitâb al-Adouânî, traduit par Louis-Charles Féraud[23]) dans lequel le geste de l'ancêtre des Hawadif, al Hâdîf est conté[24].

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

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

Les événements de 1978 par ailleurs demeurent ancrés dans les esprits de ceux qui les ont vécus. Lors du mouvement de grève déclenchés par le syndicat UGTT, des membres des Rkârka ont aidé les quelques policiers présents à Tozeur à contenir les manifestants. Le jour des

---

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

[24]A. Hénia a utilisé ce matériau : 1993, "Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVIè, milieu XIXè)", in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi,* Publication de la faculté des lettres de la Manouba, 125-148

émeutes, de nombreux habitants du Jérid affluèrent à Tozeur. Des voitures furent brûlées, la baladiya saccagée et son secrétaire général frappé à la tête. Ils n'y avaient à Tozeur que 6 policiers et le président de la cellule du parti à être armé. Le délégué (*mu°atamad*) a alors fait appel au cheikh des Rkârka pour qu'il réunisse des hommes afin d'aider la police jusqu'à l'arrivée de l'armée. 70 à 80 membres du groupe sont ainsi intervenus dans les affrontements munis de leurs bâtons. Après avoir débuté à 10 heures le matin, les manifestations se sont terminées vers 14 heures lorsque les militaires sont arrivés.

Cet événement cristallise toute l'opposition entre les Jridis et les Bédouins. Il est la clef permettant de comprendre la force des ressentiments réciproques. Cependant il n'est jamais mentionné et c'est en discutant avec le chef de la cellule du parti de l'époque que j'ai entendu, assez tardivement ce récit que tous les gens, de plus de 20 ans tout au moins, connaissent à Tozeur.

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

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

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

Cette stigmatisation collective trouve des prolongements dans l'apparence même des Rkârka qui les distinguent des oasiens. Les femmes qui n'ont pas adopté le voile noir des Jridiya portent la *malya* bédouine tenue par des fibules généralement en argent. Les hommes arborent souvent le long turban bédouin (*lahfa*) qui se différencie de son équivalent oasien, plus court, moins épais et porté seulement le printemps et l'été. Cette remarque anodine soulève un élément distinctif important. Les populations bédouines sont, en effet, dans le système de représentations des différences, les hommes de la lumière. Ils doivent au moyen de ce turban se protéger du soleil, il symbolise en quelque sort leur condition d'homme vivant en plein air, soumis aux rudes conditions climatiques. Les oasiens, eux, sont des hommes de l'ombre, celle de la palmeraie ou de leurs maisons à l'architecture complexe[25]. La prononciation et quelques éléments du langage contribuent également à spécifier les populations bédouines, bien que les deux dialectes, bédouin et oasien évoluent très rapidement tous les deux et que les sédentarisés adoptent nombre d'habitudes linguistiques jridis comme le fait d'apposer la consonne *°ayn* avant un verbe alors que l'usage bédouin privilégie le "*ta*" emphatique dans cet emploi. Les tatouages enfin qu'arborent encore de nombreux hommes et femmes et surtout les scarifications que les hommes de plus de quinze ans portent au front identifient également ces populations. Ces dernières ne sont plus pratiquées et les jeunes enfants ont échappé à cette saignée obtenue en incisant à la lame de rasoir de petits traits verticaux et parallèles sur le front. La fonction de cette pratique serait thérapeutique, il s'agirait de guérir ainsi les états maladifs, fiévreux et les migraines.

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

---

[25]Cette opposition ombre et lumière renvoie par ailleurs à la division sexuel du travail chez les bédouins, cf. ch. 6. Le mépris que vouent (vouaient) les Bédouins pour les Oasiens ne prend pas à ma connaissance appui sur le sophisme : femme = ombre, Oasien = ombre donc Oasien = femme.

3 - Pratiques ritualisées des espaces

Qui a peur du rite ?

En me référant à un texte de Christian Bromberger[26], je veux ici préciser ce que j'entends par l'expression "pratiques ritualisées". Ce dont il est question ne s'inscrit pas, je l'espère, dans le mouvement de "panritualisme" débridé que décèle l'ethnologue chez certains de ses pairs qui par le recours abusif à cette categorie auraient trouvé "un moyen de réenchanter le monde à peu de frais", ou de conférer de "l'épaisseur intellectuelle (...) à des objets bas de gamme"[27] qui ne nécessitent d'ailleurs pas pareil traitement. Il s'agit de pratiques processionnelles qui accompagnent ces moments forts de l'existence collective que sont le mariage, la circoncision et le pèlerinage à un saint. Il me semble que ces pratiques constituent la dimension spatiale, déambulatoire, de ces rites majeurs de l'islam. Elles sont ritualisés mais d'une façon particulière. En effet, certes en rupture avec le quotidien, la répétition ne s'appliquent pas dans ce cas à la reconduite permanente d'un lieu et d'un temps ("un cadre spatio-temporel spécifique") mais, dans des lieux différents, à la répétition d'un mouvement organisé, codifié et symboliquement très dense. C'est pourquoi je les considère comme des pratiques ritualisées des espaces car ce qui les fonde tient dans un rapport particulier à l'espace et au temps par l'intermédiaire d'une durée qui confère à la pratique son assise matérielle.

Elles s'inscrivent dans une figure culturelle de la religion musulmane qui accorde une place centrale au mouvement et à la circonvolution dont rend compte le verbe, *tâfa*, *yatûfu* employé pour désigner le déplacement des pèlerins tournant autour de la Kaaba à la Mecque). Cercles autour du tombeau et sur soi-même (dhikr), processions, trajets ritualisés, toutes ces formes de la dévotion participent à modeler la spatialité du champ religieux en terre musulmane.

---

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

[27] *Ibidem*, p. 313-314

Le tazwîr

Le *tazwîr* est autant un trajet collectif marqué au sceau de la ritualisation qu'une pratique s'intégrant dans la nébuleuse du culte des saints. Peu avant la circoncision, les jeunes enfants sont "promenés" en ville et font étapes dans les tombeaux de 2 ou 3 saints locaux d'importance pour se recommander de leur baraka. *Tazwîr* est le nom d'action (*maçdhar*) de la deuxième forme du verbe *zâra* qui signifie visiter, une personne où un saint (*ziyâra*). La deuxième forme peut être factitive, c'est le cas dans l'emploi de *tazwîr* que l'on peut donc traduire littéralement par "faire visiter".

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

Le *tazwîr* est une pratique répandue dans le monde arabe qui n'avait cependant pas cours dans les douars et qui s'est imposée avec la sédentarisation. On trouve dans l'article *Khitân*, circoncision, de l'Encyclopédie de l'islam la description de cette cérémonie à La Mecque au début du siècle : "Le jour qui précède celui où le rite est accompli, le garçon, vêtu de lourds et somptueux habits, est promené à cheval à travers les rues (...) ; il est précédé d'hommes munis de tambours et de duffs qui accompagnent les dhikrs chantés par d'autres" ; plus loin, il est indiqué qu'en Egypte, "avant l'opération, l'enfant est promené en grand apparat à travers les rues"[28].

Dans les campements, cette pratique n'avait pas lieu d'être puisque il n'existait ni lieu, ni public pouvant accueillir cette promenade démontrant à tous l'entrée de l'enfant dans la communauté des croyants puisque c'est là, manifestement, une de ses fonctions majeures.

---

[28] A.J. Wensinck, 1979, "Khitân", in *Encyclopédie de l'islam*, Tome V, E.J. Drill, Maisonneuve et Larose, 20-23

Dans le Jérid contemporain, le *tazwîr* s'effectue en voiture, les enfants vêtus des plus beaux costumes "traditionnels", un petit orchestre et le désormais inévitable cameraman étant juchés sur les plateaux d'Isuzus ou de Peugeot 404.

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

Fig.31 - Planche photographique : Fête de circoncision de trois frères revêtus des habits de cérémonie (Rkârka de Nefta, 1996)

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

Cette appropriation des espaces, mais aussi des saints de la région (Sîdî Bou Ali est, avec Sîdî Bou Halâl considéré comme le saint patron du Jérid) s'accompagne d'adoption dans le rituel de la circoncision de coutumes extérieures au monde nomade. C'est le cas des dessins au henné apposés sur les mains des enfants, mais aussi des futures mariées, qui acquièrent au contact des Jéridiens une complexité et une précision plus grande que ceux que l'on effectuait

au désert. De même, le jet d'une poterie de terre remplie d'eau[29] ou de terre après la circoncision de chaque enfant est une importation d'une habitude par ailleurs très répandue. De fait dans les campements le *khitân* ne prenait pas un aspect aussi festif. Il se résumait alors aux ciseaux, au couscous, à la viande et aux vêtements. Il est d'usage de nos jours d'offrir une soirée dansante dans laquelle cependant seuls les proches pourront danser, quelques instants ayant été dévolus au défoulement des jeunes du quartier qui seront ensuite priés d'évacuer le lieu de la fête pour laisser la place aux familles proches et alliées.

Il semble bien que ce soit au contact de la ville que le trajet accompli ait pris matériellement et symboliquement cette importance dans le *tazwîr*. En effet, cette pratique prend chez les Ghrib d'al-Fawar un caractère beaucoup plus intimiste. Le père saisit l'enfant dans ses bras et, suivi par une petite troupe de jeunes, va jusqu'au tombeau d'un saint où il dépose un peu de *zummita* [30] sur la tombe et sur la tête et le pénis du fils[31].

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

Le *mahfl*

Mahfl est le nom d'action du verbe *hafala*, qui signifie se rassembler, se réunir, affluer. Il désigne la procession qui conduit le futur époux jusqu'au domicile de la mariée qu'il doit ramener dans sa propre demeure familiale. De nos jours, la mariée ne prend plus place sur le dos du dromadaire[32], dans la *jahfa*, le palanquin. Mais ce dernier continue à faire le trajet désormais vide de son précieux chargement.

---

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

[30]Préparation culinaire faite à base d'orge, d'épices, d'olives et de sucre.

[31]G. Claus, 1982, op. cit., p. 142

[32]Dans les *mahfl* organisés par les Jridis, le dromadaire est la plupart du temps loué à un Rakrûkî.

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

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

Ainsi, lors d'un *mahfl* qui s'est déroulé à *Ras adh-Dhra°*, le circuit a emprunté les contours de "Derrière le cimetière", sans s'enfoncer dans les lotissements bordant la steppe. Un premier allongement du parcours a été obtenu, mais une deuxième tentative échouera devant la détermination des musiciens.

La pratique du *mahfl* dont les fondements matériels n'existent plus a pris, au sein d'une richesse symbolique plus vaste[33], une sens nouveau dans le cadre de la sédentarisation,

---

[33]Pour ne citer qu'un exemple, le fait de jeter du sel sur la route lors de la procession.

consciemment où non. Elle constitue tout à la fois une pratique d'intégration aux espaces urbains proches et de requalification de ces espaces le temps d'un événement communautaire.

Les *ziyâra*-s

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

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

Cette *ziyara* "urbaine" dépasse certes la thématique des appropriations des espaces sédentaires puisqu'elle englobe l'ensemble des habitants dans une manifestation qui de nos jours oscille entre le pèlerinage et le défilé de carnaval, puisque c'est ainsi que de nombreux habitants la considèrent désormais. Cependant on comprend les enjeux d'une participation à un

tel défilé pour les quelques Bédouins qui ainsi s'insèrent dans une importante pratique culturelle locale, sans compter le *jaw* qu'ils y trouvent.

Fig.32 - Planche photographique : Procession de Sîdî Bou Ali à Nefta, printemps 1997, (clichés F. Abachi)
De l'extérieur :

De l'intérieur :

Sîdî Bou Halal, quant à lui, jouit d'une réputation sulfureuse. La visite du saint attire en effet quelques activités frauduleuses comme la prostitution qui y prend une intensité nulle part égalée dans la région, les jeux d'argent, le trafic et l'absorption de boissons alcoolisées, vin et *lagmi* essentiellement[34]. Un grand marché prend place sous la montagne abritant son tombeau sur lequel dans la journée jusqu'à 5000 personnes peuvent se presser. Il semble, mais cela ressort d'observations succinctes (et difficiles) que les Bédouins soit plus nombreux à Sîdî Bou Halal qu'à Nefta et qu'ils soient surtout originaires des villages. Beaucoup de Rkârka viennent ainsi de Chekmou et les habitants des villages de sédentarisation situés sous le tombeau du saint participent également à sa visite.

Celle-ci prend également une forme processionnelle. Les pèlerins gravissent une première colline pour se rendre à un tombeau de moindre importance, puis ils s'enfoncent légèrement dans une gorge située entre les deux tombeaux pour rejoindre une source, avant de se rendre au *maqbar* de Sîdî Bou Halal[35].

La vocation rurale de Sîdî Bou Halal apparaît nettement et distingue ce pèlerinage de celui, plus policé, de Nefta. Les Bédouins villageois, ceux qui vivent encore dans la steppe et qui n'ont pas intégré les cités jéridiennes seraient plus représentés dans la première manifestation alors que beaucoup de Rkârka à Tozeur tiennent le discours un peu moralisateur des Jridis à l'égard de la *ziyara* de Sîdî Bou Halal.

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

---

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

[35]Le trajet entre la source et le tombeau du saint peut-être effectué dans le sens inverse.

Ces dernières, à l'instar de toutes les pratiques collectives, se prêtent à différentes lectures selon l'échelle à partir de laquelle elles sont appréhendées. Transcendant les groupes, elles sont pratiques religieuses s'insérant dans le culte des saints par exemple (pour les ziyaras). Vues des groupes lignagers bédouins, elles se présentent comme des formes communautaires d'appropriation de l'espace, donc comme une territorialisation de ces groupes dans la ville. Vues des individus, les mobiles de participation à ces manifestations sont divers. Ce fait n'est pas nouveau, les pratiques ritualisées n'accueillant qu'à de très rares moments une unanimité des faits et des pensées (les effets cathartiques). Ce qui me semble plus caractéristique du contemporain, ce sont les proportions prises par cette diversification des modes de participations qui intègrent davantage de personnes vivant ces pratiques tout en les mettant à distance[36], les considérant comme "folkloriques", mais un folklore interne au groupe lui-même, contenu dans ses frontières et jouant très clairement un rôle de marqueur identitaire. Cet aspect de représentation collective s'associe à la quête du *jaw* dont drague et spectacle sont constitutifs. Cette quête témoigne des processus d'individuation à l'œuvre, comme de la diversité plus grande des sens accordés par les acteurs à la pratique.

[36]Et en ce mettant eux-mêmes à distance, en ce tenant à l'écart, simple spectateur de la procession par exemple.

17 - Vivre la ville

Vivre la ville, tout d'abord, c'est être inclus dans les réseaux de sociabilité qu'elle suscite et accueille. Les nouvelles sociabilités proposent des relations sociales, plus où moins lâches, qui échappent en partie ou totalement aux ordonnancements de la parenté et du voisinage (1).

Les trajets individuels témoignent du côté bédouin d'une appropriation des espaces sédentaires. Mais tous, du trajet fonctionnel qui, par le chemin le plus court, mène au lycée, au souk, au cinéma ou encore au café, aux trajets ludiques, aux promenades balisées par des bribes de musique échappées dans l'espace public, s'approprient l'espace par leurs déplacements. La *tahwîsa* (la balade), phénomène individuel transcendant les groupes dessine, en effet, d'autres clivages. Ce que beaucoup recherchent, plus où moins consciemment, c'est un peu d'ambiance, ce *jaw* qui casse un temps la routine ensoleillée de la cité. La façon dont il se manifeste, dont on il est ressenti où pas, est fortement lié à l'effet de densité de la ville (2).

1 - Des nouvelles sociabilités

Les rmîla

La sociabilité des *rmîla* bien que liée aux nouveaux espaces urbanisés ne peut être considérée comme nouvelle dans la mesure où elle reconduit le réseau des connaissances du voisinage/parenté. Cependant, je la mentionne car les conversations qui s'y déroulent sont un facteur important d'intégration à la vie de la cité.

Les *rmîla* sont l'équivalent bédouin des *ga°ada*-s oasiennes dans la palmeraie. Ces lieux de sociabilité aménagés devant les houch à RAS recueillent toutes sortes de récits, légendaires ou plus prosaïques sur la ville et la région.

L'intégration à la cité se fait également par la réappropriation de son histoire mythique. Que ce soit le récit qui attribue à un des fils de Noé la fondation de Nefta ou encore la légende du roi Taqius et des dormants que l'on situe près du village de Dghroumes (à l'extrémité orientale du Jérid), c'est une part des mythes locaux que l'on partage et qui circule dans ces "parleries" essentiellement bédouines. Cette participation à l'histoire des lieux, dont les plus anciens évoquent des bribes plus ou moins longues, est une forme d'intégration à l'espace régional. Elle coexiste avec la référence temporelle de la lignée du groupe et avec ses propres récits[37].

Mais ce genre de récit n'alimente pas, loin s'en faut, l'ensemble des discussions. Plus prosaïquement la circulation de rumeurs, de faits divers, les échanges d'informations font de certaines de ces parleries des lieux stratégiques qui rivalisent en densité d'informations avec les cafés et les espaces de sociabilités des jardins de palmeraie les plus fréquentés. Ce registre du quotidien partagé constitue une importante force intégrative car il mêle les uns et les autres dans les tribulations de la petite histoire. Il met à l'épreuve la connaissance que chacun a des personnages et de leurs trajectoires, des lieux et de leur destin. Peut-être est-ce dans cette connaissance, à la frontière du discursif et du tacite, tant elle est inscrite en nous et se déploie

[37]Ceux-ci sont spécifiques aux Awlâd Abîd, voire à certaine fractions comme la légende de Rakrouk par exemple, cf supra, chap. 2

presque indépendamment de la conscience, que se forge la plus grande partie du sentiment d'appartenance à la ville.

Il m'est arrivé à plusieurs reprises d'entendre une anecdote dans un jardin de la palmeraie de Tozeur, puis d'en relever une version en différé peu après dans une *rmîla* de RAS que je fréquentais assidûment. Telle l'histoire de ce notable local dont la *jebba* (jelaba) se prit dans la courroie du moteur de son puits et qui, blessé, fut hospitalisé à Gabès ; anecdote qui attira ce commentaire définitif : "*na°an bou az-zay at-taqlîdî*", que soit maudit le costume traditionnel !

Bien des affaires se dénouent dans l'apparente indolence du tas de sable au crépuscule. Le omda a-t-il une recommandation importante à faire au président de la cellule du parti, il le trouvera accroupi avec quelques autres devant un houch, les mots s'échangeant de loin en loin où avec plus de volubilité si le sujet le nécessite.

Voilà de même un des lieux où s'élaborent, non pas telle une dissertation, de façon raisonnée et argumentée, mais dans l'hésitation des paroles, les discours de légitimation de l'appartenance à la ville, discours bâtis autour de l'affirmation de la présence des Awlâd Sîdî Abîd au Jérid depuis des siècles (de 5 à 9 selon les personnes autorisées). Mais l'un des principaux arguments avancés dans le registre de l'accession à l'identité citadine est celui du rattachement aux lignages Awlâd Sîdî Abîd sédentarisés de longue date à Tozeur (principalement des Awlâd Tâleb et aucun Rkârka à ma connaissance) et dont témoigne la présence massive du tombeau de Sîdî Abîd al-Akhdhar auquel une importante mosquée fut adjointe.

Si l'on se rappelle que les Rkârka selon certains Jridis ne peuvent être assimilés aux ASA de Tozeur[38], on conçoit alors les enjeux de se rattachement, qui du point de vue de la logique administrative ne fait guère de doute puisque les deux groupes font également partis du Conseil de Gestion des terres collectives. C'est pour cela aussi qu'avec astuce, on ne nie pas du côté du centre cette intégration dans la nébuleuse Awlâd Abîd, mais on prétend qu'elle est usurpée, les Rkârka ne seraient pas descendants du saint éponyme. Ces derniers, quand ils manient la légitimation collective, affirme bien sûr le contraire, par des discours étayés de toutes

[38]Cf. supra, ch. 16

les sources possibles, y compris le recours à d'anciens articles d'ethnologie[39] et par des actes, puisqu'ils sont nombreux à fréquenter la mosquée d'Al-Akhdhar et à le visiter (ziyara) au mois d'août.

Ce type de sociabilité de la *rmîla* est connue dans tout le Sud tunisien et dans une bonne partie du Sahara, je l'ai ainsi observé dans la région algérienne de Oued Souf. Une petite dune de sable dans le village est souvent le lieu de réunion des habitants des maisons environnantes. On voit devant certains commerces, aux abords d'une mosquée, comme à al-Fawar par exemple, quelques hommes regroupés, assis ou à demi allongés sur le sable.

Cependant à Tozeur la situation est différente. La sociabilité, mais aussi la gestuelle associée à cette habitude (la position des corps) existe surtout dans les quartiers bédouins, et notamment Rkârka et je ne l'ai pas observée au centre-ville où d'autres espaces relaient les réunions masculines, les jardins et les cafés notamment. Les Bédouins se plient à cette règle quand ils vont en ville, se regroupant dans un café où ils ont leurs habitudes. Certes, on les voit parfois, le matin par petit groupe de 2 où 3, rarement plus, conversant à propos de quelque affaire, éventuellement assis à l'ombre des arcades qui font face au marché. Mais, précisément, à l'inverse de la parlerie, un but précis est la cause de ces regroupements qui n'excèdent pas la durée nécessaire au règlement d'une affaire.

