



HAL
open science

L'opposition bédouins et oasiens, une figure revisitée de l'altérité dans le sud tunisien

Nicolas Puig

► **To cite this version:**

Nicolas Puig. L'opposition bédouins et oasiens, une figure revisitée de l'altérité dans le sud tunisien. *Ethnologies comparées*, 2004, *Ethnologies Comparées*, 7. hal-03706948

HAL Id: hal-03706948

<https://hal.science/hal-03706948>

Submitted on 28 Jun 2022

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

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

L'OPPOSITION BÉDOUINS ET OASIENS, UNE FIGURE REVISITÉE DE L'ALTÉRITÉ DANS LE SUD TUNISIEN

Nicolas Puig

Dans la région tunisienne des oasis continentales (Sud-Ouest tunisien), la dichotomie classique opposant les populations oasiennes sédentaires et les éleveurs nomades conserve une certaine pertinence malgré les changements contemporains. Toutefois, le maintien de cet ordre local de classement, empruntant autant à une différenciation objective des modes de vie qu'à des représentations construites de l'altérité, se fait au prix d'une reformulation de son contenu. Celle-ci est imposée par les nouvelles situations sociales qui rapprochent ces deux populations jusqu'à les confronter dans un même espace désormais partagé, celui de la ville.

Depuis une trentaine d'années en effet, la sédentarisation de groupes appartenant à la confédération « maraboutique » des Awlâd Sîdî Abîd dans le Jérid et notamment à Tozeur a contribué à inscrire massivement les populations nomades dans le paysage urbain. Cette inscription ne va pas sans susciter un certain « malaise social » plus ou moins explicité par les habitants. Cette ligne de fracture demeure ainsi fortement opérante dans les modes de classement locaux, même si elle tend à s'effacer du fait d'une relative homogénéisation des modes de vie et d'une inscription commune dans une certaine globalité. Cette dernière se manifeste, entre autres, par l'adoption de pratiques pouvant être considérées comme une forme de participation locale aux processus culturels contemporains : appropriation ludique des espaces urbains, télévision, afflux de touristes occidentaux conduisant à la mise en présence de populations différentes dans des espaces restreints, etc.

En proposant l'étude d'une figure classique de l'altérité dans le Sud-Ouest tunisien, je souhaite, à partir d'une situation historique précise, procéder à l'analyse de positionnements construits à partir de la sélection d'éléments emblématiques des cultures locales. Dans ce contexte précis, les figures de

l'altérité apparaissent non pas comme un donné mais comme une construction sociale de catégories discrètes qui organisent des différences locales¹, l' sans exclure des rapports sociaux faisant appel à d'autres langages. Un modèle social opposant ces deux types de populations apparaît dans les diverses évocations historiques de la région alors que l'époque contemporaine, tout en procédant de cette représentation historique, propose d'autres contenus à cette différentiation.

Les représentations historiques

L'image « stigmatisante » que les sédentaires entretiennent des populations bédouines et notamment de celles les plus récemment sédentarisées² s'inspire d'une représentation dualiste répandue dans le monde arabe qui constitue une codification possible des relations sociales. La lecture de quelques récits de voyage permet de prendre la mesure de la fortune de cette représentation et de comprendre ainsi le contexte historique qui préside à son développement. Un des effets de cette conception est le peu d'importance accordée aux nomades dans les différents récits sur la région. On peut dire ainsi que toutes les descriptions jéridiennes sont en fait des 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. Ainsi, les dépressions salées (*chotts*) 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 d'une part 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) 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

¹ Fredrick Barth, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », (trad. J. Bardolph, Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart), in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, pp. 202-249.

