

مراسلات *Correspondances*

Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain

LA VILLE, LES SAINTS ET LE « SULTAN »
étude sur le changement social
dans la région de Nefta (Tunisie)
aux XIX^e et XX^e siècles

YASSINE KARAMTI

**ORDRE, LANGAGES ET RELATIONS
DANS LES RITUELS ET LA MATIÈRE
À DOUIRET (SUD TUNISIEN)**

VÉRONIQUE PARDO

N°56 Mai - Juin 1999

Bulletin d'information scientifique

نشرية معهد البحوث المغاربية المعاصرة



Bulletin d'information scientifique**Directeur de la publication**
Jean-Philippe BRAS**Secrétaire de rédaction**
Marco MOSCA**Rédaction**Farid ABACHI
Hassan ELBOUDRARI
Mohamed ELLOUMI
Vincent GEISSER
Eric GOBE
Abdelhamid HENIA
Kmar KCHIR BENDANA
Mohamed KERROU
Véronique PARDO
Anne-Marie PLANEL
Alain ROUSSILLON
Katia SONNTAG**Couverture & mise en page**
Besma OURAÏED**Diffusion**

Hayet NACCACHE

Le bulletin *Correspondances* est publié par l'IRMC, avec le soutien de l'Institut Français de Coopération. Il est disponible sur les sites internet de l'IRMC et du CESHS aux adresses suivantes :

<http://w3.cyber-espace.com/irmc>
<http://www.ambafrance-ma.org/ceshs>

IRMC - TUNIS20, rue Mohamed Ali Tahar
Mutuelleville - 1002 TUNIS
Téléphone : (01) 79 67 22
Fax : (01) 79 73 76
E-Mail : irmc@caramail.com

Avec la participation du CESHS
1, rue d'Annaba - RABAT - Maroc
Téléphone : (07) 76 96 40
(07) 76 96 41
Fax : (07) 76 89 39
E-Mail : ceshs@maghrebnet.com

Cette publication
ne peut être vendue
Abonnement sur demande
3800 ex. Groupe Cérès

Rendre compte des travaux des jeunes chercheurs dans les rubriques *Thèses* et *Recherches en cours*, donne des points de repères sur les modes de formation de la pensée scientifique, le rapport au terrain et aux sources, le poids des théories dominantes et les effets de mode.

Ainsi Yassine Karamti, docteur en anthropologie sociale et historique de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), constitue-t-il la sainteté en un "champ" où s'affrontent des "gestionnaires", dans des filiations théoriques identifiables (La ville, les saints et le "Sultan"). Véronique Pardo, doctorante en ethnologie au Museum National d'Histoire Naturelle (Paris), quant à elle, se situe dans une tradition ethnologique, de l'observation méticuleuse et de la restitution, où le terrain se dit avant de se rapporter au général (Ordre, langage et relations dans les rituels et la matière à Douiret).

Le premier texte participe aussi d'un renouveau des études sur la sainteté. Celle-ci n'apparaît plus comme l'objet dévalorisé d'un passé désapproprié, mais permet au contraire de faire le lien avec des pratiques sociales contemporaines. Ce retour aux saints est l'occasion de nouvelles démarches pluridisciplinaires et comparatistes, à l'instar du travail collectif conduit dans le cadre d'un programme de l'IRMC sous la direction de Mohamed Kerrou. L'ouvrage vient de paraître aux éditions ERC, Paris, sous le titre "L'Autorité des Saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée Occidentale".

إفتتاحية

إن التعريف بأعمال الباحثين من الشبان في الركنين "أطروحات" و "بحوث بصدد الإنجاز" تكشف عن معالم الأنماط التي تشكل التفكير العالمي وعن علاقة الباحث بأرضية البحث ومصادره وأثر النظريات الغالبة والتيارات الجديدة.

فيسين كرامتي وهو دكتور في الأنثروبولوجيا والإجتماعية والتاريخية من المدرسة العليا للعلوم الإجتماعية بباريس قد جعل في أطروحته (المدينة والصلحاء والسلطان) من "الولاية" مجالا يتنازع فيه رجال تصريف شؤونها في أنساق نظرية يمكن التعرف عليها.