Ainsi, cette sociabilité qui n'est pas spécifiquement bédouine mais plutôt de type rurale (rappelons-nous les *ga°ada* devant le hanout de l'épicier dans la poussière de Chbika dont nous parlait Jean Duvignaud), n'existe quasiment plus à Tozeur que dans les quartiers d'anciens nomades. Le centre-ville ne se prête plus guère à ce genre de comportements, à l'instar de l'actuel mouvement général, les produits de la société industrielle, mais aussi sa puissance normative, y ont déjà relevé les corps du ras du sol à une position assise nécessitant chaises et tables ou, au minimum, une brique en guise de tabouret.

---

[39]Comme celui de Murati déjà mentionné.

Les confréries

On s'étonnera probablement du sort réservé à ce qui fut une des caractéristiques du Jérid, à savoir la concentration des confréries (*tarîqa*) sur son sol. Sans remettre en cause ce phénomène dans l'histoire, force est de constater qu'il n'a pas conservé de nos jours son importance bien qu'il n'ait pas totalement disparu et conserve même un certaine dimension dans quelques régions (comme à Dghoumes et Redeyef, par exemple). Cela ne signifie d'ailleurs pas qu'il n'y ait plus grand chose à dire sur ce sujet, notamment sur tout ce qui concerne la mise en patrimoine d'un "folklore confrérique" récupéré dans des spectacles destinés à des publics urbains et étrangers[40]. Mais je préfère laisser à d'autres le soin d'une étude détaillée du phénomène pour en retenir les aspects de socialisation qui m'intéressent plus particulièrement.

La confrérie la plus importante en activité à Tozeur est nommée *al-Isma°ilîyya*, du nom de celui qui en diffusa les enseignements dans tout le Sud-Ouest tunisien, Cheikh Isma°il, entre le début des années soixante et 1994, date de sa mort[41]. L'*Isma°ilîyya* s'est propagée notamment dans les régions minières dans lesquelles s'exerça le zèle prosélyte du fondateur qui tenta de ramener à Dieu les ouvriers, joueurs de carte et buveurs de vin. C'est ainsi que la confrérie a acquis une certaine audience chez les Awlâd Abîd à Redeyef, Metlaoui ou encore Mdhila, audience qui s'est élargie aux Rkârka. Le lieu des *hadhra* est une zawiya du centre de Tozeur, dans le quartier d'al-Hawadif. Si du vivant du Cheikh les Rkârka sédentarisés à Tozeur étaient peu nombreux à fréquenter la confrérie, après sa mort, de nombreux candidats se portent à sa succession dont un muqqadem de Redeyef, Belgassem. En s'appuyant sur les Rkârka de Helba avec il fonde dans ce quartier une zawîya, il tente d'être intronisé Cheikh de la confrérie toute entière, ce qui est inacceptable pour les habitants du centre-ville dont aucun n'a accepté de fréquenter la zawîya de Helba. Ce que tente de faire ce personnage, c'est de parvenir, par le moyen de la confrérie à élargir son audience au-delà de Redeyef, à toute la région. Les dividendes de la branche qu'il fonde ainsi à Helba lui reviendrait en effet, sous la forme d'un

---

[40]Le succès d'un spectacle comme "Al-Hadhra", mettant en scène une cérémonie soufie de manière spectaculaire, en témoigne ; de même que l'utilisation des *tariqa*-s locales lors de défilés commémoratifs ou de festivals.

[41]Cela ne signifie pas qu'il est l'auteur de ces enseignements, il est le divulgateur locale d'une des grandes voies soufies. Ce que fut avant lui, le cheikh des Awlâd Abîd de Tozeur à la fin du XIXème siècle. Ce dernier, selon le contrôle civil, se servait de cette charge plus pour asseoir sa politique personnelle et s'enrichir que pour chercher le chemin menant à Dieu ("Etude sur le Djérid tunisien", op. cit., p. 74)

enrichissement personnel par les dons à la zawîya dont il est le gestionnaire, ainsi que par les facilités que cette position lui procure auprès des autorités civiles de l'Etat qui pensent, par son intermédiaire, contrôler les ASA, et s'assurer de la fidélité de leurs votes. Ainsi on parle aujourd'hui à propos de cette branche de "*Belgassemiyya*" comme l'on parlait autrefois de "*Isma°îliyya*".

Ce phénomène de segmentation de la confrérie est général à l'ensemble du Maghreb, mais il est remarquable que ce soit en milieu bédouin qu'il connaisse présentement cette intensité. A Dghoumes par exemple, une nouvelle branche est en train de naître sous la conduite d'un instituteur de l'école. Il semble bien, contrairement à leur vocation historique de vecteur de sociabilité extra-lignagère, que celles-ci reproduisent dans le Sud tunisien contemporain des divisions communautaires, entre Bédouins et Oasiens et entre les différents arouch (ASA, Awlâd Yahya de Dghroumes). Elles n'échappent donc pas à la logique de la *°arouchîyya*, même si des exceptions existent, comme c'est le cas à Tozeur où l'*Isma°ilîyya* accueille quelques membres Rkârka de RAS n'ayant pas rejoint, avec ceux de Helba, la *Belgassemiyya*. Le paradoxe n'est peut-être qu'apparent. L'instrumentalisation de la confrérie se fait certes dans le langage de la différentiation "ethnique" mais pour servir des dessins intégrateurs puisque les Rkârka de Helba espèrent rallier les membres des quartiers centraux à leur branche. Cela aurait pour effet d'instituer des relations égalitaires entre les membres des différents groupes résidents de Tozeur.

Cette situation n'est pas nouvelle puisque l'on nous explique que, à la fin du XIXème siècle, Si Mohamed el Mimoun, le Cheikh de la zawîya "al-Abeïdîa" (située au tombeau de Sîdî Abîd al-Akhdhar qui aurait été édifié par le père du Cheikh au début du siècle) qui appartient à la confrérie Tijaniya, ne serait Tijani que de nom. Le responsable de l'ensemble de la confrérie n'écrit plus à El-Mimoun et il ne lui a même pas rendu visite lors d'un passage à Tozeur en 1887. Il semble bien que le Cheikh Abîdî s'appuie sur cette institution pour élargir son audience personnelle, tout autant que son patrimoine qui se confond avec celui de la zawiya qu'il

dirige[42]. L'instrumentalisation de l'institution aurait ainsi déjà été de mise lors de la première vague de sédentarisation de lignages Awlâd Sîdî Abîd au XIXème siècle !

Le développement des nouveaux lieux de sociabilité

Cela étant dit, il ne faut pas perdre de vue qu'ils sont peu nombreux à s'être investis avec plus où moins de constance dans la confrérie et que tous, par contre, vivent des formes de sociabilité plus tributaires de nouveaux cercles de connaissances et s'épanouissant dans des lieux inédits.

Cela pourrait surprendre de trouver mentionner dans ces nouveaux lieux de sociabilité le café, cette institution aujourd'hui si évidente dans le monde arabe. Pourtant, ces derniers sont dans certains endroits très récents, *a fortiori* sous leurs formes contemporaines, non plus nattes et tables basses (*mayda*) mais tables et chaises. Dans les villages de sédentarisation, les cafés sont rares, voire inexistants. Ainsi, il n'y en a pas (pour l'instant) à Dghoumes, ni à Dhafriya tandis que Hezoua n'accueille qu'un seul de ces établissements et al-Fawar deux (pour plus de 6000 habitants !). Ils ne sont fréquentés quasiment que par les jeunes qui ont acquis l'habitude de s'asseoir sur des chaises. A Tozeur, toutes les générations se retrouvent au café, même si les plus jeunes d'entre elles y sont majoritaires. Mais peut-être est-ce là les effets de la croissance démographique, plus que ceux d'un nivellement des habitudes selon l'âge. Sans prétendre me lancer ici dans une sociologie du public des cafés de Tozeur, quelques observation pourront cependant nous faire avancer dans la compréhension de la dynamique des relations sociales dans la ville.

On peut distinguer les cafés de jeunes (entre 20 et 40 ans très approximativement) et les autres. Les jeunes sont plus sensibles à l'ambiance "moderne du café". J'ai déjà mentionné le cas des établissements qui s'insèrent dans la zone touristique[43]. L'un de ceux de la dernière génération mérite encore plus que les autres ce titre de "café moderne" et nouveau. Il se nomme

---

[42]CF. Paty de Clam (du), 1890 (b), op. cit., p. 71, "Personnages religieux, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Ahmed".

[43]Cf. supra, ch 13

en français "Café des Champs Élysées" et en arabe, "Café du 7 novembre", en référence au jour de l'arrivée au pouvoir du président Zin al-Abîdin Ben Ali en 1987. Les habitants l'ont surnommé *qahwat al-bellâr*, le café des glaces. Il est, en effet, constitué de deux immense salles entièrement tapissées de vitres réfléchissantes et d'une terrasse donnant sur la route de Nefta. Si j'insiste un peu sur cet endroit, c'est que les jeunes de toutes origines s'y retrouvent, motivés par le même attrait pour ce lieu porteur de l'idée locale d'une modernité luxueuse, en tous cas clinquante. On retrouve ce goût dans les relais récents bordant les grandes routes du pays qui utilisent toute la batterie des effets de style à leur disposition : éléments empruntés à une architecture arabo-musulmane[44], néons colorés, matériaux plastiques, etc. Il est l'expression d'une esthétique que l'on retrouve dans toutes les décorations, à la télévision où dans le mobilier urbain, un peu partout dans le monde arabe et au-delà, en Turquie notamment[45]. Le geste répandu sur tout le territoire de la république symbolisant quelque chose de nouveau et de luxueux exprime pleinement cette esthétique du brillant. Il consiste à ouvrir plusieurs fois les mains en écartant les doigts qui sont retenus, main fermée, par le pouce et il est immédiatement précédé de l'expression *hâka*, "comme ça".

Aussi, les nouvelles générations ont un certain mépris pour certains cafés de Tozeur qui n'ont pas effectué les rénovations nécessaires pour suivre ces évolutions des goûts.

Les jeunes Rkârka peuvent se retrouver parfois en sociabilité exclusive au café, mais le plus souvent on s'y mélange, dans le brouhaha et la fumée, passant de table en table avant de s'installer avec les habitués d'une partie régulière de cartes. Le cercle des amis n'est plus entièrement constitué des proches, il s'est élargi de connaissances multiples faites à l'école, au travail où par l'intermédiaire d'une tierce personne. La sociabilité du café reflète généralement cette ouverture tout en renvoyant à des clivages générationnels. Le fait que les cafés soient situés aux croisements des quartiers contribuent à cette vocation. Certains disent que le

---

[44]Des formes arrondies, des frises de plâtre reproduisant l'effet du stuc, etc.

[45]Le prestige des chaînes de télévision turques et émises de pays du Golf reçues par la parabole est dû en grande partie à la mise en scène et au décorum des émissions qui constituent pour certains un aboutissement de cette esthétique.

décloisonnement des quartiers est dû au fait qu'à leurs frontières les mosquées ont été remplacées par des cafés et des bars[46].

Cependant certains cafés peuvent se spécialiser de fait dans l'accueil d'une population spécifique. C'est le cas de ce que l'on pourrait appeler sans trop forcer le trait "l'amicale des anciens Awlâd Abîd" qui se retrouvent dans un établissement de Bab al-Hawa accueille une majorité de Rkârka. C'est dans cet endroit que celui qui arrive de la montagne où de la steppe fera une halte, le temps de discuter des affaires du Conseil de gestion par exemple avec ceux de Tozeur installés à l'intérieur comme à l'extérieur où les chaises sont disposées aux endroits les plus confortables.

Le stade est le lieu privilégié d'une sociabilité masculine plutôt "beldi". Les Bédouins s'identifient moins au club de "La Palme" (*al-jaridîya*), d'autant qu'il enregistre de forts médiocres résultats sportifs, ce qui fait dire à un membre du comité de soutien que l'équipe perd même contre des villages constitués de "quatre maisons et une épicerie" (*arba°a ahwâch û hanût*), image désolante de la ruralité... Ici comme ailleurs, chacun s'enflamme pour l'un des deux clubs de la capitale, l'espérance sportive de Tunis où le club africain (EST et CA). Pourtant le club est dotée d'une des plus belle pelouse du pays sur laquelle l'équipe nationale vient régulièrement s'entraîner.

Contrairement à la sociabilité un peu intimiste, masculine et plutôt beldi, des matchs de "La Palme", nombreux sont ceux qui viennent assister à l'entraînement de la sélection nationale et, fait remarquable, le public est mixte dans ce cas et dans ce cas seulement. Des lycéennes et des jeunes filles se pressent, en effet, dans l'assistance, ce qui est tolérée car la sélection est porteuse d'une identité nationale qui réunit derrière elle toute la population, transcendant les enjeux locaux. La sélection suscite une forme "soft" de supportérisme qui, hors des dures rivalités et des passions concurrentes s'exprimant dans le championnat, ne remet pas en cause les valeurs attachées à la féminité.

---

[46]Par un raisonnement répandu consistant à faire du tourisme la cause principale des changements positifs et négatifs, beaucoup estiment que Tozeur doit ses nombreux bars à l'affluence touristique qui serait ainsi indirectement la cause du décloisonnement des quartiers.

Enfin, l'accroissement de la division du travail a mêlé l'ensemble des habitants dans des lieux communs de travail, administrations et hôtels essentiellement. Une compétition corporative de football oppose certains de ces établissements, occasion supplémentaire d'élargir le cercle des relations.

Il est probable que les femmes qui ne travaillent pas voient leur sociabilité restreinte aux voisines et à la parenté. Elles n'échappent pas tout de même à un élargissement de ce cercle du fait de la scolarisation et des études qui amènent une grande majorité de jeunes filles jusqu'au lycée.

À l'instar des habitants de Meharde en Syrie, "être citadins, c'est aussi sortir de l'espace domestique, exprimer ailleurs de nouveaux liens sociaux, les mettre en scène dans la boutique, dans l'atelier, au café ou à "hurriye", lors de la promenade vespérale des jeunes ; c'est encore de doter d'espaces publics"[47]. Ces espaces existaient de longue date dans la ville oasienne où par exemple les échoppes de coiffeurs continuent à drainer une sociabilité importante. Cela explique probablement la différence entre les formes de sociabilité bédouines, plus centrées sur les espaces domestiques et jéridiennes plus captives de lieux extérieurs. Cependant, les nomades sédentarisés fréquentent désormais également les cafés et y tiennent à l'occasion ces conciliabules animées, expression bruyante de leur politique. Ils investissent les espaces publiques et contribuent comme les Oasiens à leur requalification partielle découlant des participations locales au monde contemporain.

---

47 Françoise Metral et Jean Metral, 1986, "Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale, une étude de cas Meharde", in *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherch, 16-17, p. 465. Ainsi Meharde connaît aussi son paseo.

Tensions

Cependant "l'ouverture des possibles" dont témoignent les nouvelles sociabilités échappant au cercle rassurant de la parenté et/ou aux anciennes codifications est aussi source de tensions et de situations difficiles à gérer dans lesquelles personne n'est sûr de son rôle et de celui de l'autre. Les nouvelles pratiques comme le fait d'offrir une soirée dansante lors des grandes occasions familiales comme le mariage, la circoncision ou encore la réussite d'un enfant au baccalauréat sont une source de conflits potentiels car le domaine par excellence de l'interdit, l'espace domestique est alors ouvert à (presque) tous. Il est d'usage, en effet, de réserver le début de soirée aux jeunes voisins, avant qu'ils ne soient invités, par un maître de maison généralement en proie à une certaine anxiété, à sortir pour laisser la place aux familles. Si les risques de débordement et d'une atteinte à l'honneur sont très forts en première partie de soirée, ils ne disparaissent pas totalement avec les familles car la situation où des femmes mariées sont mises en présence d'hommes mariés où pas, est, en tout cas au Jérid, délicate. Il y a toujours en effet le risque que, dans cette ouverture de l'espace domestique (restreinte à la cour tout de même), le domaine de l'honneur soit piétiné. Régit par des codifications précises héritées de fonctionnement social et symbolique plus anciens, l'autorité du chef de famille doit désormais intégrer les nouvelles civilités sans pour autant renoncer aux anciennes. Les hommes de la famille invitante n'ont alors de cesse de prévenir tout comportement susceptible de troubler la fête, mettant dans ce rôle un zèle assez paralysant pour la spontanéité. D'ailleurs les codifications sont extrêmement lourdes et les mariages tunisiens pour s'être ouvert à des sociabilités plus larges (amis des époux, copains d'étude, etc.) tendent à se figer quelque peu dans un rituel statique dont la fonction latente est de prévenir des situations appelant un échange de violence du fait de l'humiliation de l'un des protagonistes.

2 - "Connaître la ville avec ses pieds"

Trajets urbains

"Connaître la ville avec ses pieds", la parcourir "pas à pas"[48], ... Le pied est semble-t-il un élément important de la territorialisation, de l'appropriation des espaces, tout au moins de certains espaces de la cité.

Cette façon d'appréhender la ville renvoie à une logique de trajets qui s'organise selon un cadre de référence "egocentrique", centré sur le corps. C'est la mémoire des trajets qui permet prioritairement l'orientation, la vision globale de survol de l'espace construite sur une logique allocentrique et cartographique[49], intervenant dans une moindre mesure. De cette dichotomie Colette Petonnet dans son article pionnier[50] avait eu l'intuition, en écrivant que les marocains ont une perception de l'espace "plus globale que linéaire". Cette perception plus globale serait celle des anciens nomades, qui raisonnent en terme de direction à la différence des Oasiens qui privilégient dans leur représentation de la palmeraie le trajet. On est ainsi réputé bien connaître la palmeraie quand on en connaît les chemins plus que quand on sait situer les parcelles les unes par rapport aux autres. C'est cette représentation egocentrée qui domine dans la *tahwîssa*, cette balade sans but, caractéristique d'une pratique citadine bien connue des villes arabes, comme au Caire où le verbe de cinquième forme *tammacha*, *yatammacha* l'exprime.

---

[48]C'est à Rachid Sîdî Boumedine que revient la première expression lors d'un colloque tenu à l'IRMC de Tunis, en 1997 ("Les arts de faire des citoyens ordinaires, Compétences et apprentissage de la ville dans le monde arabe") tandis que la seconde est une référence à l'ouvrage de Jean-François Augoyard, 1979, *Pas à pas, Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Seuil, 185 p. (Espacements)

[49]Ce sont le "route map" et le "survey map" de Shemyakin cité par Antoine Bailly , 1996, "La ville, espace vécu", in *Penser la ville : Théories et modèles*, (Derycke P.H., Huriot J.M. et Pumain D., Dirs), Paris, Anthropos, p. 167 (villes). Ils correspondent respectivement à la "stratégie de trajet" et la "stratégie de survol" de l'orientation spatiale isolées par les sciences cognitives

[50]C. Pettonet, "Espace, distance et dimension dans une société musulmane", op. cit., p. 50

Parallèlement à l'intégration locale de populations allogènes, certaines pratiques reçoivent un contenu différent. Perçues comme citadines, elles projettent l'espace local dans un ensemble plus vaste. Dans ce cadre, les clivages sont plus assis sur les différences générationnelles et sexuelles que sur le lignage. Ils s'estompent pourtant dans la généralité de la pratique, dans l'expérience commune de la ville.

Éprouver la ville passe pour les hommes des RAS par la fréquentation du Souk. Descendre chaque jour au Souk (*hbat l-soug*) selon un trajet qui emprunte invariablement le cimetière, est la pratique spatiale la plus usitée. Elle est certes douée d'une fonctionnalité certaine. Cependant elle la dépasse largement puisque descendre au Souk consiste autant à aller se promener qu'à se rendre dans un lieu pour y faire des achats. Le Souk symbolise ainsi le centre-ville, la destination officielle d'un cheminement, son prétexte quand il n'entre pas dans les habitudes de "marcher pour rien". Aussi l'expression "descendre au souk" signifie-t-elle la plupart du temps "partir se promener" (*mcha yehawwis*). A la différence du verbe *çawwab Yeçawwab* par exemple qui en un mot unique réunit l'action et le lieu, se rendre dans la palmeraie[51], la *tahwîssa* existe en elle-même. Elle est un mouvement sans but, peu planifiée à la recherche d'une sensation ludique, d'un peu de *jaw*, manière de briser quelques instants la routine insidieuse ou de se dégourdir les jambes plus simplement. Elle est "aller et venir", à l'instar de la navette du métier à tisser dont le mouvement, "*tasdî û tnayir*", exprime aussi l'action de passer et de repasser, sans jamais échapper à son actuelle dimension, emprisonné dans son destin.

Cette promenade toutefois évitera de passer à l'intérieur des autres quartiers que le sien, elle empruntera les artères principales sans entrer dans les espaces semi-privés des *°achayîr*. Ce n'est quand même pas si mal si l'on songe qu'il n'y a pas si longtemps il était inconvenant pour un fils de bonne famille célibataire de fréquenter le marché. Le quartier de Zebda qui s'interpose entre RAS et la zone touristique est ainsi contourné, soit par le Souk du centre-ville (entre Hawadif et Zebda, trajet apprécié pour son aspect ludique), soit par le cimetière qui longe Chebika à moins que l'on ne suive, comme c'est souvent le cas la grande route de Nefta

[51] C'est une particularité du dialecte Jridi, en football ce verbe signifie tirer, shooter.

jusqu'à l'embranchement de la zone touristique, restant ainsi sur des artères très importantes. Ces figures de l'évitement prennent leurs sources dans le malaise que l'on ressent à traverser un quartier qui n'est pas le sien. Aussi préfère-t-on suivre un chemin plus neutre, c'est à dire à l'aspect public bien prononcé.