² A Tozeur, il s'agit principalement des Rkârka appartenant au groupe des Awlâd Sîdî Abîd dont le saint éponyme repose à Guentis, village algérien de montagne proche de Tebessa non loin de la frontière tunisienne. J'estime le nombre de Rkârka de Tozeur à 6000 sur une population totale avoisinant les 40 000 âmes.

tribus rebelles, *sîba*). Ce rôle est perçu par les savants arabes comme essentiellement négatif, de soutien au despote local ou de bras armé de l'autorité beylicale. Les bédouins sont aussi considérés comme des coupeurs de route, des bandits, contrebandiers, racketteurs... bref des empêcheurs de circuler et de commercer en rond. *A contrario*, le bédouin ou le pasteur peuvent être assimilés à un commerçant qui achemine d'une ville à l'autre diverses marchandises. C'est là une des représentations majeures des officiers militaires français qui opposent « le bon nomade commerçant et pacifique » au nomade « pilleur ».

El-Bekri, dans sa *Description de l'Afrique septentrionale*³ écrite au XI^{ème} siècle, mentionne le pays situé au-delà de Castiliya, nom désignant tantôt Tozeur, tantôt toute la région du Jérid. Il précise que cette région « n'est habitée, autant qu'on le sache, ni par les hommes, ni par les animaux ; à l'exception toutefois du fennec. En effet, elle consiste entièrement en sables et bourbiers. Les habitants de Castiliya racontent à ce sujet que quelques personnes ayant voulu connaître la région située derrière leur territoire, se mirent en route avec une provision de vivres et marchèrent plusieurs jours à travers les sables, sans y voir la moindre trace d'un lieu habité. Ils ajoutent que la plupart de ces voyageurs moururent dans cette région de sable »⁴. 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 aurait conduit 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. J.-C.) reliant à travers les Nemencha Lambèse à Négrine puis Négrine à Biskra. De Négrine, 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*).

³ El-Bekri, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*. Alger : Adolphe Jourdan, (trad. De Slane), 405 p.

⁴ *Ibid.* : 104-105.

L'occupation romaine s'arrêtait sur une ligne située à une cinquantaine de kilomètres de la région des *chotts* algériens⁵.

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 localités qui s'étendent sur l'anticlinal séparant les deux *chotts* Jérid et Gharsa. Ils se focalisent tous sur ces oasis dont ils décrivent en détail la splendeur des jardins minutieusement agencés.

Voyageurs français : pillards et commerçants

Quant aux récits des voyageurs français⁶ qui peu avant la mise en place du protectorat et surtout à partir de 1882 (le traité du Bardo établissant le protectorat fut signé en 1881) sillonnèrent cette nouvelle possession française, ils ne mentionnent la présence nomade que par rapport au danger qu'elle représente, opposant régulièrement le pillard au commerçant.

C'est un douar que l'on rencontre sur le chemin de Gafsa à moins que ce ne soient quelques coupeurs de route des Hammema qui tentent de voler le matériel d'une expédition française. Parmi les nombreuses relations de voyage dans la régence de Tunis, puis dans le protectorat, celle de V. Mayet⁷, membre de la mission scientifique d'exploration de la Tunisie de 1884, est une des plus éclairantes quant aux rapports entre bédouins et sédentaires à la fin du XIX^{ème} siècle. Sur la route de Gabès à Tozeur, il signale toutes 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

⁵ René Letolle, Hocine Bendjoudi, 1997, *Histoires d'une mer au Sahara. Utopies et politiques*. Paris : L'Harmattan, p. 79.

⁶ Je me suis surtout intéressé ici aux récits de la fin du XIX^{ème} siècle ; certains sont publiés comme Mayet 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 l'ouvrage de Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, notamment dans l'introduction de la première partie, un recensement analytique de la production intellectuelle du XVIII^{ème} 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 part quelques chroniqueurs, ne témoignent que rarement sur eux-mêmes (*ibid.* : 11-19).