أما فرونيك باردو (Véronique PARDO)، وهي باحثة تود دكتوراه في الإثنولوجيا بالمتحف الوطني لتاريخ العلوم الطبيعية بباريس، فإن عملها - (النظام واللفة والعلاقات في الطقوس والاسس المادية ببلدة الدويرات) - يندرج في تقاليد إثنولوجية أساسها الملاحظة الدقيقة والأمانة. فقد جاءت هذه الباحثة الأشياء تفصح عن ذاتها قبل أن تحدث عن الظواهر في عمومها.

والعمل الأول يسهم أيضا في تجديد الدراسات حول ظاهرة "الولاية". فهذه المسألة لم تعد موضوعا مبخوسا يتعلق بماض مرغوب عنه بل إنها بعكس ذلك حققت ربط الصلة بمظاهر السلوك الإجتماعي المعاصر. فالعود إلى الإهتمام بالصلحاء قد كان مناسبة انهج سبل جديدة قوامها تعدد الاختصاصات والمقارنة على غرار العمل الجماعي الذي أشرف عليه محمد كرو في نطاق برنامج بحث بمعهد البحوث المغاربية المعاصرة والذي صدر عن منشورات (ERC) بباريس بعنوان (سلطة الصلحاء : أبعادها التاريخية والإجتماعية الأنثروبولوجية في غرب البحر الأبيض المتوسط).

LA VILLE, LES SAINTS ET LE « SULTAN » : ÉTUDE SUR LE CHANGEMENT SOCIAL DANS LA RÉGION DE NEFTA (TUNISIE) AUX XIX^E ET XX^E SIÈCLES

YASSINE KARAMTI

Yassine KARAMTI a soutenu sa thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique, sous la direction de Madame Lucette Valensi, le 27 novembre 1998, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris).

Figure des XII^e - XIII^e siècles, Sîdî Bû 'Alî fait l'objet d'une vénération générale dans le sud de la Tunisie et jusqu' en Algérie. Il est venu à Nefta au XII^e siècle pour combattre des doctrines schismatiques adoptées par les habitants et répandre le sunnisme. Il meurt en 1213, empoisonné par une figue. Ce saint¹, appelé aussi "Sultan du Jérid", occupe donc une place centrale dans la culture populaire et dans l'histoire de Nefta et du Sud tunisien. C'est en partant de ce constat que cette recherche a été entreprise pour retracer la biographie de ce personnage, son insertion dans un espace - la *zâwiya*, la ville, la région - et dans un milieu : celui des dévots, spécialistes du religieux d'une part et celui des fidèles, des serviteurs et des clients de l'autre. Comment se construit la *walâya* (sainteté) ? Comment se transmet-elle ? Qu'en attend-on ? Et qu'en fait-on ?

Sîdî Bû 'Alî reste mal connu, contrairement à d'autres saints. Certaines études récentes évoquent ce saint, notamment les travaux de Jocelyne Dakhli², sans cependant le prendre pour objet principal de leur

enquête. On peut également citer ceux de Lazhar Kasraoui³ et Lotfi Issâ⁴. Il n'est pas dans notre intention de nous intéresser à la sainteté dans ses dimensions historique et philosophique. Il ne s'agit pas non plus d'étudier la pensée mystique de Sîdî Bû 'Alî, ni son influence sur le mouvement du soufisme. Notre attention porte sur le phénomène de la reproduction collective de la sainteté - qui reprend parfois les premiers modèles du soufisme - à travers le cas de Sîdî Bû 'Alî. Dans d'autres cas, cette reproduction laisse la place à la réactivité et à l'imaginaire social. Le problème fondamental que nous posons est celui de la logique spécifique des stratégies de reproduction de la *walâya*.