En couple, on choisira des endroits où sont recréées les conditions d'une ambiance privative (le salon des grands hôtels pour les plus fortunés, le camping[52], en fait un espace vert où l'on offre des boissons non alcoolisées et où l'on peut disposer d'une relative intimité). Il est possible, si l'opportunité se présente, d'aller accueillir le printemps (*ta°arradh li-l-rabî°*) en bonne compagnie dans un coin de palmeraie. L'expression, qui est une manière galante de proposer un flirt à une jeune fille, vient de la fête du printemps au cours de laquelle les familles s'égaillent dans l'oasis, chaque quartier allant dans une zone particulière de manière préférentielle. Beau destin pour une action qui en vient à décrire un type de relation à l'espace (aller dans des endroits reculés) induisant une autre relation, plus chaleureuse et qui témoigne au passage de la polysémie du parler local.

On pourra se promener en petit groupe, voire seul aux abords de la zone touristique, près du musée de Dar Chraïet qui est devenu un centre polarisant. Il constitue, en effet, un lieu de promenade vers lequel se dirige une foule importante de touristes, tunisiens et étrangers, mais aussi de locaux, en couples ou en familles notamment. Les places touristiques sont réinvesties localement, elles drainent une population de jeunes ou de familles (et pas seulement de *biznassa* à l'affût d'une bonne opportunité) qui trouvent dans ces endroits très fréquentés le but d'une sortie ludique[53].

Dans un contexte similaire, à Kiffa en Mauritanie, c'est un tronçon de route reliant la ville à Nouakchott qui accueille en fin de journée un *paseo* de jeunes garçons et filles. "Pour les

---

[52]L'appellation locale de "camping" correspond à peu près au *Muntazah* (parc, lieu de promenade familiale) que l'on connaît ailleurs dans le monde arabe.

[53]Cf. supra, chapitre 13

habitants de Kiffa, sans distinction statutaire ou ethnique, ces promenades représentent le symbole par excellence de leur insertion dans la vie citadine moderne[54]".

En observant ces nombreux promeneurs, marcheurs par la force des choses, on est tenté de parler d'une sorte de "nomadisme intérieur"[55], non plus dans les espaces domestiques mais dans les murs de la ville. Il s'agit d'un rapport à l'espace qui au-delà des trajets nécessaires met en jeu une déambulation intense de nature récréative proche par de nombreux aspects du *paseo* espagnol déjà observé l'été dans la zone touristique. Ces cheminements s'accompagnent d'une invention linguistique, tel l'emploi du terme *Kurnîch* pour la zone touristique.

L'enjeu du nom était déjà apparu de l'examen du rapport des semi-nomades à leur territoire (Cf. ch. 8). Dans deux contextes différents semble se confirmer ce que J.-F. Augoyard formulait dans sa première règle du "code de l'appropriation" découlant de la "rhétorique habitante" : "La nature collective de la fréquentation d'un espace est inséparable du procès de dénomination qui caractérise cet espace"[56]. Que ces pratiques de l'espace ne soient pas le fait de tous et qu'elles demeurent soumises à des temps précis, c'est à dire qu'elles dessinent des territoires mouvants et fluides, ne remet pas en cause le sens profondément citadin qu'elle revêtent. Elles montrent à tous ce qui dans la ville est "appropriable"[57], quelles que soient par ailleurs les modalités de matérialisation de ce possible.

---

[54]Mariella Villasante-de-Bauvais, 1995, "Transformations socio-culturelles à Kiffa", *Peuples Méditerranéens*, 72-73, p. 268 (Monde arabe, Le retour du local)

[55]J.C.Depaule, 1987, "Un objet technique dans l'espace domestique", in *Espaces maghrébins : pratiques et enjeux*, op. cit., p. 112

[56]J.F. Augoyard, 1979, op. cit., p. 85

[57]*Ibidem*, p. 75

"Urbanité" et recherche du *jaw*

L'importance de la distance entre les groupes au moment de la sédentarisation des Rkârka était telle que les limites étaient alors difficilement franchissables, la méfiance caractérisant chacune des parties entre lesquelles l'échange de violence n'était pas rare. L'élaboration d'un minimum de codes permettant la vie commune s'est produite à la suite de l'urbanisation, comme un premier effet des contacts qu'elle a provoqués.

Les pratiques d'appropriations, les negociations/adoptions, les efforts consentis de part et d'autres pour inventer un langage commun qui naît de la confrontation entre des groupes différents (de la diversité) témoigne ainsi de l'invention d'une urbanité qui repose sur des appartenances plus englobantes telle la nationalité. Mais les évolutions actuelles vont au-delà de la mise en place d'un "code de conduite" permettant la coexistence de groupes sociaux-ethniques différents. L'individualisation permet en effet de substituer une civilité privée s'exprimant de personne à personne sans statut prédéfini. Cette civilité empruntera les chemins connus, ceux de la parenté, ("khuya", "ukhti", "ben °ammi", frère, sœur, cousins, ce dernier terme - effet de l'immigration- étant employé à Marseille pour s'adresser à un anonyme de la même (jeune) génération) pour exprimer une relation entre anonymes.

Dans les villes du Jérid, et probablement ailleurs, la *nisba*, contribue à cet individualisation des rapports sociaux. En effet, son caractère contextualisé permettant de choisir dans de nombreuses déclinaisons identitaires celle convenant à la situation vécue lui donne suffisamment de souplesse pour que s'y exprime une nouvelle urbanité-civilité. Cette dernière est construite autour de l'appartenance à la ville (Tozrî) et à la nation (Tûnisî), sans que l'on ait à renoncer aux anciennes appartenances (Abîdî, Rakrûkî, ... par exemple). La *nisba* laisse ouverte le sens de la relation car, de plus en plus, elle classe sans définir fournissant ainsi une sorte d'identité basique qui s'éprouve dans les conjonctures, communautaires comme plus

individuelles. Clifford Geertz fait de ce processus historique une constante en écrivant que "la categorisation de type *nisba* conduit, de façon paradoxale, à un hyper-individualisme dans les relations publiques, parce qu'en apportant seulement une esquisse vague, et mouvante, de qui sont les acteurs (...) elle laisse le reste, c'est à dire presque tout, qui devra être complété par le processus de l'interaction elle-même"[58]. C'est ce "presque tout" qui fait problème. Selon les situations, il peut se réduire à des presque riens ! L'évolution actuelle du système *nisba* à Tozeur va dans le sens de Geertz mais ceci est un phénomène historique qui ne préjuge pas du caractère plus stigmatisant que la *nisba* a pu entretenir et entretient encore en partie (voir ci-dessus, "les Rkârka vu du bled"). Elle peut être considérée comme un langage suffisamment souple pour s'adapter aux formes variées que prennent désormais les relations sociales dans les sociétés sahariennes.

Ces civilités donnent du lien social une version moins emprunte du système lignager, ainsi qu'une image plus souple. Jacques Berque avait souligné en son temps "l'importance des liens affectifs, conviviaux, fraternels, amicaux, altruistes, tissés quotidiennement. Et ce autant dans le cadre de l'ordre lignager, dont la théorie de la segmentarité permettra plus tard de penser la dynamique, qu'en dehors de lui, dans les multiples associations contractuelles agricoles ou commerciales (...) ou, encore, dans des réseaux de solidarité informels et des ensembles des plus ténus qui constituent bien souvent le cadre de rapports sociaux privilégiés (...)"[59]. Le révélateur que constitue la ville de Tozeur de phénomènes ailleurs moins visibles mais non moins présents confirme cette analyse inspirée par les "structures sociales du Haut-Atlas". Le développement de relations inter-individuelles que la civilité organise et rend possible, propose de substituer dans les contextes quotidiens la notion de "liant" social[60] à celle, plus structurelle, durable et homogène, de "lien" social.

---

58 C. Geertz, 1986, op. cit., p. 87

59 G. Albergoni et A. Mahé, 1995, "Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas, op. cit., p. 466

60 Philippe Corcuff propose d'utiliser cette notion plus propre à désigner "la façon dont les acteurs s'accrochent, avec des ressources disparates, les uns avec les autres et "tiennent" ensemble avec des durées et selon des modalités variables", 1996 , "Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion", *Recherches et Prévisions*, CNAF , 45, p. 29 (Les échanges au guichet)

Dans la pratique, la diversité est à l'origine de comportements qui regroupent les gens, comme cet attrait partagé pour le mouvement, la densité humaine et le *jaw* (l'ambiance) qu'ils font naître. Les touristes en masse, les visiteurs, la fortune administrative, démographique de Tozeur en font un lieu polarisant au centre attrayant.

Le terme *jaw* ne s'applique pas uniquement aux ambiances urbaines. Il peut désigner des ambiances privées ainsi que, de façon assez humoristique, les bouteilles d'un litre et demi de *lagmi* que l'on nomme ainsi pour des raisons facilement compréhensibles si l'on imagine l'état dans lequel se trouve le consommateur venu à bout de cette dose.

Le critère essentiel de l'ambiance urbaine, c'est le mouvement que provoque la densité humaine. A la différence de l'expression française, "ça bouge", le *haraka*, le mouvement, ne désigne pas le dynamisme culturel d'un lieu par exemple, mais uniquement son animation. Celle-ci naît également des bribes de musique que déversent sur la voie publique les marchands de cassettes audios, à demeure où installés sur de bruyants étals le temps d'un marché. Oum Kalthoum comme Céline Dion, l'interprète canadienne, balisent de leurs chants l'espace urbain ouvert, celui qui tourne le dos aux intérieurs des quartiers, aux espaces fermés, privés où semi-privés dans lesquels on ne pénètrent pas sans une bonne raison, à moins que l'on soit un touriste européen. Les décibels ainsi propagés paraissent souvent exagérément puissants aux oreilles européennes. Ici le son fort n'est pas réservé aux concerts ; dans les mariages où simplement pour attirer l'attention sur un commerce, les amplis sont poussés dans leurs derniers retranchements. Les habitudes sensorielles diffèrent certainement sur ce point entre le Maghreb et l'Europe.

L'identité de *Tozri* est ainsi construite, à partir du partage d'un espace et de pratiques communes qui de fait réunissent l'ensemble des habitants dans des lieux similaires où ils ont, *grosso modo*, les mêmes activités. Cette identité est lentement appropriée par les anciens nomades qui peuvent, selon les contextes, en jouer. Certes, il faut pour cela mettre entre parenthèse l'opposition historique Jridis-Bédouins pour laisser s'exprimer l'idée d'une appartenance commune à la ville. Cette idée, qui de plus en plus souvent recouvre les modes d'identification historique, se construit également sur "l'euphémisation" des divisions internes à chacun des deux groupes, les Oasiens et les Rkârka et la mise en place de nouvelles civilités. Nul doute que sur ce point les premiers sont plus avancés que les seconds, encore partiellement immergés dans la logique de l'*°arûchiyya*. Cependant, il est difficile d'ignorer ces "bruissements de citadinité" qui émanent, avec plus où moins d'intensité, des quartiers périphériques.

L'espace social du Sud tunisien entre particularisme et dilution

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

Les **histoires de lieux** se sont prêtées dans un premier temps au jeu de cette fascination pour nous permettre d'apercevoir, ici et là, en examinant les "configurations jéridiennes", une figure bédouine dans les espaces interstitiels de la steppe, ces distances

---

[1]Moncer Rouissi, 1972, op. cit., p. 30

[2]On aura reconnu dans l'ordre les terrains de J. Duvignaud, 1992, op. cit. ; M. Kilani, 1992, op. cit. ; G. Bédoucha, 1987, op. cit. ; J. Dakhlia, 1990, op. cit. et M. Rouissi, 1973, op. cit. L'ouvrage de Duvignaud est, pour moi, particulier car il est celui qui a rendu compte du "vécu social" oasien de la façon la plus complète. Sans doute la présence de ses étudiants tunisiens qui l'accompagnèrent sur place, comme le style de l'auteur, ne sont pas étrangers à la précision des descriptions contenues dans cet ouvrage.

poussiéreuses s'interposant entre deux oasis et leur palmeraie, "île(s) gracieuse(s) et parfumée(s), au milieu du pays brûlé qui l(es)'entoure"[3].

Pourtant les habitants de ces pays brûlés étaient déjà dans la ville, de la ville, avant même que la sédentarisation ne les inscrive matériellement dans les limites de ses frontières. En effet, du point de vue des bédouins Rkârka, les villes du Jérid et notamment Tozeur sont intégrées dans le réseau de lieux constitutifs de leur territorialité. Outre le fait que leurs parcours s'étendaient jusqu'au voisinage de ceux des Chabbiya à *Ras adh-Dhra°*, d'où l'on peut contempler la silhouette massive de Sîdî Abîd al-Akhdhar, ils avaient souvent l'occasion de côtoyer les sédentaires, lors de marchés ou de réunions confrériques par exemple.

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

C'est à partir de l'indépendance, notamment lorsque la frontière algérienne a été fermée, privant les nomades d'un débouché important dans leur cycle de déplacement que prend sa source le mouvement de sédentarisation qui, famille après famille, s'étale sur une trentaine d'années. Si les Rkârka ont rejoint les villes du Jérid, principalement Tozeur, d'autres fractions avaient, avant eux, expérimenté la sédentarité en même temps que la "prolétarisation" dans les mines de phosphate de la région de Gafsa. Mais

---

[3]M. Rouissi, 1972, op. cit., p. 19.

personne dans tout le Sud tunisien n'est restée à l'écart des bouleversements qu'ont apporté l'ouverture des mines et l'arrivée massive du monde industriel qui les a accompagné.

Les **histoires d'habiter** retracent les caractères spécifiques des implantations bédouines désormais ancrées dans la durée, troquant la tente pour la maison en dur. Lors de l'installation, se manifeste une logique de segmentation qui, aux différentes échelles spatiales, associe de façon plus ou moins systématique des niveaux variables de parenté. Cependant, celle-ci est de moins en moins établie au fur et à mesure que l'on s'élève dans les échelles territoriales. De la maison au quartier jusqu'au territoire communautaire qui décline l'identité collective la plus large, les liens agnatiques se font de plus en plus hypothétiques. Mais, même lorsque l'on nuance la notion de parenté en montrant le caractère beaucoup plus idéologique que réel des liens du sang, il n'y a pas de grande surprise dans cette constatation d'une articulation entre patrilinéarité et territorialité maintes fois constatée comme chez les Rifains marocains par exemple.

Le phénomène qui va à l'encontre de cette logique d'une association entre territoire et disposition segmentaire (quelque soit la validité réelle de cette dernière) réside dans la mixité "ethnique" qui distingue désormais certains quartiers de la périphérie des cités oasiennes. C'est le cas de *Ras adh-Dhra°* et principalement de "Derrière le cimetière", où cette mixité prend un peu plus qu'ailleurs un aspect de mosaïque et ne se réduit pas entièrement à des "blocs" ethniques juxtaposés. Ce fait n'a, semble-t-il, pas encore produit d'effets sur les découpages des espace vécus dans le quartier, la proximité et la vicinalité étant toujours assimilés à la parenté. Il est vrai que dans ces immenses zones ("*zûn*") les territorialisations sont encore mouvantes, hésitantes, comme les frontières d'un bâti qui échappe sans cesse à ses anciennes limites. Elles sont variables selon les populations, les jeunes et les moins jeunes, les hommes et les femmes ont de ces espaces des pratiques et des visions différentes. L'adéquation entre proximité et

parenté répond encore au désir de l'entre-soi qui permet la sécurisation des domaines de l'interdit sur lesquels s'exerce l'autorité du maître de maison, *mûla ad-dâr*. Si elle vient à se rompre, d'autres formes de vivre ensemble doivent être inventées reposant sur le partage d'une civilité (citadinité).

A *Ras adh-Dhra°*, comme ailleurs au Maghreb, évolutions des modèles architecturaux et recompositions des espaces domestiques vont de pair, insufflant dans la forme et l'usage des espaces une partie des tendances urbaines contemporaines. C'est avec plus ou moins de réflexivité que l'on tente d'apporter à la maison cette touche de "modernité" que permettent d'atteindre certains marqueurs locaux, sans toutefois rompre avec cet élément architectural devenu emblématique de la ville et de la région, la brique de terre apparente. Dans les usages, si certaines spécificités propres aux maisons bédouines à vocation rurale demeurent, la spécialisation des pièces et, après le mariage, l'autonomisation relative des jeunes couples, quand elle est possible, témoigne d'une progression du modèle urbain d'habiter dans les quartiers d'anciens nomades sédentarisés. Cette évolution, à un niveau supérieur de généralité, nous place face à un mouvement d'individualisation qui se manifeste de façon spécifique au Sud tunisien.

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

Une fois démêlés les fils qui relient terre et territoire, il apparaît que ce dernier continue, y compris au sein des populations sédentarisées, à être le support matériel, symbolique et, pour introduire une dimension psychologique, affectif, d'une appartenance Sîdî Abîd au Jérid. Pourtant le décalage aura été rarement aussi large entre la terre et le territoire. La terre collective, en effet, constitue cette invention juridique de la colonisation française en Algérie qui est ensuite passée dans la législation tunisienne, peu

après l'établissement du protectorat. S'agissant du Jérid, les terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd couvre à peine 300 hectares en 1912. Elles se réduisent aux terres susceptibles d'être labourées et n'intègrent donc pas les parcours. Aujourd'hui elles ont une superficie de 4001 hectares et demeurent loin de couvrir la steppe du Jérid et les zones montagneuses jusqu'à l'intérieur du Gouvernorat de Gafsa que les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie considèrent comme leur territoire. Cette représentation assimile l'amplitude spatiale concrète des différents arouch constitutifs de la tribu à un espace politique sur lequel on cherche à avoir l'exclusivité des ressources. Elle ne réduit donc pas ce territoire à sa portion utile à un moment donné, comme le fait la terre collective. Les Bédouins (ceux qui l'on pratiqué et/ou le pratique encore) en ont une vision précise, en connaissent parfaitement la géographie et surtout savent en nommer les différents lieux. Lors de l'établissement d'un projet phœnicicole, le conflit entre l'administration foncière et ces derniers se focalise autour du statut de la terre à mettre en valeur. Terre domaniale pour l'administration foncière, l'État peut alors disposer à sa guise des lots et les distribuer selon le critère de la proximité spatiale qui exclut tous les Rkârka sédentarisés à Tozeur et fait entrer les habitants de Chebika qui est proche. Cela est inacceptable pour les premiers et pour l'ensemble des Awlâd Abîd unis dans un élan de solidarité tribale renouvelée. En effet, le système d'équation qui identifie les Oasiens à leur terroir et les Bédouins à la steppe conserve dans les représentations une forte validité, quels que soient par ailleurs les changements ayant conduit la plupart d'entre eux à gagner la ville. Aussi, n'est-ce pas la proximité qui fonde la légitimité à occuper une terre, c'est l'histoire de son occupation et cela même si l'on ne la fréquente plus, temporairement. De toute façon, les Awlâd Abîd sédentarisés dans les villes du Jérid, n'ont jamais totalement rompu les liens avec ces régions dans lesquelles sont concentrées leurs troupeaux sous la garde de bergers.

Les Bédouins ont une conception du territoire qui n'est pas basée sur un rayon définissant les limites de l'espace commun, villageois par exemple (la *hurma* villageoise), mais sur le réseau que forment les différents points constitutifs de cet espace, parcours, terres irriguées, villes, que l'on gagne au gré des conjonctures et des

cycles de déplacement. Le territoire politique englobe l'ensemble de ces points dans une étendue sur laquelle le groupe tente d'imposer sa souveraineté sur les ressources, transformant l'occupation temporaire en occupation permanente et exclusive.

La terre est aussi, malgré la sédentarisation, le support du "saisissement communautaire" qui s'empare des Awlâd Sîdî Abîd à la fin de l'année 1997 et qui a pour catalyseur le nouveau projet d'el-Oudia 2. L'appartenance, plus ou moins fortement ressentie selon les générations, a resurgi le temps de l'événement sur le devant de la scène sociale, accordant un temps la priorité à ce registre sur les autres constructions identitaires. La dynamique communautaire qui en résulte est moins liée à des enjeux concrets (qui ne sont toutefois pas négligeables, puisque au-delà de la présente entreprise, asseoir sa suprématie sur la steppe, c'est garantir l'accès aux éventuels futurs projets) qu'à la solidarité du groupe qui se retrouve temporairement dans la manifestation publique de son identité. En observant la situation des Awlâd Abîd dans les villes, mais aussi par rapport à un État omniprésent et très centralisé, ce "saisissement" correspond à la recherche d'un "propre", d'un lieu circonscrit à partir duquel construire les relations avec les autres, Oasiens et services administratifs. En ce sens le "saisissement communautaire" est stratégique[4]. Vis-à-vis de la ville, il est une tentative de recours à une vision idéalisée de la qabila et de ses solidarités opposée aux références oasiennes et servant une intégration urbaine, une entrée en citadinité.

Ces dynamiques communautaires qui se révèlent à l'occasion d'histoires de terre, s'expriment par le partage d'une "passion généalogique" qui conduit chacun à partir, de façon solitaire, à la recherche de la généalogie des membres fondateurs de la tribu, offrant ainsi aux limites individuelles l'amplitude temporelle et spatiale de la Umma. Les épitaphes des saints sont recopiées d'une écriture hâtive qui respecte cependant un certain décorum emprunt de dignité. Ces *chajara-s* sont conservées sur soi à la façon des *hujâb* coraniques sans toutefois contenir exactement la même symbolique.