⁷ Valéry Mayet, 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*. Paris : Challamel, 354 p.

capture »⁸. Il existait alors une relative insécurité que la présence militaire française tenta de réduire progressivement⁹ Elle ne dut pas, dans les premiers temps tout au moins, être très efficace puisque les membres de la mission eurent à faire le coup de feu, toujours contre les membres des Hammema qui tentèrent de s'emparer de leurs animaux et de leur matériel. Les tribus dites belliqueuses sont opposées aux tribus caravanières, tels les Awlâd Sîdî Abîd 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, déjà souvent victimes des nombreuses déprédations de leurs turbulents voisins, a été attaquée par des Hammema¹⁰. 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 Sud-Ouest [...] 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 »¹¹.

Une présence nomade positive transparaît dans 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. Dans une description du Maghreb au XII^e siècle¹², le géographe al-Idrîsî indique qu'il faut quatre journées pour de Bâghây (Béja) rallier le chef-lieu de

⁸ V. Mayet, *ibid.* : 87-88.

⁹ Mayet témoigne de ces rivalités entre les tribus notamment par la description suivante (*ibid.* : 117) : « A peine étions-nous dans la plaine que nous vîmes s'élever d'un côté et de l'autre des colonnes de poussière comparables de loin à des trombes de sable. Doumet, 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 ! ».

¹⁰ Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *Tribu des Ouled Sîdî Abîd*.

¹¹ V. Mayet, *ibid.* : 207.

¹² Al-Idrîssi, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leiden : E. J. Brill, (trad. R. Dozy et M. J. de Goeje), 391 p.

Castilia¹³. 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 arouch¹⁴, au sein des mêmes groupes tribaux ou entre les *qabâ'il* prennent place dans un contexte historique de crise profonde du monde rural tunisien dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Dans les steppes tunisiennes, « les prélèvements opérés par les hommes de loi du système colonial : avocats, juges, huissiers, avoués, interprètes, géomètres, topographes... doublés par les agents du pouvoir beylical : *caïd*, *cadhi*, *amine*, *cheikh*... sont certainement aussi importants sinon plus que ceux opérés directement par l'appareil fiscal »¹⁵. Selon le même auteur, les phénomènes chroniques de violence entre les tribus dans cette seconde moitié du XIX^e siècle tiennent à la crise profonde que connaît alors le pastoralisme, soumis à des pressions de plus en plus fortes de la part des administrations beylicale puis/et coloniale.

Un modèle dualiste de lecture des relations sociales

Bédouins et citadins

La focalisation sur les cités et le peu d'importance accordé à un « arrière-pays » est révélateur d'une « diabolisation » de la plupart des tribus nomades et semi-nomades. C'est là une représentation dualiste qui associe les vastes espaces steppiques et désertiques à un vide a-historique, un pays habité par des

¹³ Al-Idrissi donne de Tozeur la description suivante : « Cette dernière ville, dont le nom est Tauzar, est entourée d'une forte muraille, et ses environs sont couverts de palmiers qui produisent des dattes pour toute l'Ifrikîya. On y trouve également de beaux citrons d'une grosseur et d'un goût extraordinaire ; la plupart des fruits que le pays produit sont de bonne qualité ; les légumes y sont abondants et excellents. L'eau y est de mauvais goût et incapable d'étancher la soif. Le prix des céréales est ordinairement haut, attendu qu'on est obligé de les faire venir de loin, le pays produisant fort peu de blé et d'orge » (*ibid.* : 121).

¹⁴ Singulier °*arsh*, pluriel °*urûsh* transcrit usuellement « arouch ». Ce terme polysémique désigne les différents niveaux d'appartenance familiale et tribale. Il peut selon les contextes signifier un groupe de cousins patrilinéaires, une branche de la tribu ou encore l'ensemble des descendants de l'ancêtre éponyme.