---

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

Car s'il y a probablement un élément de protection dans le fait de conserver sur soi ces bouts de papiers, c'est surtout l'individualisation des *chajara*-s et la quête identitaire qui explique la diffusion de ces pratiques. La *chajara* et avec elle le discours sur la tribu et ses origines, n'est plus détenue par une autorité collective légitime mais constitue désormais un "espace public" de quête identitaire. C'est probablement l'effet de la disparition des institutions collectives Awlâd Abîd que ne remplace pas le dernier conseil de gestion élu le 15 février 1998. Ce phénomène ne doit pourtant pas être compris comme la mort de l'appartenance communautaire puisqu'il en souligne au contraire toute la vivacité à travers ces pratiques fortement réflexives des membres de la tribu. Le communautaire, dans ce cadre, prend une forme inédite, celle d'un registre individualisé de construction identitaire.

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

Identité des terroirs oasiens tout d'abord, le *jar* est le centre de ce **monde des palmeraies** qui se distingue jusque dans le lexique des planches de cultures à la géométrie complexe. Cette mise en détail du terroir (*tafçîl*) fait jouer un temps court qui se contracte jusqu'à l'immédiat. C'est le moment de l'action humaine sur l'environnement, celui d'une emprise importante sur un milieu très fortement anthropisé. Le palmier ne provient-il pas des ongles et des cheveux qu'avait enfoui Adam pour ne pas souiller le Paradis terrestre et qui donnèrent naissance à un plant[5] mâle et à un femelle ? Le maillage de l'espace dans la vieille palmeraie met au prise des espaces et des temps qui s'étirent jusqu'aux origines, celle du *jar* dans son ensemble, puis resserrent leurs rayons

[5]La palmier est, en effet, une herbe "géante" et non pas un ligneux.

pour, du quartier d'oasis, du puzzle formé par les jardins et les parcelles, atteindre les planches de culture. Chacune de ces échelles est définie par une correspondance entre temps et espace sur laquelle l'homme a de plus en plus prise au fur et à mesure que les cercles se resserrent.

Ces coordonnées espace-temps de forme concentrique s'opposent à la linéarité du maillage de l'espace dans la steppe. L'espace, relativement indifférencié, y est en effet découpé selon l'échelle unique de continuums paysagers qui forment une série ininterrompue de variations qualitatives (zone sableuse, sols salés, lit d'un Oued, etc.). La temporalité scandée par les ancêtres et matérialisée par le cercle de pierre de la Khalwat ar-Rkârka permet de propulser le quotidien dans un passé lointain tandis que différents temps enserrent avec plus ou moins de force les existences (temps expansible du berger, cyclique des saisons et des rythmes pastoraux et agricoles, incompressible de la montre, etc.).

Mais désormais, les Bédouins ont massivement accès à ce monde des palmeraies qu'ils ont intégré, avec d'autres, selon les règles de leur propre fonctionnement. Celui-ci est moins soucieux de la dimension de sociabilité des jardins d'oasis pour privilégier leur rendement généralement dans le cadre d'une pluri-activité familiale. Très influencés par la logique du "mètre carré" et de l'hectare qui caractérise les nouveaux projets tracés au cordeau, ils promeuvent un nouveau lexique agricole fait de valeurs entières (*huktâr*, un hectare, *sânya*, un quart d'hectare) et de nouvelles normes de travail. Ils reproduisent cette logique de l'hectare quand dans la région du Nefzaoua, ils s'approprient l'eau au moyen de forages privés pour irriguer des plans de Deglet-Nur, suscitant en matière d'environnement le même reproche qu'appelaient les formes de leur habitat lors de la sédentarisation, le caractère spontané et "anarchique" (*fawdhawî*) des implantations.

Ce regard normatif de l'administration procède toutefois à une valorisation de la culture bédouine saharienne qui s'exerce sous le signe de la commémoration et du festival. Les **lieux communs touristiques** représentent des révélateurs puissants des enjeux et des stratégies qui investissent le champ des cultures locales. Le tourisme provoque, en effet, dans le Sud tunisien un effort réflexif autour de la notion de patrimoine destinée à systématiser l'offre touristique et à promouvoir un développement culturel local. Il est accompagné en cela par une institutionnalisation de la célébration des cultures sahariennes définies par quelques éléments distinctifs. Le registre des "us et coutumes" (*°adât wa taqâlîd*) est privilégié en milieu oasien comme bédouin. La culture est ainsi saisie comme un ensemble de traits spécifiques hérités et constitutifs de traditions a-historiques car issues d'un passé immémorial enraciné dans une temporalité structurale et non linéaire. Ce registre culturel s'accorde parfaitement avec la conception oasienne de l'histoire comme le temps de ceux d'avant (*nass bikrî*) qui, mise à part l'antériorité, s'élabore comme un passé dénué de toute profondeur temporelle.

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

A l'échelle du micro-social, l'étude des interactions touristiques révèlent des lectures croisés entre l'attente touristique et la perception qu'en ont les guides locaux. Quelle que soit la figure à laquelle il est fait appel, berbérité, nomadisme, Sahara, oasis, la tension de cette interaction réside dans le maintien d'un "enchantement" que pourrait

rompre une version trop prosaïque des choses et une demande de rémunération par trop bruyante et directe.

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

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

L'idée du cloisonnement des quartiers de la ville ne résiste pas à l'analyse des mariages qui, pour un sur deux, célèbrent l'union de deux époux de parenté et de quartiers différents. De même, les mariages dans un degré rapproché de parenté diminuent régulièrement depuis l'indépendance, ne représentant plus que 10% du nombre total de ce type d'alliance chez les Jridis et 25% chez les Bédouins. Du fait de la virilocalité, l'épouse rejoignant l'habitation de son mari, cela signifie que près d'une femme sur deux a élu domicile dans un quartier qui n'est pas celui où elle est née et où elle a résidé. L'analyse de l'alliance par mariage fait apparaître une différenciation entre les Awlâd Abîd[6] et les Jridis. Le fait que les premiers se marient encore pour un quart dans la famille proche (cousins patrilinéaires parallèles prioritairement et autres cousins ensuite) montre que la sphère familiale élargie continue à exercer une certaine influence. La notion de patrimoine comme base économique conserve une valeur plus grande en milieu bédouin, de même que l'organisation familiale des activités économiques qui y est encore assez présente. Pour de nombreux oasiens, entrés en masse dans les nouveaux métiers, les jardins d'oasis issus des héritages, souvent morcelés et de faibles

[6]Bien que le faible nombre de mariages bédouins enregistrés limitent la pertinence de conclusions qui s'accordent cependant avec mes observations empiriques

rendements, ne préservent qu'un aspect sentimental et identitaire à travers leurs fonctions sociales et ludiques.

Mais c'est par les relations à l'espace, les territorialisations plus ou moins marquées, permanentes ou temporaires, assises dans le temps long où dans des temps plus quotidiens que se jouent l'intégration à l'espace local des populations allogènes, comme l'insertion de l'ensemble des habitants dans un mouvement plus lointain procédant de formes plus contemporaines de la citadinité.

La proximité de groupes différents dans un espace restreint crée des effets de contacts qui permettent la vie commune et qui se substituent aux anciens codes lignagers impropres à orienter les nouvelles situations. A l'instar de Sukhné en Syrie, il existait un "risque de violence et de confrontations tant reste(ait) ouverte la distance entre les groupes, tant que cet "espace des limites" n'est(était) pas aboli par le rapprochement des individus : autrement dit si les codes et les civilités débordantes de la *madâfa* ne sont pas contenus par le civisme des citadins, ou encore si l'urbanisation nouvelle n'ouvre pas la voie d'une nouvelle urbanité"[7]. L'histoire récente nous montre que cette urbanité est en voie de construction, elle repose sur une double référence discursive, celle de la citoyenneté et celle de l'identité *tozrî*.

Les habitants du Sud tunisien, ceux des régions oasiennes n'ont cependant pas renoncé aux distinctions fondées sur le critère des appartenances ethniques et lignagères, notamment à Tozeur, où la sédentarisation des Rkârka depuis une trentaine d'années est vécue sur le mode de l'immigration rurale vers la ville parée de sa légitimité beldi. Pourtant il devient de plus en plus évident face à la multiplication des confrontations avec des espaces sociaux plus lointains que ce qui rassemble est plus fort que ce qui sépare.

---

[7]J. Hannoyer, "1989, "L'hospitalité, économie de la violence", op. cit., p. 240

Les liens lignagers tendent à se dissoudre dans l'intégration croissante à l'ensemble urbain, ce que masque la permanence des appellations ethniques des quartiers qui suggèrent le maintien de leur ordre. Mais celui-ci, hérité d'une histoire par ailleurs non exempte de manipulations, cache les autres formes d'organisation sociale qui participent d'une société de type capitaliste dont l'économie s'ouvre sur l'extérieur et dans laquelle la division du travail s'accroît parallèlement à une autonomisation relative et fluctuante des individus par rapport aux prescriptions de l'environnement tribal.

Les pratiques de l'espace reflètent ces "hésitations" sociales. Elles restituent une lecture locale d'un phénomène universel dans l'abstraction et singulier dans ses applications.

L'accroissement de la mobilité dans et hors la ville, la congruence de pratiques spatiales fondées sur la lecture de comportements "modernes" et l'émergence de pratiques individuelles transcendant les clivages lignagers augurent ainsi de l'invention d'une "urbanité-civilité" qui réalise à Tozeur ce que la mémoire collective avait tendance à occulter par la production d'une histoire lignagère privée : la cité.

La *nisba* qui transforme un nom de lieu (Jérid, Jridî) ou de lignage (Rakrûk, Rakrûkî, pl. Rkârka) en appartenance par l'ajout du suffixe "ya" renvoit à une vision "ethnique" et segmentée du monde social. Les personnes disposent de plusieurs *nisba* déclinant leur "complexe identitaire complet" et chaque situation d'interaction en propose un niveau pertinent. De sorte que ce système référentiel est capable de s'adapter aux contextes (dé)multipliés du contemporain car la sorte "d'identité en creux" (remplie dans l'interaction) que peut procurer la *nisba* permettrait d'intégrer des éléments relevant d'une "société des individus" et de l'élaboration de nouvelles civilités sans entrer en contradiction avec les cadres de pensée du collectif "ethnique" et lignager. Ce système permet ainsi aux hommes et femmes du Sud tunisien, à des degrés différents entre la ville et la steppe, de penser simultanément des appartenances complexes. Par rapport à la situation qui prévalait dans le passé, la différence est ici de nuance. Il n'y a en effet pas de

rupture mais intégration de la nouveauté apportant une couche supplémentaire à la sédimentation identitaire des hommes du Maghreb, ainsi qu'à la forme des liens sociaux.

L'espace social oscille ainsi "entre dilution et particularisme". La description des pratiques et des représentations montrent comme des situations différentes appellent des comportements, des réponses et des conceptions variés mobilisant des registres issus d'une histoire locale comme dérivant de configurations plus lointaines dont les sociétés industrielles et post-industrielles ne sont pas les moindres. La division du travail, les nouvelles pratiques culturelles, les regroupements de populations aux habitudes différentes, proposent, c'est une évidence sociologique, de nouveaux prétextes aux liens sociaux. Ceux-ci ne se manifestent pas de façon rigide, imposant à tous un ordre unique de classement. Placées sous le signe de la diversité et de l'hétérogénéité, ces nouvelles formes de "vivre ensemble" nous enjoignent de renoncer à un certain essentialisme du lien social dans les sociétés lointaines pour lui substituer une version plus dynamique. Cela passe par la reconnaissance que le social comme les vécus sociaux, n'appartiennent pas à un ordre unique, mécanique ou organique, communautaire ou sociétal, mais procèdent de tous, selon des agencements qui, pour n'être jamais définitivement fixés, n'en demeurent pas moins "historicisés". Le "lien social" cède la place dans des situations de plus en plus nombreuses à un "liant social" procédant de l'établissement de nouvelles civilités et plus ouvert sur les dynamiques d'une construction sociale à l'œuvre.

Le Jérid, comme le Sud tunisien, est ainsi traversé par ces ruptures qui, de l'installation massive de lignages semi-nomades en périphérie de la ville de Tozeur à l'avènement du tourisme, de la diffusion des objets techniques et des antennes paraboliques, à l'insertion dans les marchés internationaux de la datte, entraînent des juxtapositions de temporalité. Le local et le global s'enchevêtrent provoquant une "alchimie" aux contours incertains.

Cette complexité accrue de la situation sociale provoque une multiplication des contextes. Les horizons individuels s'élargissent jusqu'à la lointaine Europe par la réintégration dans les fonctionnements locaux des programmes télévisés. Mais ces "territoires audiovisuels", qui amènent le récepteur à jouer sur deux dimensions, mondiale et locale ne sont pas les seuls lieux de la confrontation avec l'étranger puisque par le développement du tourisme, celle-ci s'opère dans l'espace local même.

Ces ruptures nécessitent un recours aux projets de l'anthropologie du proche (vue de France), afin de ne pas laisser l'examen de ces sociétés aux seules conceptualisations issues de la tradition ethnologique. La requalification des concepts de l'ethnologie traditionnelle peut être faite à la lumière des phénomènes contemporains. En inversant une nouvelle fois "les relations d'ancillarité"[8] qui avaienent conduit au détour[9], il s'agit de se donner les moyens, dans les terrains lointains, de prendre en compte la pluralité des insertions qui, aux appartenances communautaires toujours vivaces, mêlent de nombreuses autres formes de construction identitaire, mobilisable et mise en avant selon les conjonctures. Dans l'espace social complexe des sociétés sahariennes, il faut prendre en compte ce "déploiement inégal de l'exercice collectif".

En effet, l'analyse de ces différents "segments d'espace-temps", de ces "circonstances" du Sud tunisien, nous apprend que les insertions des configurations particulières se font désormais moins en termes d'espaces mettant aux prises un local et un global qu'en termes d'échelles de généralisation des pratiques et des représentations qui les informent. Ces échelles seront différentes selon la pratique envisagée. La question ainsi posée de l'amplitude d'un espace social se dilue dans la diversité des référents orientant les actions, dans la rencontre de temporalités multiples télescopées dans le

---

[8]C. Bromberger, 1997, op. cit., p. 308

[9]On se rappelle que ce détour initié par Georges Balandier consistait à interroger les sociétés occidentales à la lumière des enseignements de l'ethnologie classique conduite dans des espaces plus lointains, G. Balandier, 1985, *Le détour, Pouvoir et modernité*, Fayard, 266 p. (L'espace du politique)

contemporain. Confronté à l'ouverture des possibles engendrée par l'emboîtement des échelles espace-temps, le social hésite entre extraversion et introversion.

"La longue durée maghrébine nous a maintes fois permis de constater que, face aux grandes crises du sens qui affectaient la société globale, le recours à la "tribu" ou pour le moins à l'entité villageoise, plus intime, plus proche du lignage, des ancêtres et de leur sépulture, prend le relais des grandes extraversions sociales"[10]. Dans le sud de la Tunisie, les dynamiques communautaires qui se font jour à l'occasion d'enjeux fonciers ou d'accès à la citadinité, servent autant une intégration, à la ville et à l'espace national, qu'elles ne fournissent les cadres d'enjeux compris dans le rayon tribal. Les "grandes extraversions sociales" se manifestent maintenant par la variété d'univers sociaux dont aucun n'épuise à lui seul l'ordre social. Il n'y a pas d'unanimité des conceptions dans le Sud tunisien et à l'instar des membres des sociétés industrielles, "les acteurs paraissent n'être jamais pleinement dans leur action, dans leur culture ou dans leurs intérêts (...)"[11]. Il existe une distance entre ces acteurs et les cadres sociaux de leurs existences, distance relative selon les trajectoires individuelles, certains horizons étant plus limités que d'autres.

Le communautaire n'apparaît pas comme un état de fait, une appartenance donnée qui renvoie à une référence prioritairement temporelle pour les nomades (communauté lignagère) et spatiale pour les sédentaires (communauté villageoise). L'existence d'autres ordres sociaux permet en effet de s'en dissocier identitairement alors que les effets de l'organisation lignagère continuent, peu ou prou, à s'inscrire dans l'espace (social). La communauté lignagère devient ainsi une construction, une ressource dirait la sociologie de l'action, dont on use ou pas selon les univers sociaux dans lesquels on évolue, cela même

---

[10]Omar Carlier, Nadir Marouf, 1995, *Espaces maghrébins la force du local ? Hommage à Jacques Berque*, L'Harmattan, CEFRESS, p. 18

[11]François Dubet, 1994, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, p. 17 (La couleur des idées). L'auteur signale p. 19 que Simmel et Weber ont fait de la perte d'unité du monde le critère essentiel de la modernité. Il signale par ailleurs, p. 17, la "distance subjective que les individus entretiennent avec le système". Mais cette distance traduit également la réalité d'une relation désormais plus ouverte entre l'individuel et le collectif, en ce sens de phénomène historique non assujetti aux seules volontés individuelles, elle est objective.

si l'imposition identitaire et la stigmatisation perdurent. Pour continuer à exister, c'est à dire à demeurer présente en tant que telle dans la conscience des hommes, la communauté lignagère doit s'inscrire dans les enjeux du contemporain auxquels elle participe par les dynamiques (regroupement autour de projets fonciers, légitimation d'une appartenance à la ville ...) qu'elle initie et encadre.

Les dynamiques communautaires sont donc liées à une pluralité d'insertions qui mêlent de nombreuses formes de constructions identitaires et des modalités plus variées de relations sociales productrices de nouvelles civilités guidant les sociabilités, recherchées ou subies. Ces agencements donnent ainsi la mesure de l'espace social du Sud tunisien. Celui-ci n'est pas donné, il est le fruit d'une construction permanente, du renouvellement quotidien des expériences collectives, chaque jour légèrement différentes et, au moment où elles s'éprouvent, déjà rendues à l'histoire.

Bibliographie

Abachi F., 1991, *Les banlieues perdues ou la ville enfouie*, Thèse d'architecture, Tunis, ITAAU, 139 p.

Abélès M., 1996, "Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse" in *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, (dir. Jacques Revel), Paris, Gallimard / Le Seuil, 95-111 (Hautes Etudes)

Albergonni G. et Mahé A., 1995, "Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, Eds du CNRS, 451-512

Al-Idrissi, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, (Trad. R. Dozy et M.J. de Goeje), Leide, E.J. Brill, 391 p.

Amri L., 1997, *La tribu au Maghreb médiéval, Pour une sociologie des ruptures*, Tunis, Université de Tunis I, série sociologie, volume VI, 310 p.

Amselle J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 257 p. (Bibliothèque scientifique)

Attia H., 1983, "Etatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Eds du CNRS, XXII, 361-375

1977, *Les hautes steppes tunisiennes, De la société pastorale à la société paysanne*, thèse de doctorat d'Etat, Université Paris VII, UER de géographie humaine, 722 p. (2 vols.)

Augé M., 1992, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Eds du Seuil, 154 p. (Librairie du XXe siècle)

Augoyard J.F., 1979, *Pas à pas, Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris, Seuil, 185 p. (Espacements)

Aumassip G., 1986, *Le bas Sahara dans la préhistoire*, Paris, Eds du CNRS, 612 p.

Avezac (d') M., 1836, *Géographie de l'Afrique du Nord*, Paris, Paul Renouard, 188 p.

Bachelard G., 1987, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 183 p. (Quadrige)

Baduel P.R., 1984, "L'intégration nationale de pasteurs pré-sahariens", in *Enjeux Sahariens*, Paris, CRESM, CNRS, 393-420

Bailly A. , 1996, "La ville, espace vécu", in *Penser la ville : Théories et modèles*, (Dirs, Derycke P.H., Huriot J.M. et Pumain D.), Paris, Anthropos, 335 p. (Villes)

Balandier G., 1985, *Le détour, Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 266 p. (L'espace du politique)

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

Barth F., 1995, "Les groupes ethniques et leurs frontières", (trad. J. Bardolph, ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart), in P. Poutignat, J. Straiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 202-249 (Le sociologue)

Battesti V. et Puig N. , "Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid", à paraître

Bédoucha G., 1994, "Le cercle des proches : la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen)", in *Epouser au plus proche, Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Eds de l'EHESS, 189-219

1987, *L'eau, l'ami du puissant, Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Montreux, Eds des archives contemporaines, 427 p.

Bendana K. et Belaïd H., 1998, "Représentation de l'espace et délimitation de la frontière tuniso-algérienne au milieu du XIXème siècle", Colloque *Villes et territoires au Maghreb : modes d'articulation et formes de représentation*, GRVCL, IRMC Tunis, 10 p.

Ben Guiza T., 1997, "Critique Leibnizienne de la règle d'évidence", in *Descartes et le rationalisme*, (Dir. Malika Ouelbani), Tunis, Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis, 109-114

Ben Naoum A., 1993, *Uled Sîdî Esh sheykh : essai sur les représentations hagiographiques de l'espace au sud ouest de l'Algérie*, Thèse de doctorat d'Etat, Aix en Provence, Université de Provence, Département de sociologie, 781 p. (3 vols.)

Ben Saad A., Bourbouze A. et Abaab A., 1997, "Partage des terres collectives et dynamique des systèmes agraires dans le Sud tunisien", in *Pastoralisme foncier et impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Options méditerranéennes, CIHEAM, IRA, 32, 159-167

Ben Salah H., 1973, *Les terres collectives en Tunisie*, Centre d'études, de recherches et de publications de la faculté de droit, de sciences politiques et économiques de Tunis, 70 p. (Série Etudes de droit et d'économie, vol.II)

Ben Salem L., 1982, "Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb", *ROMM*, 33, 113- 135

Berque A., 1993, *Du geste à la cité, Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, 244 p.

Berque J., 1978 (a), *Structures sociales du Haut-atlas*, suivi de *Retour au Seksawa*, Paris, PUF, 513 p. (Édition revue et augmentée)

1978 (b), *L'intérieur du Maghreb, XVe - XIXe siècles*, Galimard, 546 p. (Bibliothèque des histoires)

Berry I., 1994, *Quartiers et sociétés urbaines : Le faubourg sud de la médina de Tunis*, Thèse de doctorat, Université de Tours, 652 p. (2 vols.)