¹⁵ Habib Attia, 1977, *Les hautes steppes tunisiennes, De la société pastorale à la société paysanne*. Thèse de doctorat d'État, Université Paris VII, UER de géographie humaine, 2 vol., p. 437.

populations « ensauvagées »¹⁶, sources de troubles et de désordres. N'est-ce pas les traces de cet « arrière » honni que l'on retrouve dans l'appellation stigmatisante du nouveau quartier de Tozeur né de la sédentarisation des nomades : « Derrière le cimetièrè » ? Si le centre-ville est le « devant », le lieu privilégié de la citadinité, ceux de « Derrière le cimetièrè », cette extrémité du monde citadin, sont ainsi moins légitimes du point de vue de l'appartenance urbaine.

Les descriptions dualistes opposent parfois de façon saisissante, la ville, la cité sédentaire et les nomades sans lieux. Ainsi, narrant la geste du sultan Hafside Abou-Bekr, Ibn Khaldun souligne son ambition de soumettre le Jérid et « d'arracher les habitants de ce pays lointain aux griffes de ces loups toujours hurlants, de ces chiens toujours hargneux, [que sont] les chefs de leurs villes et les Arabes de leurs déserts »¹⁷.

La lecture que les habitants du Jérid font du célèbre historien tunisois à propos la civilisation bédouine continue d'alimenter de nombreuses représentations, et a fini par devenir 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. Selon cette représentation, les nomades (appelés couramment les « Arabes » en Tunisie, usage que l'on retrouve également sous la plume d'Ibn Khaldun) sont assimilés 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 »¹⁸.

Cependant, la vision de l'historien est plus nuancée que le commentaire qu'en proposent les oasiens. 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. Toutefois, ces derniers ont aussi 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

¹⁶ 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 *wahasha* dont le champ sémantique couvre l'ensemble du domaine de la sauvagerie.

¹⁷ Ibn Khaldun, 1856, *Histoire des Berbères*. Alger : Imprimerie du Gouvernement, (trad. De Slane), p. 2.

¹⁸ Ibn Khaldun, 1978, *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima*. Paris : Sindbad, (trad., préface et notes, V. Monteil), p. 295.

de nomadisme, fondamentalement prédateur, doit être dépassé pour que les humains établissent 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'invasion hilâlienne au XI^{ème} siècle, l'Arabe est synonyme de déprédation, de destructions massives. Dans la période qui suivit l'effondrement de la dynastie Ziride et sa défaite par les cavaliers arabes, le territoire qu'elle administrait allait se désagréger en micro-États. 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 paix¹⁹. 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.

Situations urbaines

Dans cette fin du XIX^{ème} siècle, les situations urbaines du Jérid, principalement les trois grands centres de Degache, Tozeur et Nefta attirent l'attention des administrateurs français qui cherchent à apprécier les pouvoirs de nuisance de certains groupes. Le protectorat encore fragile dans ces régions tente d'estimer les foyers de révolte et les sources d'une possible rébellion, compte tenu de la forte résistance des tribus emmenées par des groupes Hammema à l'avancée des troupes coloniales et du développement entre 1915 et 1919 d'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 Sîdî Abîd, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Hamed, ennemi irréductible de la France et dont l'influence s'étend jusqu'aux Awlâd Sîdî Abîd nomades. Ce sera la seule mention de l'existence de population

¹⁹ Georges Marçais, 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*. Paris : Aubier, p. 197.

nomadisant dans les steppes du Jérid. Pourtant ces territoires sont déjà à cette époque au centre de conflits opposant ces nomades Awlâd Sîdî Abîd, aux Chabbiya de Tozeur et aux Awlâd Bou Yahya, probablement du quartier de Gueitna de Tozeur également²⁰.

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 Awlâd Sîdî Abîd, leur contribution financière et surtout la proximité spatiale des deux groupes (al-Hawadif et le premier quartier des Awlâd Sîdî Abîd sont contigus). L'auteur d'une étude sur le Jérid tunisien²¹ 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 acquérir des palmiers. Ils sont effectivement protégés par les Français et à ce titre à l'abri des confiscations beylicales²².

De nos jours, les « *soffs* » se sont dissous tandis que les Jéridis continuent pour partie à se distinguer des bédouins au moins d'un point de vue identitaire. Dans cette économie des groupes, l'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 Sîdî 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*.

Cette plongée dans le temps nous enseigne 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* ». Retenons

²⁰ 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. Cf. Nicolas Puig, 2003, *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur*. Paris : Karthala/IRMC, 286 p.

²¹ Du Paty de Clam, 1890, *Notes sur le Jérid tunisien*, Archives Diplomatiques, Rapports, études et conférences, bobine 5, 174 p.

²² H. Attia, 1983, « Etatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXII : 361-375.

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 ».

Les constructions contemporaines de l'altérité

Le choix de la différence

La construction sociale de l'altérité procède des configurations historiques évoquées plus haut mais elle ne peut se réduire à un jeu de positionnements identitaires. Des différences ont existé et existent encore dans les modes de vie et dans les habitudes culturelles des bédouins et des oasiens. Cependant, quelques éléments seulement sont choisis pour énoncer cette différence et fonder la stigmatisation. De nos jours, cette construction sociale s'inscrit dans le contexte d'une ouverture régionale importante dont les traces les plus visibles sont le développement d'un tourisme de masse drainant vers Tozeur quelques centaines de milliers de touristes chaque année. Aussi, la production d'un discours sur la spécificité culturelle et la richesse des oasis est-elle autant destinée aux touristes occidentaux venant découvrir « l'authenticité oasienne » qu'aux bédouins fraîchement installés. Cette production se fait par la sélection d'éléments culturels emblématiques. Est ainsi mise en avant la nature cumulative de la production culturelle oasienne, et par là même sa qualité. Sur ce point et tandis que les conditions de vie tendent à rapprocher les groupes sociaux-ethniques²³, les différentes actions culturelles à l'inverse intensifient les différences, de façon à mettre en avant une diversité humaine, gage de qualité « civilisationnelle » pour employer un barbarisme issu de la vulgate officielle du pouvoir tunisien. Cela constitue également, même si cela est plus prosaïque, une possibilité d'éveiller davantage la curiosité touristique.

Mais l'industrie touristique n'est pas la seule cause de la fixation de certains traits de la culture locale symbolisant 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 des responsables politiques qui cherchent à créer une animation régionale. Ces initiatives politiques correspondent à une volonté d'insister (avec

²³ Dans le présent texte, l'adjectif « ethnique » renvoie aux rapports bédouins-oasiens (*baddû-jridiyya*) 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.

une certaine condescendance parfois) sur la richesse et la diversité des cultures populaires et locales (les termes sont employés en arabe, *thaqâfa cha°abiya wa mah'aliya*). 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 »²⁴ à l'occasion de célébrations officielles et festivières. Ces manifestations culturelles se réduisent la plupart des temps en milieu bédouin à consigner les éléments matériels de modes de vie disparus ou extrêmement marginalisés, que l'on ranime parfois lors d'une « reconstitution ». Une liste d'objets est à cette occasion distribuée aux familles, chacune devant contribuer à l'exposition par un ou plusieurs ustensiles. Ces listes, ainsi que la recension des traits culturels (vêtement « traditionnel », coutumes du mariage, circoncision, cuisine, etc.) sont issues du travail d'inventaire des responsables des « maisons de la culture » qui sont ainsi transformées en maisons de la « tradition idéalisée ». L'introduction d'un document manuscrit 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 effacées 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 qui circulent dans la région.

Tant qu'elle n'empiète pas maladroitement sur le présent, sous des formes paupérisées et par trop rustiques, l'appartenance nomade fait l'objet d'un mythe plaisamment entretenu tournant autour de l'image du seigneur du désert, mythe en totale adéquation, et ce n'est pas le fruit du hasard, avec les représentations touristiques. Chez les Jéridis, l'évocation de la coutume correspond de nos jours à la mise en avant d'une identité culturelle opposée aux changements de tous

²⁴ C'est ainsi que l'on désigne la période qui s'ouvre le 7 novembre 1987 lors de l'accession de Ben Ali à la présidence de la République.