Bonte p., 1994, "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage "arabe" ?" , in *Epouser au plus proche, Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Eds de l'EHESS, 371-397
avec Conte E., 1991, "La tribu arabe, approches anthropologiques et orientalistes", in *Al-Ansâb, la quête des origines, Anthropologie historique de la société arabe tribale*, Paris, Eds de la Maison des sciences de l'homme, 13-48

Bou Ali S., 1990, "L'homme et l'oasis : démographie, migrations, emploi dans les systèmes oasiens, étude de cas dans le Jérid et le Nefzaoua", in *Options méditerranéennes*, CIHEAM, série A, 11, 277-288

Bouderbala N., 1996, "Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930)", *REMMM*, 79/80, 143-156

Bourdieu P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 475 p. (Le sens commun)

Boughali M., 1988, *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca, Afrique Orient, (Anthropos, 1974), 302 p.

Bromberger C. , 1997, "L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets, Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante", *Ethnologie française*, XXVII, 1997, 294-313 (Quelles ethnologies ? France-Europe 1971-1997)

avec la collaboration de A. Hayot et J.M. Mariotini, 1995, *Le match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Eds de la Maison des sciences de l'homme, 406 p. (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe)

1991, "Habitation", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, (P. Bonte et M. Izard, dir.), Paris, PUF, 317-320

1987, "Du grand au petit, Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", in *Ethnologie en miroir, La France et les pays de langue allemande*, Paris, Eds de la Maison des Sciences de l'homme, 67-94, (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe).

Caratini S., 1997, "Expérience du terrain, Construction du savoir", *L'Homme*, 143, 179-187

1989, *Les Rgaybât (1619-1934), Vol. 2, Territoire et société*, Paris, L'harmattan, 288 p.

Carlier O., Marouf N., 1995, *Espaces maghrébins la force du local ? Hommage à Jacques Berque*, Paris, L'Harmattan, CEFRESS, 271 p.

Casajus D., 1987, *La tente dans la Solitude, La société et les morts chez les touaregs Kel Ferwan*, Cambridge, London, New-York, Paris, Cambridge University Press, Paris, Eds de la maison des sciences de l'homme, 363 p.

Certeau (de) M., 1990, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris Gallimard, 349 p. (Folio essais)

Claus G., 1982, *Among the pastoral Ghrib of el Faouar (northwest tunisian sahara). Preliminary investigations of a people in transition*, Dactylographié, 350 p.

Clastres P., 1972, *Chroniques des indiens Guayaki, Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, 286 p. (Terre humaine, Poche)

Combes G., 1928, *Tozeur et le Djérid, Monographie touristique*, Tunis, Imprimerie-papeterie J.C. Bonici, 78 p.

Condominas G., 1980, "Introduction : L'espace social", in *L'espace social, à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 11-94

1974, *Nous avons mangé la forêt, chronique d'un village Mnong Gar, hauts plateaux du Viet-Nam*, Paris, Mercure de France, 495 p.

Coque R., 1962, *La Tunisie pré-Saharienne,étude géomorphologique*, Paris, Eds du CNRS, 476 p.

Corcuff P., 1996, "Théorie de la pratique et sociologies de l'action. Anciens problèmes et nouveaux horizons à partir de Bourdieu", *Actuel Marx*, 20, 27-39

1996, "Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion", *Recherches et Prévisions*, CNAF, 45, 27-34 (Les échanges au guichet)

Dakhlia J., 1998, *Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'islam,* Aubier, 427 p. (Coll. historique)

1990, *L'oubli de la cité, La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La découverte, 317 p. (Textes à l'appui, Série anthropologie)

1989, *L'oubli de la cité, Récits du lignage et mémoire collective dans le Sud tunisien*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 487 p. (2 vols.)

Depaule J.C., 1997, "Seigneur, prisonnier et poète", *Communications*, 65, 21-34

1995, "L'anthropologie de l'espace", in *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, Paris, CNRS Eds, 17-73 (Cahiers PIR-Villes)

1991, "Des espaces qualifiés : présentation", *Egypte, Monde arabe*, CEDEJ, 5, 7-12

1987, "Un objet technique dans l'espace domestique", in *Espaces maghrébins : pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, 111-117

Dermenghem E., 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, 351 p. (L'espèce humaine)

Descola P., 1995, *Les lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, 505 p. (Terres humaines)

Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *Tribu des Ouled Sîdî Abîd*

Dougui N., 1995, *Histoire d'une grande entreprise coloniale : la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa 1897-1930*, Tunis, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, 647 p.

Dozy R., 1927, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris, Leide, Maisonneuve Frères, E. J. Brill (2 tomes)

Dupré G., 1991, "Introduction", in *Savoirs paysans et développement (Farming knowledge and development)*, (G. Dupré, Dir.), Paris, Orstom, Karthala, 17 - 35

Duvignaud J., 1992, *Chebika*, Tunis, Cérès, 360 p.

Duvigneau G., Lavergne M., 1995, "Le retour du local", *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 5 - 30, (Monde arabe, le retour du local)

El-Bekri, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*, (Trad. De Slane), Alger, Adolphe Jourdan, 405 p.

Elias N., 1991, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 342 p. (coll. "Liberté de l'esprit")

Establet C., 1991, *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris, Eds du CNRS, 385 p.

Evans-Pritchard E., 1968, *Les Nuers, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 312 p

Féraud L. C., 1868, "Kitab al-Adouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis", in *Extrait du recueil des notices et mémoires de la société archéologique de la province de Constantine*, Alger-Paris, 105-147

Ferchiou S., 1992, "Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les ʿaylât de Tunis", in *Hasab wa nassab, Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, Editions du CNRS, 348 p.

Gachet J.-P., 1987, "L'agriculture : Discours et stratégies", in *Tunisie au présent, Une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Paris, Eds du CNRS, 181-228

Gaboriau P., 1997, "L'écriture ethnologique, Réflexion sur la composition des textes en sciences sociales", in *De la voix au texte, L'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, (Réunis par N. Belmont et J.F. Gossiaux), Paris, Eds du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 201 - 208

Gellner E., 1986, "Pouvoir et politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain", in *Les sociétés rurales de la Méditerranée* (Textes réunis par B. Kayser), Edisud, 308 p .(reproduction de la traduction par L. Valensi d'un chapitre de *Saints of the Atlas*)

Geertz C., 1996, *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur,* Paris, Eds Métaillé, 152 p. (Coll. Leçons de choses)

1986, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 293 p. (Sociologie d'aujourd'hui)

Ginzburg C., 1993, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIème siècle*, Paris, Aubier, 220 p. (Histoires)

Griaule M., 1985, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli* , Paris, Fayard, 222 p.

Guesmi N., 1997, *Le Jebel Sîdî Bou Helel et ses environs (Sud-Ouest de la Tunisie : Levée et commentaire de la carte géo-morphologique au 1/50 000*, Tunis, Université Tunis 1, CAR de Géographie, option Géo-physique

Hajji A., 1994, *Mise en valeur et réhabilitation des oasis : Essai d'évaluation de l'expérience tunisienne*, Montpellier, Alger, CIHEAM, INFSAS

Hannoyer J., 1989, "L'hospitalité, économie de la violence", *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 123, 226 - 240 (Espaces et sociétés du monde arabe)

Hénia A., 1998, "L'individu de l'état de sujet à l'état de citoyen (*muwât'in*) : cas de la Tunisie à l'époque moderne et contemporaine", contribution au colloque *Individual and society in the mediterranean muslim world*, Fondation European Science, Istamboul, Turkey, 14 p.

1995, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne*, Tunis, Thèse de doctorat d'Etat, 1168 p. (4 vols)

1993, "Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVI°-milieu XIX° s.)", in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Tunis, Université de Tunis 1, Faculté des lettres de la Manouba, 125-148 (Série hommages, volume II)

1980, *Le Grîd, ses relations avec le beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, Université de Tunis, 442 p.

Housset L., 1939, *Le statut des terres collectives et la fixation au sol des indigènes en Tunisie*, Paris, Librairie technique et économique, 322 p.

Ibn Khaldûn, 1978, *Disours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima*, (Trad., préface et notes, V. Monteil), Paris, Sindbad, 1426 p. (3 tomes)

1856 , *Histoire des Berbères*, (trad De Slane), Alger, Imprimerie du Gouvernement, 612 p. (4 vols)

Jamous R., 1981, *Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambrige, Maison des Sciences de l'homme, Cambridge University press, 303 p.

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

Journal Officiel de la République Tunisienne, Annonces Réglementaires, Légales et Judiciaires, 11 et 15 décembre 1987, *Ministère de l'agriculture, Avis au bornage (Terre collective occupée par la fraction des Ouled Sîdî Abîd)*, 1264, 1265, 1281, 1282

Kazimirski A. de B., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie éditeur (2 tomes)

Kassah A., 1996, *Les oasis tunisiennes, aménagement hydro-agricole et développement en zone aride*, Tunis, Publications CERES, série géographique, 13, 345 p.

1995, "Le Marzougui, le Touriste et la degla", *Peuples méditerranéens*, 72/73, 161-176 , (Monde arabe, Le retour du local)

1993, "Tozeur et son oasis : Problèmes d'aménagement d'une ville oasienne", *Les cahiers d'URBAMA*, 8, 51-75 (Du Sahara tunisien aux rivages atlantiques)

1991, *Les oasis du Jérid, Etude de géographie agraire*, Tunis, Publication de la faculté des lettres de la Manouba, Série géographie, 252 p (en arabe)

1989, "Le Sahara tunisien ou la sédentarisation en voie d'achèvement", in *Le nomade, l'oasis et la ville,* Tours, Urbama, Fascicule de recherche, 20, 73-90

Kerrou M., 1996, "Lignages, Saints et notables dans l'oasis de Tameghza au Sud-Ouest tunisien" in *Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb*, Actes du colloque organisé en avril 1993, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales, 68-112

Khaldi R., 1990, "Contraintes liées à l'adoption de techniques nouvelles", in *Maghreb et maîtrise technologique*, Tunis, CERP-CEMAT, 405-422

Khraïf B., 1986, *La terre des passions brûlées*, (traduction de l'ouvrage "*Ad-daglat fi °arâjîniha*" par Hédi Djebnoun et Assia Djebar), Paris, JC Lattès, 308 p. (Lettres arabes)

Kilani M., 1992, *La construction de la mémoire*, Genève, Labor et Fides, 332 p.

Lahire B., 1996, "La variation des contextes en sciences sociales, Remarques épistémologiques, *Annales HSS*, 2, 381-407

Lahmar M., 1994, *Du mouton à l'olivier, Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*, Tunis, Cérès éditions, 273 p.

Lallemand C., 1892, *La Tunisie, pays de protectorat français*, Paris, Librairies-Imprimeries réunies, 253 p.

Laplantine F., 1996, *La description ethnographique*, Paris, Nathan Université, 128 p. (sciences sociales, 128)

Leiris M., 1969, *Cinq études d'ethnologie, Le racisme et le Tiers Monde*, Paris, Denoël/Gonthier, 151 p. (Bibliothèque médiations)

Lenclud G., 1995, "Quand voir, c'est reconnaître, Les récits de voyage et le regard anthropologique", *Enquête*, 1, 113-129 (Les terrains de l'enquête)

Leroi-Gourhan, 1956, "Les domaines de l'esthétique, in *L'homme, Races et mœurs*, Encyclopédie Clartés, 1-13

Letoll R. et Bendjoudi H., 1997, *Histoires d'une mer au Sahara, Utopies et politiques*, L'Harmattan, 221 p. (Ecologie et agronomie appliquées)

Louis A., 1979, *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien*, Aix en Provence, Edisud, 334 p. (Mondes méditerranéens)

1974 , "Sédentarisation des semi-nomades du Sud tunisien et changements culturels", *Monde arabe, Maghreb Machrek*, 65, 55-62

Mahé A., 1994, *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIX - XX ème siècle, Histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Thèse de doctorat de sociologie, Paris, EHESS, 996 p.

Marçais G., 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Aubier, 310 p. (les grandes crises de l'histoire)

Martel A., 1958, "Une razzia touareg dans le Sud tunisien (1887)", *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XVII, 207-212

Masqueray E. , 1983 (1ère édition, 1886), *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djudjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab*, Présentation de Fanny Colonna, Aix en Provence, Edisud, 372 p. (archives maghrébines, CRESM)

Masselot F., 1901, "Les dattiers des oasis du Djerid", *Bulletin de la direction de l'agriculture et du commerce,* Tunis, Imprimerie rapide, 18, 112-161

Mauss M., 1985, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 482 p. (Quadrige)

Mayet V., 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*, Challamel, 354 p.

Metral F., Metral J., 1986, "Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale, une étude de cas Meharde", in *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe* , Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 16-17, 451-466

Ministère des Affaires étrangères, 1892, *Commission supérieure pour l'examen du projet de mer intérieure dans le Sud de l'Algérie et de la Tunisie présenté par M. Le Commandant Roudaire*, Paris, Imprimerie Nationale, 548 p

Miossec J.M., 1996, *Le tourisme en Tunisie : Un pays en développement dans l'espace touristique international*, Thèse de doctorat d'Etat, Université F. Rabelais, Tours, 1334 p. (2 vols) – Un résumé est publié dans *Les Cahiers d'URBAMA*, 1997, 13, 116-122

Montagne R., 1989, *Les Berbères de le Makhzen dans le Sud du Maroc*, (Première édition 1930), Casablanca, Eds Afrique Orient, 471 p. (Coll. Archives)

Mons A., 1992, *La métaphore sociale, Image, territoire et communication*, Paris, PUF, 270 p. (Sociologie d'aujourd'hui)

Moreau P., 1947, *Des lacs de sel aux chaos de sable, Le pays des Nefzaouas*, Tunis, IBLA, 201 p.

Moussaoui A., 1996, *Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-Ouest algérien*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 448 p.

Murati p., 1937, "Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tebessa", *Revue Africaine*, 80, 256-315

Noiriel G., 1990, "Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse, entretien avec Florence Weber", *Genèses* , 2, 138-147

Ortigues E., 1993, "Situations inter-culturelles ou changements culturels ? ", in *L'individu et ses cultures* , (Dirs F. Tanon et G. Vermes), Paris, Ecole normale supérieure de Fontenay/St. Cloud, L'harmattan, 7 - 22

Paty de Clam (du), 1890, (a), *Fastes chronologiques de la ville de Tôzeur*, Paris, Augustin Challamel, 42 p. (Librairie coloniale)

(?), 1890 (b), *Notes sur le Jérid tunisien*, Archives Diplomatiques, Rapports, études et conférences, bobine 5, 174 p.

Perec G., 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 124 p.

Pérennes J., 1993, *L'eau et les hommes au Maghreb, Contribution à une politique de l'eau en Méditerranée*, Karthala, 646 p.

Peters E.L., 1986, "Libres ou dépendants : les relations patrons-clients chez les bédouins de Cyrénaïque", in *Les sociétés rurales de la méditerranée*, Aix en Provence, Edisud, 86-100 (Mondes méditerranéens)

1967, "Some structural aspects of the feud among the camel herding bedouin of Cyrenaica", *AFRICA*, XXXVII, 3, 5-26

Petonnet C., 1972, "Espace, distance et dimension dans une société musulmane, A propos du bidonville marocain de Douar Doum à Rabat", *L'Homme*, 2, 47-84

Planhol X. (de), 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion, 442 p.

Poche B., 1996, "Les échelonnements actuels des espaces sociaux", *Espaces et Sociétés*, 82/83, 5-11 (Les échelles de l'espace social)

Protectorat français, Secrétariat général du gouvernement tunisien, 1900, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*, Châlon sur Saône, Imprimerie française et orientale E. Bertrand

Puig N., "La conquête de l'espace, Recompositions des espaces domestiques et usages des objets techniques, l'exemple du quartier de Borj Graa à la Manouba, Tunis, (à paraître).
(avec V. Battesti), "Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid", (à paraître)

Rabinow P., 1988, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, (Trad. Tina Jolas), Paris, Hachette, 144 p. (Histoire des gens),

République Tunisienne, Ministère de l'environnement et de l'aménagement du territoire, Direction Générale de l'aménagement du territoire, SEE/Consult, 1996, *Atlas du Gouvernorat de Tozeur*, (bilingue, arabe, français)

République tunisienne, Ministère du développement économique, Institut National de la Statistique, 1997, *Annuaire statistique de la Tunisie*, année 1995, vol. 38

1994, RGPH, *Ménages et conditions d'habitat*, Tunis

1994, RGPH, *Premiers résultats, Résultats selon les secteurs*, Tunis (en arabe)

République tunisienne, MEAT, DGAT, DIRASSET, Groupe huit, IGIP, 1996, Schéma Directeur d'aménagement du territoire National (SDATN)

Retaillé D., 1998, "Le territoire est-il un lieu", in *Espaces et sociétés en Mauritanie*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 33, 99-104

1989, "La conception nomade de la ville", in *Le nomade, l'oasis et la ville*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 20, 21-33

Revel J., 1996, "Micro-analyse et construction du social" in *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, (dir. Jacques Revel), Paris, Gallimard/Le Seuil, 15-36 (Hautes Etudes)

Romier G., 1978, "Note sur la sédentarisation des nomades du Djérid", *Cahiers géographiques de Rouen*, 8, 63-69

Rouissi M., 1973, *Une oasis du Sud tunisien, Le Jarid, Essai d'histoire sociale*, Thèse de doctorat, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 350 p. (2 vols)

Rouvillois-Brigol M., 1975, *Le pays de Ouargla (Sahara algérien), variations et organisation d'un espace rural en milieu désertique*, Publications du département de géographie de l'Université de la Sorbonne, 389 p.

Roux M., 1996, "Mythologies sahariennes", *Les Cahiers d'Urbama*, *Les Cahiers de l'Université ouverte*, 12, 7, 7-20

Saada L., 1981, *Etudes sur le parler arabe de Tozeur (Tunisie)*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes/Geuthner, 150 p.

Sansot P., 1993, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 223 p. (Sociologie d'aujourd'hui)

Sarel-Stenberg B., 1963, "Semi-nomades du Nefzaoua" in *Nomades et nomadisme au Sahara*, (Dir.C. Bataillon), Paris, Unesco, 123-133

Schutz A., 1994, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, (Trad. Anne Noschis-Gilliéron), Méridiens Klincksieck, 236 p. (Postface, Kaj Noschis et Denys de Caprona, 237-276)

Tissot C., 1879, *Notice sur le Chott el Djerid*, Paris, Société de géographie, 25 p.

Thyssen X., 1983, *Des manières d'habiter dans le Sahel tunisien*, Paris, CNRS, 233 p.

Trumelet C., 1892, *L'Algérie légendaire, En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*, Alger, A. Jourdain, 499 p.

Valensi L., 1977, *Fellahs tunisiens, L'économie rurale et la vie des campagnes aux 18 et 19èmes siècles*, La Haye, Paris, Mouton, EHESS, 421 p.

1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, 140 p. (Questions d'histoire)

Villasante-de-Bauvais M., 1995, Transformations socio-culturelles à Kiffa, in *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 257-270, (Monde arabe, Le retour du local)

Wensinck A.J., 1979, "Khitân", in *Encyclopédie de l'islam*, Tome V, Leiden, Paris, E.J. Drill, Maisonneuve et Larose, 20-23

Winkin Y., 1995, "Le touriste et son double, éléments pour une anthropologie de l'enchantement", Colloque *Pratiques culturelles au Maghreb, techniques de communication et image de soi*, IRMC Rabat, Casablanca, 16 p. (A paraître aux éditions du CNRS, 1998)

Zennad T., 1990, "La mémoire du Sud, Chebika revisité par Traki Zannad en 1990", in *Chebika, suivi de Retour à Chebika*, Paris, Plon, 369-386

Zussman M., S.d., *Development and disenchantment in rural Tunisia*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview press, 212 p.