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.

Mais ces différents positionnements identitaires perdent une partie de leur force avec le temps. Nous avons vu comment se dégage un modèle d'assimilation progressive des populations bédouines mises au moule de la sédentarité puisque les premiers Awlâd Sîdî Abîd sont aujourd'hui intégrés dans la cité oasienne et dans sa vie, sociale, économique et politique²⁵. Les Rkârka, bien que constituant en tant que tel un groupe spécifique, sont amenés de plus en plus à normaliser leurs relations avec les Jéridis. L'appartenance communautaire tribale n'a jamais été exclusive d'autres formes de sociabilité au Maghreb, encore moins dans le monde contemporain qui multiplie les situations inédites. De ce phénomène, la ville constitue le révélateur.

Le langage commun de la ville

L'importance de la distance entre les groupes au moment de la sédentarisation des Rkârka était telle que les limites spatiales étaient alors difficilement franchissables, la méfiance caractérisant chacune des parties entre lesquelles l'échange de violence n'était pas rare. Fort peu de Jéridis, habitants des quartiers centraux, ne se risquaient dans les quartiers bédouins proliférant à la périphérie de la ville. L'élaboration d'un minimum de codes permettant la vie commune est intervenue à la suite de l'urbanisation, comme un premier effet des contacts qu'elle a provoqués.

Les processus d'appropriation des espaces urbains de la part des populations sédentarisées comme les efforts consentis de part et d'autre pour inventer un langage commun qui naît de la confrontation entre des groupes différents témoigne ainsi de l'invention d'une urbanité. Celle-ci repose sur des appartenances plus englobantes telle l'appartenance citadine, la nationalité ou le fait de vivre dans une même circonscription administrative (Wilaya de Tozeur par exemple). 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. Une relative individualisation des rapports sociaux permet en effet de substituer une civilité privée s'exprimant de personne à personne au-delà des statuts prédéfinis. Cette civilité empruntera des chemins connus, ceux de la

²⁵ Les unions par mariage avec des habitant(e)s d'autres quartiers centraux y sont relativement fréquents, tandis que les mariages entre les Jéridis et les Rkârka sont très rares.

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).

Les nouvelles civilités constituent ainsi des formes plus individualisées de relations interpersonnelles utilisant des appartenances larges dépassant tant les antagonismes entre les groupes socio-ethniques, que les frontières de l'espace social local en le confrontant à l'échelle de la nationalité et à celle plus qualitative de la citoyenneté. 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. Ainsi, les nouvelles civilités s'élaborent autour de l'appartenance à la ville (*Tozri*) et à la nation (*Tûnisî*), sans que l'on ait à renoncer aux anciennes identités (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 de base qui s'éprouve dans les conjonctures communautaires ou individuelles. Clifford Geertz fait de ce processus historique une constante en écrivant que « la catégorisation de type *nisba* conduit, de façon paradoxale, à un hyper-individualisme dans les relations publiques, parce qu'en apportant seulement une esquisse vague, et mouvante, de qui sont les acteurs [...] elle laisse le reste, c'est-à-dire presque tout, qui devra être complété par le processus de l'interaction elle-même »²⁶. C'est ce « presque tout » qui fait problème. Selon les situations, il peut se transformer en « presque rien ». L'évolution actuelle du système *nisba* à Tozeur va dans le sens des descriptions de C. Geertz mais il s'agit là d'un phénomène historique qui ne préjuge pas du caractère plus stigmatisant et coercitif que des appartenances figées ont pu détenir et détiennent encore en partie. Dans le contexte contemporain, la *nisba* 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 empruntée du système lignager, ainsi qu'une image plus souple. Comme l'ont relevé Albergoni et Mahé, 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

²⁶ C. Geertz, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : PUF, p. 87.

constituent bien souvent le cadre de rapports sociaux privilégiés [...] »²⁷. 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 ».

Conclusion

L'examen de la situation qui prévaut dans le Sud-Ouest tunisien fait apparaître que les dynamiques des appartenances sont plus complexes que ce qu'en suggèrent les discours locaux. Ceux-ci opposent, en effet, du côté oasien la rusticité bédouine à la civilisation, nécessairement urbaine. De même, les chroniqueurs et les voyageurs sont fascinés par le monde sédentaire et ne traitent qu'occasionnellement des habitants de la steppe généralement perçus comme source de désordres et de déprédations. Cette configuration héritée de l'histoire trouve des prolongements dans le Jérid contemporain sans conserver la même force. Cela bien que le tourisme et la politique culturelle locale conduisent à remettre au premier plan ce « complexe identitaire ». Les insertions multiples (économiques, sociales, politiques) proposent, en effet, des appartenances variées dont on use selon les contextes. Mais on ne peut négocier que ce que l'on a et ce que l'on est, comme le constate Christian Bromberger, un peu lassé de la glose identitaire²⁸. Pour cette raison, bien que les Rkârka de Tozeur se rapprochent des Jéridis dans une commune identité citadine (bien qu'encore déniée aux premiers), ils ne deviendront (à supposer qu'ils le souhaitent) des *Jridîyya* que lorsque seront effacées toutes traces de leur origine bédouine. Le rapprochement issu de l'insertion commune dans la ville ne peut se faire qu'en renonçant provisoirement aux appartenances communautaires respectives.

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 parenthèses l'opposition historique Jéridis-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

²⁷ G. Albergoni, A. Mahé, 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, p. 466.

²⁸ C. Bromberger, 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII : 294-313.

nouvelles civilités. Nul doute que sur ce point les premiers sont plus avancés que les seconds, encore partiellement immergés dans la logique segmentaire. Cependant, il est désormais difficile d'ignorer les « bruissements de citoyenneté » qui émanent, avec plus ou moins d'intensité, des quartiers de sédentarisation.

Références bibliographiques

- ALBERGONI G., MAHE A., 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV : 451-512.
- AL-IDRISSI, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leiden : E. J. Brill, (trad. R. Dozy et M. J. de Goeje), 391 p.
- ATTIA Habib, 1977, *Les hautes steppes tunisiennes, De la société pastorale à la société paysanne*. Thèse de doctorat d'État, Université Paris VII, UER de géographie humaine, 2 vol.
- ATTIA Habib, 1983, « Etatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXII : 361-375.
- BARTH Fredrick, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », (trad. J. Bardolph, Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart), in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, pp. 202-249.
- BROMBERGER Christian, 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », *Ethnologie française*, XXVII : 294-313.
- DU PATY de Clam, 1890, *Notes sur le Jérid tunisien*. Archives Diplomatiques, Rapports, études et conférences, bobine 5, 174 p.
- EL-BEKRI, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*. Alger : Adolphe Jourdan, (trad. De Slane), 405 p.
- GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : PUF, 293 p.
- IBN Khaldun, 1856, *Histoire des Berbères*. Alger : Imprimerie du Gouvernement, 4 vol., (trad. De Slane), 612 p.
- IBN Khaldun, 1978, *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima*. Paris : Sindbad, 3 tomes, (trad., préface et notes, V. Monteil), 1 426 p.
- LETOLLE René, BENDJOUDI Hocine, 1997, *Histoires d'une mer au Sahara. Utopies et politiques*. Paris : L'Harmattan, 221 p.
- MARÇAIS Georges, 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*. Paris : Aubier, 310 p.
- MAYET Valery, 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*. Paris : Challamel, 354 p.
- PUIG Nicolas, 2003, *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur (Sud-Ouest tunisien)*. Paris : Karthala/IRMC, 286 p.
- VALENSI Lucette, 1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*. Paris : Flammarion, 140 p.