ANNEXES

1 – Planches photographiques

2 – Lettre des citoyens Rkârka au gouverneur (Traduction suivie de l'original en arabe)

3 - Ordonnance beylicale de 1912

4 – *Chajara*-s

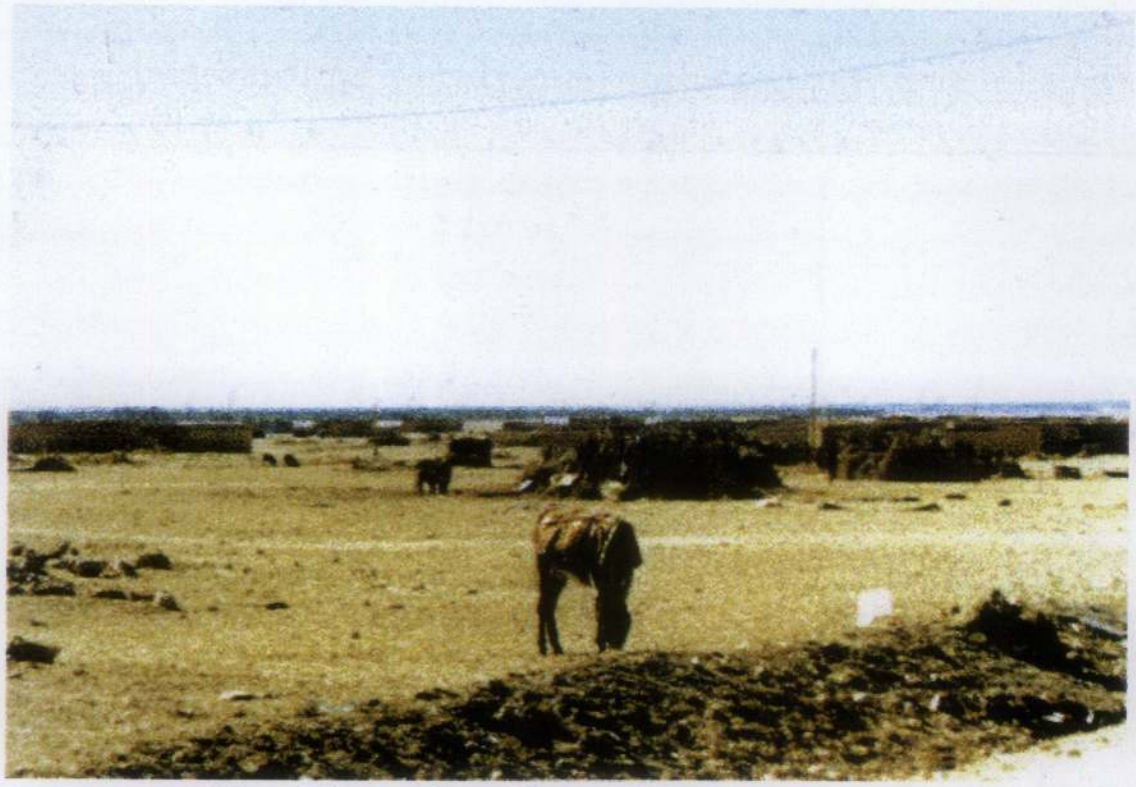
5 – Opérations de bornage des terres Awlâd Abîd

6 – Partage des terres entre les arouch Rkârka

Fabrication du legmi

Densité de la vieille palmeraie

Le Cimetière vu du toit d'un houch à Ras adh-Dhra°



Un village de sédentarisation : Dghoumes

Lotissements dans la steppe :
Dhafriya

Le tombeau de Sîdî Ghânam al-Abidi dans la "zira" d'Al-Fawar
(Cliché J. Brochier-Puig)

Tozeur, le 28-7-88

Les citoyens Rkârka de Tozeur à Monsieur le Gouverneur

Sujet : Demande d'aliénation d'une parcelle de terre agricole à *al °aqba al baydha*

Nous avons l'honneur de présenter à votre honneur une demande en souhaitant que vous l'accepterez.

Nous sommes quelques uns du arch des Rkârka à désirer pour nous et nos enfants occuper (*taamîr*) la terre de nos aïeux. En effet, nous en avons assez de exode vers la ville (*nuzûh'*) et rien ne nous y retiens. Nous désirons et espérons que vous nous facilitiez la vivification (*ih'ya'*) de cette terre bénie et que vous nous aidiez, ne fut-ce que symboliquement (ma°anawiyan) en soutenant nos actions au Gouvernorat.

Nous désirons et nous nous préparons à regagner cette région pour y creuser des puits de surface. Nous avons l'expérience de ces terres du point de vue des nappes phréatiques et de leur potentialités, ce qui nous encourage à entreprendre ces actions.

Monsieur le gouverneur, nous espérons avec force et certitude que vous nous aiderez matériellement et moralement tant que nous gardons la certitude qu'il est possible de transformer une terre aride (*yâbissa)* et vide (*qâfira*) en un paradis vert. remplie de citoyens et de personnes.

Que dieu vous garde, fierté pour la nation et le pouvoir

Signature.

بسم الله الرحمن الرحيم

توزر في 28/7 88

من

مواطني الركاركة بتوزر

الى

السيد والي توزر

الموضوع: طلب التفويت في قطع ارض فلاحية

"بالعقبة البيضة" كمنطقة لنا الشرف بأن

نتقدم اليكم بمطلبنا هذا راجينا من

سيادتكم ان تحضوه بالقبول

نحن البعض من عرش الركاركة والذين

يرغبون في تعمير ~~الارض~~ ارض اجدا

بنا وبأبنائنا اذ يكفينا النزوح وليس

لنا ما يشدنا بالمدينة نرغب ونأ

فيكم كل الأمل بأن تسهلوا لنا احياء
تلك الأرض المباركة وتعينون على ذلك
ولو معنويا اذ تمثلون على السلطة بالولاية
- نحن نرغب ومستعدون الى الخروج الى هذه
المنطقة لنحفر بها آبارا سطحية اذ لنا من
التجارب بهذه الأرض من حيث المائدة
المائية وطوحية الأرض ما يشجعنا على ذلك
- سيدي الوالي لنا امل وطيد في انكم ~~ستسا~~
ستساعدوننا ماديا ومعنويا ما دامت
لنا معنويات مرتفعة جدا في تغير
ارض يابسة قافرة الى جنة خضراء
عامرة بالمواطنين والاهالي

اذن مولانا وسيدنا عزه وعلاه في الموافقة الافعال التي اجرتهـا لة فصل النزاع المتعلق ني الصحراء المشار اليها نية من المصلحة وخطاب لزم بتنفيذه واجراء العمل مقتضاه .

في 24 ذي الحجة الحرام 330 وفي 3 ديسمبر 2

المعروض على حضرة المعظم الارفع مولانا وسيدنا دام عزه وعلاه ان اهالي زاو
بيت الشريفه من عمل الجريد ادعوا ان الارض المعروفة بالصحراء الكائنة بين جب
تمغزه والجريد المقتطعة الى عدة قطع كلها من حقوق زاويتهم المذكورة ولم تخر
عن تصرفهم وتصرف اسلافهم منذ قرون من غير مشاغب .

ثم لمدة اعوام 20 فارطه شاغبهم في قطعة منها وهي المعروفة بالشمس فريق
اولاد سيدى عبيد ولشبث فيها خصومة لدى من سلف من المشايخ القضاة لتو
وحكم بكون الارض للزاوية ثم طلب المحكوم عليهم تعقيب الحكم لدى جناب الخلي
القاضي المتوفي شيخ محمد الطاهر النيفر ولما انتقلت النازلة للحاضرة اد
المشاغبون في الخصومة جميع ارض الصحراء وبعد الترافع صدر الحكم من المجلس
المذكور بكون الارض للزاوية ولا حق لاولاد عبيد في شيء منها وما ادعت
اهالي الزاوية ان خصما هم اولاد عبيد نشبوا خصومة اخرى لدى المجلس الاقا
بقضية مع اولاد بحي في قطعة ثابية تعرف بالمويليه والذغينية بدعوى انها
حقوقهم بطريق الهبة من سلف من ابناء الزاوية ثم احيلت الخصومة على الوزار
وعارض ابناء الزاوية بان القطعة المتنازع فيها من مشمولات ارض الزاوية وحفي حوز
ورغما عن ذلك فقد صدر الاذن العلي ابقاء حوزها بين اولاد بوبحي ومن له د
في الاستحقاق يعرضها على الشرع العزيز .

- واخيرا لما اقتضت المصلحة جعل ممر لمرور فرع من الوادي المعروف بفم الخلة
المنحدر من جبل تمغزة والمار بارض الصحراء المشار اليها انتزعها فرصة
الخليفة كان علي بن احمد الساسي الذي هو من اولاد سيدى عبيد وسلمها الا
مع المراقب المدني بفرع توزر الجهة التي يمر منها الفرع المذكور من الارض المعروف
بالخربوعة لاخوته اولاد عبيد المذكورين للتصرف فيها بالحرث ولم يسمع لاولاد
الزاوية معارضتهم مع كثرة ما قدموه من الشكايات . .

ثم لما ابلغهم المراقب المشار اليه ان الدولة قررت تشكيل لجنة لحسم الخلاف
بينهم وبين خصمائهم وافقوا على ذلك على شرط بينوه وسلموا للمراقب ويطلب منه
بيدهم من الحجج والاحكام غير انه لما حضرت اللجنة وقع منع العارفين منهم باحو
الارض من الطواف مع اللجنة بلا موجب ولهذا يطلب تتبع نازلتهم بانصاف .

والذي تحرر من تتبع الاعمال التي اجريت فيها والتامل من اوراقها ان الحكم
الشرعي المستند اليه في الاستحقاق لم يقع تنفيذه وقد شمل اراضي واسعة منها
جانب بحدود عمالة الجزائر .

كما ان الحكم الصادر من الوزارة في شان النزاع الواقع بين اولاد بوبحي واولاد
سيدى عبيد تبين انه في خصوص القطع الـ المعروفة بفج النخلة ودخيلة زمزم
والذغينيه والمويليه وقد اقتضى ابقاء حوز المحترث منها بيد اولاد بوبحي وان الرع
يبقى مشاعا لجميع المتنازعين من دون ميز بينهم ومن كانت له دعوى في الاستحقا
يعرضها على الشرع العزيز وهذا الحكم لم يقع تنفيذه ايضا .

والمستفاد ان كلا من الطرفين استمر حسب العادة على الرعي بدوابه باراض
الصحراء المشار اليها .

غير انه بمناسبة اشغال السقي التي اجريت في حدود عام 1909 وما بعده لاحياء بعض الاراضي المذكورة وجدّد النزاع بين الشابية واولاد سيدي عبيد فيما كانوا تنازعوا فيه قبل .

ومما انتجه البحث والتتبع ان ارض الصحراء المدعى استحقاقها من جماعة الشابية متسعة جدا واصلها من الموات وقد احياها بعض الاهالي وتخصيصها بفريق دون اخر مما تنشا عنه مشاكل خطيرة سيما وقد تبين انها المحل الوحيد تقريبا لرعي دواب سائر عروش الجريد

ولذلك صدر الاذن العلي بتشكيل لجنة تتركب من المراقب المدني رئيس فرع توزر ونائب ادارة الاملاك ونائب ادارة الاشغال العامة وعامل الجريد ومهندس جمعية الاوقاف تحت رئاسة جناب المعتمد بالقسم الاول من الوزارة المسيو ركلو .

وقد باشرت اللجنة اعمالها على عين الارض واتضح لديها ما تقدم بيانه واطلعت على الحجج التي ادلى بها فريق الشابية فظهرت انها عديمة القيمة وبعضها شمل حدود اراضي داخلة في العمل الجزائري مع ايهام في الحدود والخلو عن الفائدة المعتبرة .

كما ان حجج اولاد سيدي عبيد لا قيمة لها ايضا في نظر اللجنة واعترف بعض كبرائهم للجنة بان ما لهم من الحقوق على الاراضي التي يدعونها انما نتجت من جهة الحوز والاحياء لا غير ولم يوجد بيد اولاد بويحي سوى الحكم الصادر من الوزارة في ابقائهم على حوز القطع التي شغبهم فيها فريق الشابية واولاد سيدي عبيد وقد اتضح من تطبيقه على خريطة الارض انه لا يشمل الا مساحة ضعيفة منها .

وقررت اللجنة ان الاراضي المحترثة التي وجدت في تصرف الشابية لا اهمية لها ايضا .

وهناك قطعة بوادي ام النسر وهي المعروفة بالنفلايات كانت في تصرف الشابية بالحرث ثم احالوها للدولة برضاهم وبدون عوض وذلك في غرة جوان 1899 بقصد حفر آبار بها وغرسها زيتونا واشترطوا عدم مطالبتهم بشيء فيما اذا ادخلت حيواناتهم للزياتين المراد غرسها وقد تم تسجيل هاته القطعة باسم الدولة من غير تنصيص على حق الانتفاع او غيره للشابية حيث لم يقدموا للمجلس المختلط رسم الاحالة المشار اليه اثناء التسجيل .

وقد تبين ان المراقبة المدنية كانت وزعت اراضي السقي بالخريوعه بين اولاد سيدي عبيد واهالي ميداس والشبيكه وتمتزه بان ميزت اولاد سيدي عبيد بثلاثة اخماسها والخمسان الباقيان خصصته لاهالي ميداس ومن معهم .

وهاته الاراضي هي التي قام المذكورون ببناء اسداد لها من وادي ام النسر من دون ان يكلفوا الدولة بادنى خسارة عنها .

وقررت اللجنة انه يوجد بالجهة الجوفية قرب الخريوعه هكتارات 300 تعرف بالفايض قابلة للسقي من المياه المنصبة من الجبل ومن وادي الشبيكة ووادي اليهودي وانه متى اجريت بها بعض اعمال فانها تزيدها اتساعا .

وهناك اراضي بقرب الشبيكه كان تولى حرثها في عام 1911 كل من اهالي الشبيكه واولاد سيدي عبيد ثم تولى حرثها فيما بعد اهل الشبيكة خاصة .

ويوجد بخنقة ام النسر المسجلة باسم ادارة الاملاك هكتارات 80 كانت تشكلت جمعية سقي بين البعض من اهالي اولاد سيدي عبيد لاحيائها حيث كانت قابلة للسقي من مياه الوادي كما يوجد جوفي حامة الجريد اراضي تقدر مساحتها من هكتارات 1500 الى هكتارات 2000 تسقى من المياه الناتجة من حمل وادي ملاح تبين ان الشابية اجروا بها من عهد قريب بعض اعمال ذات اهمية في الجملة وتولوا حرث بعض قطع منها وصرحوا للجنة بانهم بصدد احيائها برغبة تامة .

وبعد ان تاملت اللجنة في النازلة على العين ووقع تحرير المساحات التي وقع او سيقع احياؤها رات من اللائق ان يقع توزيعها بين المستحقين باعتبار الاعمال التي قام بها كل فريق لاحياء ما ذكر .

غير انه لما كانت المساحات المحترثة قليلة العدد والاهمية بالنسبة لما عليه اراضي الصحراء من الاتساع وبذلك فلا يمكن ترضية كل فريق استقر راي اللجنة على ما ياتي :

اولا — استمرار العمل بالتوزيع الذي كان اجراه المراقب المدني بين اولاد سيدي عبيد واهالي ميدار وشبيكة وتمغزه فيما يخص اراضي السقي بالخربوعه لكونه في محله .

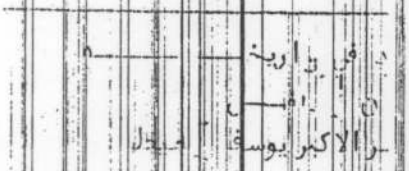
ثانيا — تخصيص اهالي الشبيكه بالارض المعروفة بالبطايح الكائنة بالجهة الجوفية الشرقية لخربوعه وهي التي قررت اللجنة مساحتها الان بهكتارات 3000 —

ثالثا — تخصيص الشابية بالنصف من الاراضي الممكن سقيها بمياه وادي ملاح

رابعا — ابقاء النصف الاخر من الاراضي المذكورة للدولة لاعطائه فيما بعد لغير الشابية من اهل تلك الجهة او لاجراء تجارب فلاحية بها

خامسا — ان يعدل الشابية اراضي النخيليات المسجلة ويكون لهم حق الاسبقية في اراضي الشمس الشرقية التي يمكن سقيها فيما بعد بمياه ابار ارتوازية .

ومما قررته اللجنة ان اراضي صحراء الجريد اصلها دولية ولهذا ترى ابقاء الرعي فيها لجميع سكان الجريد من العروش وان لا يمنعون من الاحتطاب منها حيث ان ذلك من الحقوق التي امتازوا بها من عهد طويل جميع سكان الواحات والعروش القاطنة بالجهة المشار اليها ولولا دام علاه النظار الاسد في ذلك ٪



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

اهل البيت عن ما يزول ومجدا تحيط به العقول

واجلال وفر فرقدي سماء وفضل ما الغاية وصول

الحمد لله الذي اكرمنا بالاحكام وفضلنا وشرفنا بالاسلام وجعلنا من امة سيد الانام عليه افضل الصلاة واذكى السلام وبعد فهذه نفحة من شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء شجرة بورك الروح الزكية والطلعة السنية سيدنا الحسن بن علي ابن ابي طالب رضي الله عنهما ومن ذرية مولانا الامام ادريس الاكبر ثم ابنه ادريس الاصغر وهو ادريس بن ادريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن ابي طالب غلب السيد عبد الله الكامل ستة اولاد اخوة اشقاء وهم ادريس وسليمان ومحمد وابراهيم ويحيى وعيسى واما سليمان فاقام ببكة فقتل عميلة في ايام الخليفة المنصور سنة ١٧٥ واما عيسى فاقام بالمدينة فقتله الرشيد مسموما في خلافته واما ادريس فهرب بنفسه الى المغرب ومعه راشد بن وشاح الفهري وزير ابن عبد الله بن الحسن فتبعه اخوه محمد وخرجوا من مدينة تلمسان بتوفيق محمد الكهينو ولما زالوا بمدينة جيلان وهي مدينة اهل العالية وتسامعت بهموم فوجد ابن عبد الحميد الاوربي سلطانا على البربر فولى عبد الحميد الاوربي مولانا ادريس سلطانا مكانه وكان من وزرايه عمر بن مصعب الاوربي وراشد بن وشاح وعبد الحميد تسمى زوجه عبد الحميد بنته واسمها كنزة فحملت منه بمولانا ادريس الاصغر وتوفي ادريس الاكبر وترك ادريس الاصغر في بطن امه فوضعته بعد وفاة والده بستة اشهر وكانت كاملة العقل والدين وتابعة لنهج السنة المستقيم وسمي بوفاة ادريس الاكبر انه اتاه سليمان بن ضيم من المشرق وبعثه الى شيعة بفاروزة من الصعيد مسمومة وقام ما شاء الله في الغيبة حتى مكنه من شم تلك الفاروزة فطلع اسم نجيا شقه فمات رحمه الله تعالى وولد بعد ابنه فسمي باسم ابيه ادريس فبقي تحت البراءة بليان حتى صار ابن ثمان سنين ولما كبر في العلوم وتهذبت اخلاقه وهو في كفالة راشد وكان نايبا عنه في الاحكام ثم بنا مدينة فاس وانتقل اليها وتزوج بنت سليمان بن كمر وكانت خلافته ستة وثلاثين سنة ثم توفي رحمه الله وكانت وفاته بحجة في الغيبة مسمومة وترك اثني عشر ولدا وهم احمد ومحمد وعبد الله وعمران وعيسى وداود ويحيى وحمزة وعلي وعمر وابو القاسم وكثير وحين توفي تولى ابنه الاكبر وهو السيد محمد وقسم البلاد على اخوته مخافة المغالبة بينهم فاعطى عمر بادرس واحوازها واعطى عمران تاهرتا واحوازها واعطى احمد البيطوجالها واعطى عيسى سلا واحوازها واعطى عبد الله تادلا واحوازها واعطى ليبين واكنسوا واحوازها واعطى حمزة طرازوا واحوازها واعطى لعلي سجلماسه واحوازها واعطى لداود تلمسان واحوازها واعطى لكثير جبل الفتح ويقي ابو القاسم بفاس معه وزيرا وكل واحد ترك ذرية بوركنه وبارك اثني عشر قبيله وهم بنو حمرون والسغيبيون وبنو فيمرون والمراغنه والشرعيون والجوطيون وبنو شيبي والمشعبيين ومريونه والبوطيون وبنو حشامه والرحاليون والشرعيون اثنا عشر قبيله تناصل الكثير في الحرن والخرون خرج منهم المراغنه وتبعهم من القبايل في البوادي وهم بنو زرو من غمين واولاد حلوين واولاد الناصر وعجان وبنو غيلان واولاد بوزكري واولاد عمار وبنو خالد واولاد بوبكر والحياده والعرافيون وبنو شجراره واولاد توكبه واولاد بوعنان واولاد عمرو وبنو عمران والبرديون وبنو اجدم واولاد حمود وبنو ناصر فال الاولاد بنو غمين

[illegible] بعده

لاهل البيت عزلا يزول : وجد لا تحيط به العقول

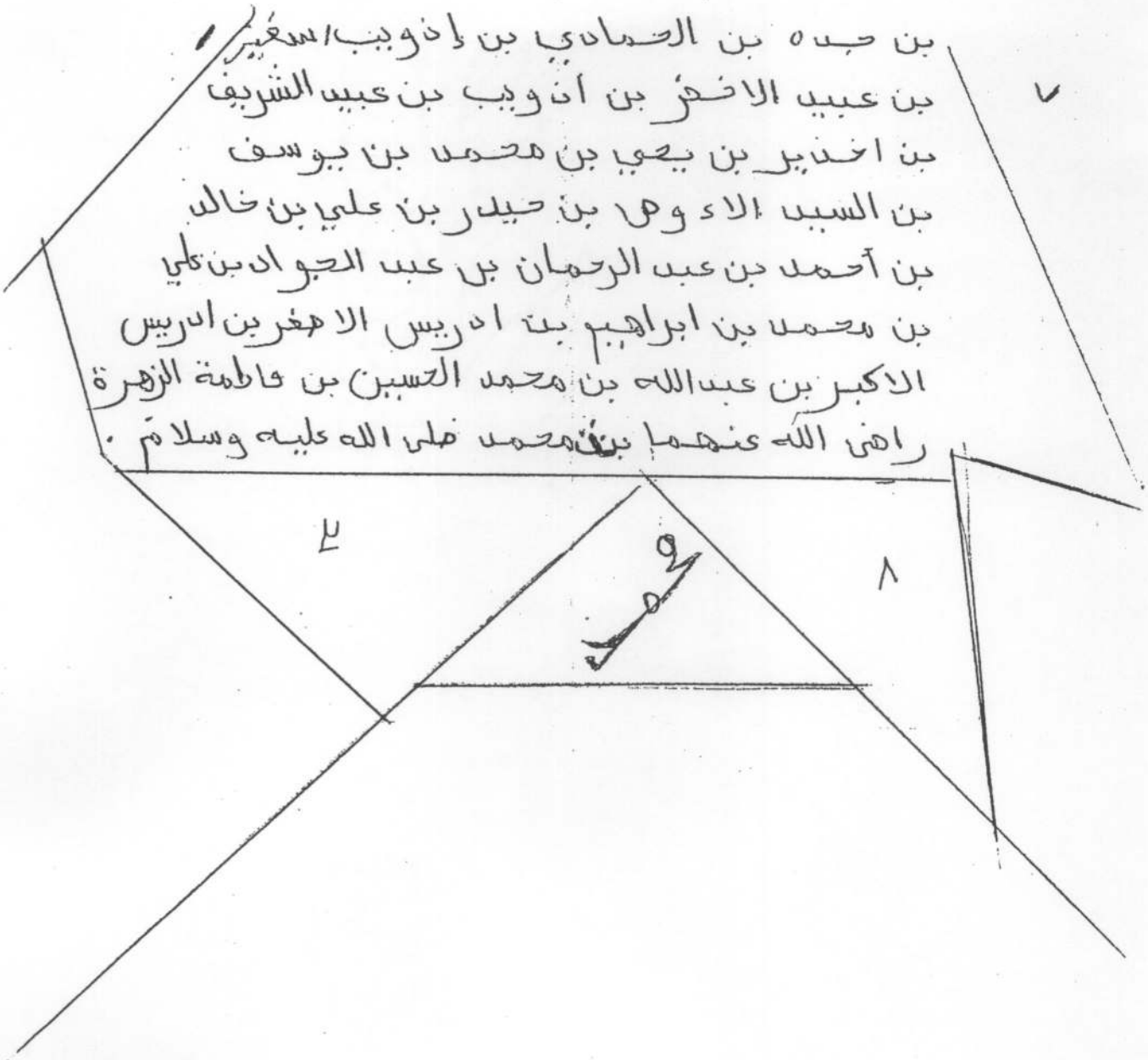
واجلال وقدر لا يساهى وفضل ما لغايته وصول

الحمد لله الذي اظهر الحق بالاحكام وفضلنا وشرفنا بالاسلام وجعلنا من امة سيد الانام عليه افضل الصلاة وازكى السلام
بعد فهذه نسخة من شجرة سناء اصلها ثابت وفرعها في السماء . شجرة فرع الروح الزكية والطلعة السنية سيدنا الحسن
علي بن ابي طالب رضي الله عنهما ومن ذريته الامام مولانا ادريس الاكبر ثم ابنه ادريس الاصغر وهو ادريس بن ادريس
عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن ابي طالب . خلف السيد عبد الله الكامل ستة
لاد اخوة اشقاؤهم ادريس وسليمان ومحمد وابراهيم ويحيى وعيسى . فاما سليمان اقام بمكة فقتل غيلة في ايام ابي جعفر
نصور سنة 162 واما عيسى اقام بالمدينة فقتله الرشيد مسموما في خلافته واما ادريس ففر بنفسه الى المغرب واما ابراهيم
ام بالبصرة فقتل غيلة وحين فر ادريس الى المغرب ومعه راشد بن مرشد القرشي ونزلا بمدينة تلمسان فتبعه اخوه محمد
رجا من مدينة تلمسان فتوفي محمد في الطريق ولما نزلا بمدينة جيلان وهي مدينة ابي المعالي وتسمى قصر فرعون فوجدا
المجيد الاوروبي سلطانا على البربر فولى عبد المجيد الاوروبي مولانا ادريس سلطانا مكانه وكان من وزرائه
بن مصعب الاوروبي وراشد بن مرشد وعبد المجيد ثم زوجه عبد المجيد بنته واسمها كنزة فحملت منه
لانا ادريس الاصغر وتوفي ادريس الاكبر وترك ادريس الاصغر في بطن امه فوضعته بعد وفاة والده بستة
هر وكانت كاملة العقل والدين وتابعة لنهج السنة المستقيم وسبب وفاة ادريس الاكبر انه اتاه سليمان بن
من المشرق وبعثه الرشيد بقارورة من المسك مسمومة فاقام ما شاء الله يراقب الفرصة حتى مكنه من شم
ك القارورة فطلع السم لخياشيمه فمات رحمه الله تعالى وولد بعده ابنه فسمي باسم ابيه ادريس فبصرته
رابرة بليان حتى صار بن ثمان سنين ولما كبر في العلوم وتهذبت اخلاقه وهو في كفالة راشد وكان نائبا
ه في الاحكام ثم بنى مدينة فاس وانتقل اليها وتزوج بنت سليمان بن محمد وكانت خلافته ستة وثلاثين
ة ثم توفي رحمه الله وكانت وفاته بحبة من العنب مسمومة وترك اثني عشر ولدا وهم احمد ومحمد وعبد الله
مران وعيسى وداوود ويحيى وحمزة وعلي وعمر وابو القاسم وكثير ، وحين توفي تولى ابنه الاكبر خلافته وهو
يد محمد وقسم البلاد على اخوته مخافة المخالفة بينهم فاعطى عمر بادريس واحوازها واعطى عمران احزيت
حوازها واعطى لاحمد الهيط بجبالها واعطى لعيسى سلا واحوازها واعطى لعبد الله تاذلا واحوازها
طى يحيى مراكش واحوازها واعطى لحمزة طراز واحوازها واعطى لعلي سبحاسة واحوازها واعطى لداوود تلمسان
حوازها ولكثير جبل الفتح وبقي ابو القاسم بفاس معه وزير وكل واحد ترك ذريته بوطنه قال الراوي فصارت
ا عشرة قبيلة وهم اولاد حمزون والسقائيون وبنو ميمون والمراغنة والشرعيون والجوطيون وبنو كثير والخرشافيين
يونة والميوطيون وبنو حمزة والهلاليون ، فهؤلاء الاثنا عشر قبيلة تناسل منهم الكثير في المدن والاخرون خرج
م المراغنة وتفرعت منهم القبائل في البوادي ثم بنو ورمدغين واولاد كلدين واولاد الناصر وسجران وبنو غيلان
لاد بو زكري واولاد عمارة وبنو خالد واولاد بو بكر ، الحيادرة والعراقيون وبنو شجدارة واولاد توكية
لاد بو عنان واولاد عون وبنو عمران وبنو حنون والبدريون وبنو جدم اولاد حمود وبنو ناصر ، قال الراوي
مرغين وبنو مرتقين هم اهل جبل يحيح وبنو عمارة وبنو كيان وحاري وبنو خالد وبنو المسيت واولاد بو بكر
اهل جبل شكر والحيادرة والعراقيون والسقيفيون وسجرارة وقناصرة واولاد كيل وبنو عنان وهم اولاد [illegible]
ن بن حيدرة بن علي بن محمد ابن عبد الله بن احمد بن ادريس بن ادريس بن حسين الخ واما
سقيفيون فجدهم دارا سماها السقيفة واصلهم من بني يحيى واسم جدهم يحيى بن ابراهيم بن احمد
محمد بن مسعود بن عيسى بن عثمان ابن اسماعيل بن عبد الوهاب بن يوسف بن موسى بن اسماعيل
عمر بن عبد الله بن محمد بن احمد ابن ادريس بن ادريس واما بنو حونوط فهو لقب جدهم واسمه محمد
ابراهيم بن الحسن بن احمد ابن محمد بن ادريس واما بنو نعمان فهم اهل جبل الاعلام ولا زالت
ة منهم بمراكش وجدهم نعمان بن عبد الله بن ادريس واما بنو الخرشون فهو لقب جدهم منصور بن يعقوب
عمران بن عبد الرحمان بن عبد الله بن احمد بن صالح بن عامر بن عبد الله بن محمد بن ادريس
ا الهلاليون فجدهم هلالي بن حنون بن احمد بن داوود بن عياد بن عزوز بن حامد بن عبد العزيز
احمد بن عبد الله ابن محمد بن ادريس واما الخرشفيون فجدهم اسمه احمد بن محمد بن عبد الله
سعيد بن عيسى ابن احمد بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن محمد بن علي بن عبد السلام بن
ش بن ابي بكر بن علي بن عيسى بن سالم بن مروان بن حيدرة بن علي بن محمد بن احمد بن عبد
ه بن ادريس واما بنو حمزة فهو لقب جدهم عبد الله بن عبد الرحمان بن حسن بن عبد الرحمان
جعفر بن ناصر بن طلح ابن عبد الله بن احمد بن ادريس واما بنو حنون فجدهم حنون بن عمران
حسن بن عمران بن حنون بن محمد بن احمد بن مسعود بن يوسف بن عبد الخالق بن عبد العظيم
سعيد بن عبد الرحمان بن عبد الله بن ادريس واما بنو الليث وهم بنو نايل توفي ابوهم احمد
عبد الله وخلف ثلاثة اولاد نايل وخليفة وعبد الرحمان بن نايل بن عبد الكريم بن عمر بن محمد بن
بن موسى بن عبد السلام بن مشيش بن ابي بكر ابن علي الخ واما السراغنة فجدهم سالم بن ابراهيم
عبد الحليم بن عبد الكريم بن موسى ابن عيسى بن محمد بن جابر بن جعفر بن عبد الجبار بن محمد
احمد بن عبد الله بن ادريس ولد لسالم السيد خذير وهو بمدينة قمودة قرب مدينة قفصة وله ذرية
ل بعمل تونس ومن ذريته السيد مهذب وهو بمحل يبعد عن مدينة صفاقس بمرحلتين وله ذرية كثيرون
وا الى شعب وقبائل واما الجبانية فهو لقب جدهم محمد بن عبد الله بن علي بن احمد ابن منصور
عبد الرحمان بن علي بن يعلى بن محمد بن ابي بكر بن احمد بن سعيد بن محمد بن ادريس واما
كيلان فهم في واد الزار ولقب جدهم احمد بن عبد الله بن مسعود بن عيسى بن عثمان بن اسماعيل
عبد الوهاب بن يوسف بن عمران بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن ادريس واما اولاد
هم عمار بن محمد بن عبد المجيد بن علي بن محمد بن عبد الله بن احمد بن عبد الله بن ادريس
بنو خالد جدهم خالد بن زكريا بن يحيى بن منصور ابن عبد المولى بن عافية بن محمد بن عبد
حمان بن يوسف بن سليم بن عبد الرحمان بن عبد الله بن ادريس واما اولاد زكريا فجدهم بطرابلس
م فرقة في الصحراء وجدهم زكريا بن عبد الله بن ناصر بن عمر بن منصور بن عبد الله بن علي بن
الله بن حمزة بن ادريس واما اولاد عمران فجدهم عمران بن ناصر بن عيسى بن موسى بن منصور
علي بن عبد الله بن جمعة بن يحيى ابن محمد بن عبد الله بن سعيد بن سعد بن عبد القا
صالح بن عبد الجبار بن احمد بن عطاء الله بن ابي القاسم بن علي بن ادريس واما بنو يحيى
فيجتمعون مع اولاد عمران في السيد عبد الجبار بن احقد وجدهم اسمه يحيى بن عبد المعطي بن عبد
العالي بن التومي بن مسعود بن عبد القادر بن عبد الجبار وقد ارتحل يحيى المذكور الى مدينة
تلمسان واستقر بها ولما مات خلف ثلاثة اولاد : علي وعيسى واسماعيل وكانوا عند اولائك الاقوام من التعظيم
بمكان فطلب بنو بزناس السيد عيسى من اخيه ليتبركوا به ويرشدهم الى نهج السنة القويم فامتثل لذلك رغبة
في الثواب فاخذوه وزوجوه فخلف ذرية وهم قبيلة الى الان يقال لهم بنو عيسى مشهورون بالسنة الطاهرة
لد لعلي ولدان محمد ميعاد ويحيى فتزوج كل منهما ببنت من بنات عمه اسماعيل لانه لم يعقب ذكرا فولد
ليحيى ثلاث اولاد ونسله موجود بتلمسان الى الان واما محمد ميعاد فولد له ولدان احدهما اسمه احمد
الاخر محمد وكان والدهما مشتهرا بالصلاح وهرعت الناس لالتماس بركته فلما توفي وكان قد استخلف ابنه
حمدا وارتحل اخوه لمدينة القيروان لتكميل علومه حيث كانت مناخ العلم وذلك سنة 931 فاقام بها ما
الله ثم كر راجعا ولما وصل الى قرية نفطة من بلدان الجريد استقر هناك والتمسوا منه ان يتزوج قاصدا
التبرك به فتزوج وعقب ذرية وهم : (بوليه) حمودة وعبد القادر وعبد الرحمان (وكانوا) مشتهرين بالعلم
الصلاح (وهم) الان بها . واما السراغنة والعيبيون والحوضيون فهم يجتمعون في مسعود بن عيسى
ن موسى بن عروة بن عبد الله بن عبد العزيز بن علان بن عمران بن سالم بن احمد بن محمد بن عيا
ن محمد بن ابي القاسم بن احمد بن ادريس ومن ذريته السيد مسعود والسيد معاوية وهم بمحل يقر
له الدخلة وبهم سميت فيسمونها دخلة المعاويين ومن ذريته السيد هارون بن جابر بن مسعود بن محمد
بن عياد بن محمد بن ابي القاسم بن احمد بن ادريس ولد له ولدان احدهما يقال له سالم الهارون
بمحل قرب مدينة تبسة بثلاثة مراحل وله ذرية انتشروا في اقطار افريقيا والاخر يسمى عون فولد لعون عمرا
وانتشرت منه ذريته لانه خلف اربعة من الاولاد عمر ومحمد وعونا ويحيى ارتحل عمر الى الجزائر وخلف ذرية
بها وارتحل عون الى صفاقس وانتشرت منه ذرية وارتحل محمد الى قرية بالزاب الغربي يقال لها طولقة وا
ذرية بها هذا ما اشتهر من ساداتنا وانتشر في الاقطار والقرى والامصار نقلت من شجرة مكتوبة بمدينة فا
حرسها الله من كل باس نقلتها حرفا بحرف كما وجدت الا ما زاغ عنه البصر من غير فساد للمعنى لانه
كتبت بعضها بالليل وانا على جناح سفر قال ناسخها الذي من خطه نقلت والعهدة عليه هذه الشجرة
جرة مولانا ادريس التي مكتوبة عند بعض الملوك بمداد الذهب في جلد الفيل وبها اربعون طابعا من طو
عيان فاس ولا وجدنا والله ما يقدحها بعد التحري ومراجعة التواريخ المعتبرة ومضمن بما نقلت من شهاد
ي القاسم الشريف السوسي وطابعه وشهادة القاضي عبد الوهاب مع ختمه والقاضي عبد الرحمان بن زروق
ع ختمه والقاضي جعفر بن محمد مع ختمه والشيخ عبد الله السوسي والشيخ علي بن احمد الفاسي والشي
حمد بن موسى الفاسي من كبار المدرسين بمحروسة فاس اهم ما وجد من خط كاتبه عثمان بن مصطفى
سليمان بن اسماعيل مؤرخة في جمادي الاولى سنة 1252 وبها عدة طوابع وشهادات وباسفله ما نصه
ا علمت هذا ايها الناظر والمستمع فيجب احترام لمن انتسب لهذه النسبة الشريفة المكرمة المنيفة عمـ
بقوله تعالى . قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقوله تعالى انما يريد الله يذهب عنكم
لرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال صلى الله عليه وسلم من دخل فينا بغير نسب وخرج منا بغير
سب فعليه لعنة الله وقوله صلى الله عليه وسلم من ابغض ذريتي فقد ابغضني وقد ابغض الله وماواه جهـ
س المصير وقال صلى الله عليه وسلم اثنان اقرب الناس مني منزلا يوم القيامة من ضرب ورائي بالسيف ومـ
حب ذريتي بقلبه ولسانه جعلنا الله فمن انخرط في سلك محبيهم بقلبه ولسانه وادخلنا في شفاعته امين
... (ومن احفاد القطب الرباني والشيخ الصمداني سيدي (احمد ميعاد) الفقير لعفو ربه القديـ
قاسمي : محمد البوصيري بن بلقاسم بن احمد بن محمد بن بلقاسم بن عمر بن ابي بكر بن محمد
احمد بن عبد الرحمان بن احمد ميعاد ابن محمد بن علي بن يحيى بن عبد المعطي بن عبد الله
بن احمد النوي بن عمران بن يحيى الجوطي بن محمد العوام بن مسعود بن عبد القادر بن سليمان بن
عبد الجبار بن احمد جاء الله بن علي بن بلقاسم بن ادريس بن ادريس بن عبد الله الكامل بن الحسـ
المثنى بن الحسن السبط بن علي بن ابي طالب نفعنا الله ببركتهم ، واعاد من سرهم علينا ، فالله
حسبي ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير .

هذا من شجرة مؤرخة في شهر شوال المعظم سنة 1312 : ومذيلة بالوفاق على صحتها بخط العالم الحـ
الحجة نقيب الديار الفاسية حال حلوله بنفطة بما نصه :
لله ـ ذكر بن قنفد القسطنطيني في شرحه لمنظومة غرامي صحيح في مصطلح الحديث ان النسب الشريـ
على اربعة اقسام اجلى ـ وخفي واخفى ، وذكر غيره ان الانساب مراتب كمراتب الحديث النبوي : وحيـ
اطلعت في بلد نفطة لما حللتها في شعبان 13478 على عمود النسب اعلاه . زاد الله في علاه
وعرفت من درر تاجه صحة نسبه وسنده وقابلته لدي في نسبة السادة الجوطيين قلت فيه ولست موفيه :
اصلي واضح : كالشمس في وقت الضحى . قد فاز من قد ود من . قد حازه وله انتمى
في شعبان الابرك عام 1347 : احمد بن الميمون الحسن العلوي البلغيثي المغربي التيجاني طريقـ
ـ الله وليه ومولاه بنصه .

نسل الشرف

بن جده بن الحمادي بن إذويب/سغير
بن عبيد الاخضر بن أذويب بن عبيد الشريف
بن اخذير بن يحي بن محمد بن يوسف
بن السيد الاءوص بن حيدر بن علي بن خالد
بن أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الجواد بن علي
بن محمد بن ابراهيم بن ادريس الاصغر بن ادريس
الاكبر بن عبدالله بن محمد الحسين بن فاطمة الزهرة
راضي الله عنهما بنت محمد صلى الله عليه وسلام .



نسل

أ محمد ركروك
بن محمد
بن أحمد
بن لحمادي
بن عبيد لشطر
بن ذويب
بن عبيد الشارف
بن خضير
بن بحي
بن محمد
بن يوسف بن سيدروس
بن حيدر
بن علي
بن خالد
بن أحمد
بن عبد الرحمان
بن عبد الوهاب
بن علي
بن محمد
بن إدريس الأصغر
بن إدريس الأكبر
بن عبد الله السالكي الكامل
بن الحسين السّبطي
بن الحسين السائي المنتهى
بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم وكرّم وعظّم

وعلى آله وصحبه وذريته
وعلى جميع الصحابة
أجمعين وحسبي
الله ونعم الوكيل

تمت

صدق الله العظيم

نسل أولاد سيدنا

أحمد بركوك
بن محمد
بن أحمد
بن الحماد
بن عبد الشهر
بن لاويب
بن عبد الشارف
بن ظفير
بن يحي
بن محمد
بن يوسف بن سيدروس
بن حيدر
بن علي
بن خالد
بن أحمد
بن عبد الرحمان
بن عبد الوهاب
بن علي

بن محمد
بن إدريس الأصغر
بن إدريس الأكبر
بن عبد الله السالكي الكامل
بن الحسين السانى المنتهى
بن الحسين السبطي
بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله وسلم وكرم وعظم وعلى آله وصحبه وذريته وعلى جميع الصحابة أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

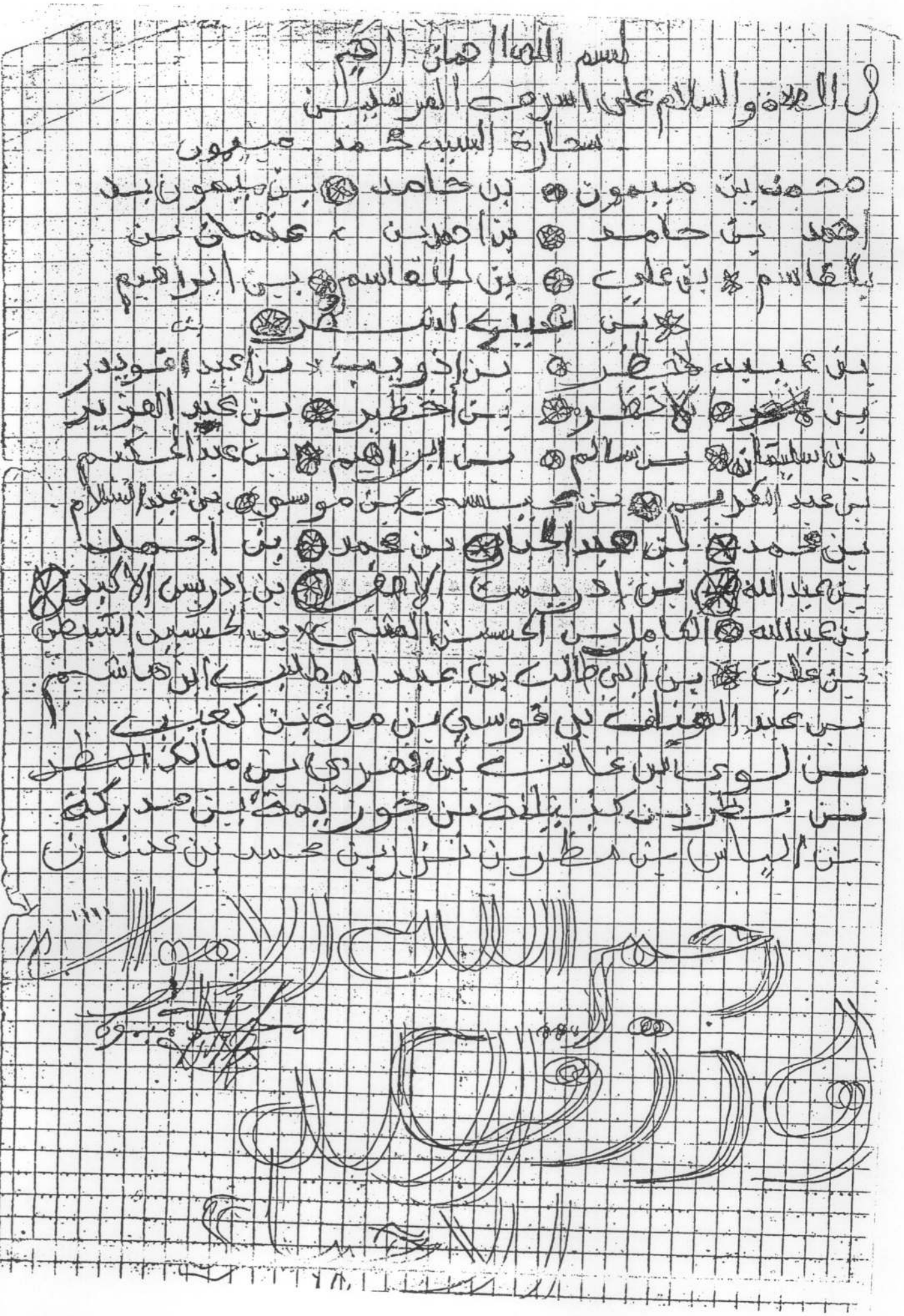
صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه شجرة الولي الصالح

«سيدي عبيد الشريف»

- عبيد بن خذيري بن عبد العزيز بن سليمان
بن سالم بن ابراهيم بن عبد الحكيم بن عبد
الكريم بن محمّد بن أحمد بن مولانا عبد
الله بن مولانا دريس الأصغر بن مولانا
دريس الأكبر بن مولانا عبد الله الكامل
بن مولانا حسن المثنى بن مولانا الحسن
السّبط بن مولانا علي وفاطمة بنت محمّد
رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تسليما
وعلى آله وأصحابه أجمعين إلى يوم الدين



ANNONCES REGLEMENTAIRES

MINISTERE DE L'AGRICULTURE

Il est porté à la connaissance du ublic que conformément aux disposi-ons de l'article 12 de la loi n° 64-28 u 4 juin 1964, fixant le régime des rres collectives, modifié et complété ar la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et ar la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et onformément à l'article premier du écret n° 65-327 du 2 juillet 1965 xant les modalités d'application de la i sus-visée, modifié par le décret 81-327 du 10 mars 1981, il sera rocédé aux opérations de bornage e la terre collective dite M'Silikh d-debine, sise à Amadet Ain El Kar-a de la délégation de Tamaghza, ouvernorat de Tozeur occupée par la action des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Ain El Karma.

— Est : El Hajra Essaouda

Nord : Hassi El Kelb

— Ouest : Henchir El Hassib

Les operations de bornage auront u trente jours francs après la date de parution du présent avis au Journal ficiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient oir un droit réel sur tout ou partie de terre comprise dans le perimètre jet dudit bornage devront se confor-r aux formalités légales en vigueur évues par la loi et le décret sus-es.

---

l est porté à la connaissance du blic que conformément aux disposi-ns de l'article 12 de la loi n° 64-28 4 juin 1964, fixant le régime des es collectives, modifié et complété la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et iformément à l'article premier du :ret n° 65-327 du 2 juillet 1965 nt les modalités d'application de la sus-visée, modifié par le décret 31-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Hassi El Kelb, sise à Amadet Ain El Karma de la délégation de Tamaghza, gouvernorat de Tozeur, occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Sidi Mansour.

— Est : Henchir Hassi El Kelb.

— Nord : Ouled El Khazine.

— Ouest : El Fejouj.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Rabta I, sise à Amadet Chbika de la délégation de Tamaghza, gouvernorat de Tozeur, occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : El Agha El Bidha.

— Est : La route reliant Tozeur à Chbika.

— Nord : Fidh Ech-Chebaïka.

— Ouest : El Hajra El Bidha.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Rabta II, sise à Amadet Chbika de la délégation de Tamaghza, gouvernorat de Tozeur, occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Khorj Hamraouia.

— Est : Ed-Deghima.

— Nord : Fidh Ech-Chebaïka.

— Ouest : La route reliant Tozeur à Chbika.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Rouss El Khnadek, sise à Amadet Sendess de

ation de Tamaghza, gouverno-
ozeur occupée par la fraction
ed Sidi Abid.

de la terre :

d : Fidh El Alenda.

t : Fidh El Alenda.

rd : Bled Ech-Charâa.

est : Bir El Houch.

pérations de bornage auront
te jours francs après la date de
on du présent avis au Journal
de la République Tunisienne.

personnes qui prétendraient
droit réel sur tout ou partie de
comprise dans le périmètre
dit bornage devront se confor-
formalités légales en vigueur
par la loi et le décret sus-

---

porté à la connaissance du
ue conformément aux disposi-
l'article 12 de la loi n° 64-28
n 1964, fixant le régime des
ollectives, modifié et complété
i n° 71-7 du 14 janvier 1971 et
i n° 79-27, du 11 mai 1979 et
ément à l'article premier du
n° 65-327 du 2 juillet 1965
s modalités d'application de la
visée, modifié par le décret
27 du 10 mars 1981, il sera
aux opérations de bornage
re collective dite Berrich, sise
et Sendess de la délégation de
za, gouvernorat de Tozeur oc-
ar la fraction des Ouled Sidi

de la terre :

d : Ghareth-Thaâleb.

t : Er-Rabta I.

rd : El Hajra El Bidha.

est : Ardh Bidha.

pérations de bornage auront
e jours francs après la date de
on du présent avis au Journal
de la République Tunisienne.

personnes qui prétendraient
droit réel sur tout ou partie de
comprise dans le périmètre
dit bornage devront se confor-
formalités légales en vigueur
par la loi et le décret sus-

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite el Graïch, sise à Amadet Chakmou de la délégation de Degach, gouvernorat de Tozeur occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Ras El Makhreg.

— Est : Aïn Hamda.

— Nord : Djebel Er-Redeyef.

— Ouest : oued Jemel.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

ANNONCES LEGALES ET JUDICIAIRES

VENTES AUX ENCHERES PUBLIQUES

VENTE AUX ENCHERES PUBLIQUES SUR SAISIE IMMOBILIERE

La vente aura lieu le lundi 18 janvier 1988 à partir de 9 heures du matin par devant la chambre des criées du tribunal de 1ère instance de Grombalia.

Poursuivante : La Société Tunisienne de Banque (S.T.B) S.A assurant la poursuite et la diligence par son président directeur général demeurant à son siège social sis à Tunis, 1 avenue Habib Thameur, élisant domicile en l'étude son avocat Maître Salaheddine Caid Essebsi.

Partie saisie : Monsieur Abdessalem Ben Ahmed Ben Chehida, commerçant demeurant à la cité commerciale à Hammamet pris en sa qualité de propriétaire de l'immeuble objet de l'adjudication.

Avocat poursuivant : Maître Salaheddine Caid Essebsi, avocat à la cour de cassation 14, rue Alain Savary, le Belvédère Tunis.

Immeuble objet de la vente : L'immeuble appartenant à la partie saisie est situé à Hammamet, gouvernorat de Nabeul. Il fait l'objet du titre foncier n° 518729 Tunis S2 dénommé Chéfia 48, sis à la rue Dag Hammarjoeld et il couvre une superficie de 21 ares 90 centiares et comprend une cité commerciale composée de deux batiments.

— Le 1er est au rez-de-chaussée et comprend 3 portes d'accès à l'ouest. Il est composé d'une salle de 6,50 m sur 6,50 m, entourée de 4 salles d'une surface de 4m sur 4m et cette salle conduit à un couloir d'ouest en est d'une longueur de 9 m sur 1 m et le couloir comporte 3 salles bâties à l'arrière de la moitié est du bâtiment dont 2 ont une superficie de 6 m sur 4 m et la troisième de 7 m sur 4 m. Derrière ce bâtiment un terrain d'une superficie de 560 m et un autre à l'est d'une sueprficie d'environ 550 m.

— Le 2ème est situé en face du 1er et sur le même terrain. Ils sont distancés par un terrain de 10 m de largeur. Le bâtiment comprend un rez-de-chaussée et un étage.

Le rez-de-chaussée comprend 7 boutiques modernes et de construction récente. Elles ouvrent toutes à l'ouest et ont une facade et des portes en verre. Chaque boutique a une surface de 10 m sur 5 m et un terrain à l'arrière d'environ 35 m de longueur sur 2,5 m de largeur.

Quant au 1er étage, il comprend une chambre, une salle et une ter-

ication des dispositions de l'ar-
4 du décret du 16 septembre
relatif à la taxe sur la valeur
e des immeubles construits.

Président de la Commune de
a l'honneur de porter à la
ssance de Messieurs les pro-
es ou mandataires intéressés
s opérations de recensement
l des immeubles construits im-
es pendant la période triennale
1990 sont déclarées provisoire-
loses.

invite à prendre connaissance
unicipalité des articles du rôle
nant leurs immeubles et à for-
s'il y a lieu par écrit, leurs
ations auprès de la commission
sion.

r rappelle qu'un délai d'un mois
oter de la parution du présent
Journal Officiel de la Républi-
isienne leur est accordé à cet

é ce délai, aucune réclamation
a plus admise.

---

ication des dispositions de l'ar-
5 du décret du 16 septembre
elatif à la taxe sur la valeur
e des immeubles construits.

résident de la Commune d'El-
a a l'honneur de porter à la
ssance de Messieurs les pro-
es ou mandataires intéresses
s opérations du recensement
des immeubles construits im-
e pendant la période quinquen-
88 - 1992 sont déclarées défini-
it closes.

r leur rappelle qu'un délai de
e jours partant du jour de la
tion du présent avis au Journal
de la République Tunisienne.

est imparti pour se pourvoir le
néant contre la décision de la
sion de révision devant les
ux compétents.

---

cation des dispositions de l'ar-
décret du 16 septembre 1902
la taxe sur la valeur locative
neubles construits.

ésident de la Commune Sidi
s a l'honneur de porter à la
sance de Messieurs les pro-

priétaires ou mandataires intéressés que les opérations du recensement général des immeubles construits, imposables pendant la période quinquennale 1986/1990 sont déclarés définitivement closes.

Il leur rappelle qu'un délai de soixante jours partant du jour de la publication du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Leur est imparti pour se pourvoir, le cas échéant, contre la décision de la commission de révision devant les tribunaux compétents.

MINISTERE DE L'AGRICULTURE

AVIS AU BORNAGE

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Aïn Hamda, sise à Amadet Chakmou de la délégation de Degach, gouvernorat de Tozeur occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Ras El Makhreg.

— Est : Ech-Chergui.

— Nord : Djebel Er-Redeyef.

— Ouest : El Graïch.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Mfecha, sise à Amadet Chakmou de la délégation de Degach, gouvernorat de Tozeur occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Gous El Hjar.

— Est : Route El Gouifla - Ameur Aïoun Ameur.

— Nord : Chouchet El Fezâa.

— Ouest : Mesrah Et-Targa.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmètre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret susvisés.

Il est porté à la connaissance du public que conformément aux dispositions de l'article 12 de la loi n° 64-28 du 4 juin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite Aïn Tahar, sise à Amadet Chakmou de la délégation de Degach, gouvernorat de Tozeur occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Route de Chebka Aïn Ameur.

Est : Oued Jammel.

Nord : Djebel Er-Redeyef.

Ouest : Henchir Deghima

s opérations de bornage auront
ente jours francs après la date de
rution du présent avis au Journal
el de la République Tunisienne.

s personnes qui prétendraient
un droit réel sur tout ou partie de
re comprise dans le périmètre
dudit bornage devront se confor-
ux formalités légales en vigueur
es par la loi et le décret sus-

---

est porté à la connaissance du
c que conformément aux disposi-
de l'article 12 de la loi n° 64-28
juin 1964, fixant le régime des
collectives, modifié et complété
loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et
loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et
rmément à l'article premier du
t n° 65-327 du 2 juillet 1965
les modalités d'application de la
s-visée, modifié par le décret
-327 du 10 mars 1981, il sera
dé aux opérations de bornage
terre collective dite Oued Jemal.
Amadet Chakmou de la déléga-
de Degach gouvernorat de To-
occupée par la fraction des Ou-
idi Abid.

ite de la terre :

Sud : Rass El Mahreg.

Est : Oued El Arais.

Nord : Route Chebika Ajour.

Ouest : Ain Tahar.

opérations de bornage auront
ente jours francs après la date de
ution du présent avis au Journal
l de la République Tunisienne.

personnes qui prétendraient
n droit réel sur tout ou partie de
e comprise dans le périmètre
ludit bornage devront se confor-
ux formalités légales en vigueur
es par la loi et le décret sus-

---

t porté à la connaissance du
que conformément aux disposi-
e l'article 12 de la loi n° 64-28
uin 1964, fixant le régime des terres collectives, modifié et complété par la loi n° 71-7 du 14 janvier 1971 et par la loi n° 79-27, du 11 mai 1979 et conformément à l'article premier du décret n° 65-327 du 2 juillet 1965 fixant les modalités d'application de la loi sus-visée, modifié par le décret n° 81-327 du 10 mars 1981, il sera procédé aux opérations de bornage de la terre collective dite El Gara Touila, sise à Amadet Ain El Karma de la délégation de Tamaghza, gouvernorat de Tozeur occupée par la fraction des Ouled Sidi Abid.

Limite de la terre :

— Sud : Koudiet El Bargouga.

— Est : Ardh Bidha.

— Nord : Henchir El Hassib.

— Ouest : oued Hassi El Guerida.

Les opérations de bornage auront lieu trente jours francs après la date de la parution du présent avis au Journal Officiel de la République Tunisienne.

Les personnes qui prétendraient avoir un droit réel sur tout ou partie de la terre comprise dans le périmetre objet dudit bornage devront se conformer aux formalités légales en vigueur prévues par la loi et le décret sus-visés

---

ANNONCES LEGALES ET JUDICIAIRES

VENTES AUX ENCHERES PUBLIQUES

VENTE AUX ENCHERES PUBLIQUES SUITE A UNE SAISIE EXECUTOIRE IMMOBILIERE (FOLLE-ENCHERE)

Etude de Monsieur
Abdellah Jebeir
Avocat près de la Cour de cassation
10, rue Habib Maâzoun Sfax

Suite à une saisie immobilière exécutoire n° 33876 du 10 septembre 1985 avisée le 14 septembre 1985 sous le n° 33963 en exécution de l'arrêt rendu par la cour d'appel de Sfax en date du 26 mars 1984 sous le n° 6745 confirmant le jugement rendu en 1er ressort par le tribunal de première instance de Sfax en date du 23 mars 1981 n° 10067.

Créancier poursuivant : Monsieur Raouf Yaich, expert comptable, agissant en sa qualité de syndic de la société indutrielle et commerciale de chaussures (S.I.C.A.) domicilié à la rue Habib Maâzoun n° 4 Sfax, domicile élu à l'étude de son avocat Abdellah Jebeir, 10 rue Habib Maâzoun Sfax

Débiteur saisi : Monsieur Taieb Loulou, demeurant à Rue Mongi Slim Zenket n° 16, Sfax.

Fol enchérisseur : Monsieur Wâdii Ben Taeib Loulou, aide commerçant demeurant avenue Hédi Chaker rue 1, Pavillon 3 maison n° 2 Sfax adjudiciaire en vertu du jugement d'adjudication n° 426 du 2 décembre 1985 sans avoir payé le prix malgré sa sommation en date du 16 janvier 1986.

Description de l'immeuble saisi : La totalité du terrain sis à la forêt de Sfax route Menzel Chaker km 5 d'une superficie de 1740 m2 portant une villa comprenant trois pièces, hall véranda, cuisine, W.C. et deux puits douces avec installation électrique et de l'eau douce, un garage. Il a une privée de 6 m de large s'allongeant du nord au sud jusqu'à la voie publique. Il est limité au sud où l'entrée privée par Mabrouk Messaoud, a l'est Taoufik Dammak, au nord Krichen, à l'ouest Kammoun et Masmoudi chacun de son côté.

Mise à prix : Dix mille dinars (10.000,000 d)

Audience et tribunal de l'adjudication

L'adjudication aura lieu par devant la chambre des criées du tribunal de première instance de Sfax, rue Aboulkacem Chebbi Sfax, le lundi 11 janvier 1988 à partir de 9 heures du matin.

N.B. : La visite des lieux tous les jours

Pour d'autres renseignements contacter le greffe du tribunal de première instance de Sfax où est déposé le cahier des charges ainsi que Monsieur Abdellah Jebeir avocat à la cour de cassation 10, rue Habib Maâzoun Sfax.

معتمدية دقـــاش

" مجموعة أولاد سيـــــدى عبيـــد "

فريـــق الركاركـــة

عدد رتبي	أسماء المناطق	أسماء الفروع										الملاحظات
		العجيلات	الترايكيـة	أولاد عمر	التوايتيـــة	السوالمية	المساعية	العمرانية	الجغافلية	البكاكرية	الحنيشات	أولاد مبارك	
1	الرابطة	2	4	11	9	3	6	1	10	7	5	8	
2	الدغيمة	2	9	8	4	10	1	7	11	3	6	5	
3	عين طاهر	6	9	4	11	1	8	2	7	5	10	3	
4	المفشـا	11	6	2	5	4	7	9	3	10	8	1	

Liste des arouch Rkerka (Doc. Adm. 1969)

Table des illustrations

Figures

Figure 1 – Carte du gouvernorat de Tozeur, Anciennes oasis et caractéristiques physiques 49

Figure 2 – Carte des principaux itinéraires d'Afrique du Nord 89

Figure 3 - Planche photographique, La Khalwa des Rkârka et une vue d'un parcours Awlâd Abîd traversé par la piste menant à Chebika en arrière-plan 106

Figure 4 - Carte des quartiers de Tozeur 123

Figure 5 - Planche photographique : 2 exemples d'habitat de bédouins sédentarisés 130

Figure 6 - Etapes de l'urbanisation de RAS, "Derrière le cimetière" (Calque d'après les photos aériennes 1975, 1981, 1986, 1994) 133

Figure 7 - Plan schématique (à main levé) de la structuration par lignés agnatiques du quartier des A. Si Mbarek 137

Figure 8 - Patrilignage des A. Si Mbarek 138

Figure 9 - Exemple d'habitat patrilocal 140

Figure 10 - Plan schématique de l'habitation des BB 141

Figure 11 – Structuration de "Derrière le cimetière" selon l'origine ethnique des habitants 144

Figure 12 - Planche photographique : Habitations de bédouins sédentarisés à Dghoumes au Jérid 162

Figure 13 – Carte de l'espace des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie 180

Figure 14 – Carte (Semch) du Sud de la région du Jérid 189

Figure 15 - Partage des terres entre les arch Rkârka établi à la délégation de Degache en 1969 216

Figure 16 - Carte de localisation des projet Oudia I et II 219

Figure 17 – Cartes du Nord du Jérid (Piémonts et mantagnes) avec les limites des terres arch. 223

Figure 18 - Une version de la Chajara générale des Awlâd Sîdî Abîd 237

Figure 19 - Chajara de Rakrouk (n°2) 244

Figure 20 - Schéma des niveaux de maillage de l'espace dans la vieille palmeraie 251

Figure 21 - Plan du réseau des séguias et des drains principaux dans la palmeraies de Tozeur 253

Figure 22 - Plan d'une cherkha dans un jardin de Nefta 257

Figure 23 - Deux exemples de transmission de patrimoine àTozeur 264

Figure 24 - Exemple de morcellement : *Sanyat rahîl* à Nefta 266

Figure 25 - Plan schématique d'un jardin en vieille palmeraie 269

Figure 26 - Croquis : Sens du labour mécanisé en palmeraie récente 294

Figure 27 - Planche photographique : L'attrait du grand Erg, zone touristique de Douz 303

Figure 28 - Extrait de le brochure du syndicat d'initiative de Tozeur, 1995 313

Figure 29 - Planche photographique : Us ou coutume ? Des femmes Jridis se rendent collectivement au hammam à l'occasion d'un mariage 320

Figure 30 - Planche photographique : Tente de bédouins Rkârka dans la steppe de Tozeur 327

Figure 31 - Planche photographique : Fête de circoncision de trois frères revêtus des habits de cérémonie (Rkârka de Nefta, 1996) 368

Figure 32 - Planche photographique : Procession de Sîdî Bou Ali à Nefta, printemps 1997 373

Tableaux

Tableau 1 - Structure de l'emploi par délégation 59

Tableau 3 - Evolution des taux d'occupation 63

Tableau 4 - Les types d'oasis dans le Sud tunisien 64

Tableau 5 - Superficie, nombre de palmiers et production selon l'ancienneté des oasis du Jérid 67

Tableau 6 - Lexique de l'irrigation et champ sémantiques des termes 257

Tableau 7 : Évolution des mariages entre cousins à Tozeur, 1959 – 1996 345

Tableau 8 - Mariages cumulés entre cousins, Tozeur 1959 – 1996 346

Tableau 9 : Répartition des mariages non consanguins de type 2, 3 et 4 à Tozeur 1959-1996 349

Tableau 10 : Indice de mobilité résidentielle des habitants des quartiers centraux de Tozeur (Tozeur centre et quartiers intra-oasiens) 354