Nous analysons la sainteté comme un ensemble de mécanismes dont il s'agit de mettre en évidence la logique interne, plus que des finalités extérieures de la sainteté auxquelles ils répondraient. Il ne s'agit pas de dégager un schème commun aux diverses formes de la sainteté, mais de spécifier, dans un contexte particulier, le cas de Sîdî Bû 'Alî.

Nous étudions la *walâya* en tant que champ favorisant un mode de pensée relationnel et analogique. Cette démarche permet de saisir la particularité à l'intérieur de la généralité et la généralité à partir de la particularité. Pour saisir la dynamique de la sainteté, nous analysons sa structure, et simultanément, pour saisir cette structure, s'impose une étude de sa genèse.

LES FIGURATIONS DU SAINT

Quelles sont les stratégies – plus précisément celles que lui imputent les récits des hagiographes et les histoires des informateurs – par lesquelles Sîdî Bû ‘Alî tendait à assurer la reproduction de la sainteté, en même temps que la reproduction de ses droits sur ses instruments de production ?

Les récits hagiographiques attribuent à ce saint un corps extraordinaire qui fait partie de son capital symbolique, et qui justifie sa présence et son statut important et particulier, à l’intérieur comme à l’extérieur de Nefta, depuis le XII^e siècle jusqu’à aujourd’hui. Le corps du saint fonctionne comme un langage à travers lequel la sainteté se manifeste. Ses expressions et ses paroles peuvent être reçues et comprises par toute personne qui arrive à en faire le décodage. Ce corps est un itinéraire parallèle à celui de son expérience mystique.

Les mêmes sources lui imputent aussi une maison et une famille. Cependant, elles n’évoquent pas de femmes qui lui sont liées, ni des enfants, à part une fille. Sa généalogie n’est pas tout à fait séparée des différents usages pragmatiques ni vidée de ses fonctions politiques.

L’intercession de Sîdî Bû ‘Alî est évoquée lorsque les personnes cherchent les différentes manières possibles d’en tirer profit. Ainsi, le fait que le saint imite dans les récits hagiographiques les comportements des prophètes représente l’une des multiples façons d’exprimer sa sainteté. Dans cette perspective, le témoignage que prête un récit au Prophète à propos du saint et de son statut, consolide la position de Sîdî Bû ‘Alî dans l’espace de la sainteté.

Le saint est aussi présenté en interaction permanente avec les gens. Il secourt, il conseille, il ordonne, il défend,... Toutes ces actions ne sont pas faciles à réaliser, et elles ne sont pas à la portée de tous les saints. Son discours trouve plus de succès encore dans les périodes de crise.

Il définit les séquences temporelles et les détermine à partir des horaires de la prière. Si le temps agit sur les personnes par le fait de la mort, notre *walî* n’est pas soumis à cette épreuve. Sa mort ne passe pas inaperçue dans les récits. Sa représentation s’inclue dans l’ensemble des stratégies légitimant la *walâya* de ce saint.

La vie de Sîdî Bû ‘Alî a donc suscité la production d’une chaîne de récits. Certains d’entre eux peuvent avoir un fondement historique sûr. Mais pour d’autres, on peut penser qu’il n’aurait servi que de prétexte à ceux qui lui auraient prêté leurs attentes, une pure construction.

Nous percevons le comportement imputé au saint comme étant une idéologie justificative qui prend place dans le cadre de la concurrence à l’intérieur du champ maraboutique. Son classement dans la hiérarchie de la sainteté est l’un des éléments importants qui témoignent de sa compétence et de ses capacités à produire une infinité de représentations et de pratiques, pour répondre aux besoins de tout le monde, selon les exigences de chaque situation. C’est ainsi qu’en transmettant l’héritage de Sîdî Bû ‘Alî, Sîdî Bû Madyan participe à la détermination de son image dans la société. Les compétitions entre les saints semblent se dérouler pour afficher l’existence de saints vaincus, ou celle d’autres, refusant d’être éprouvés ; mais, aussi, pour annoncer des saints vainqueurs améliorant leurs positions dans l’espace de la sainteté ; et d’autres enfin situés à des degrés intermédiaires, plus ou moins élevés dans la hiérarchie des *walî*.

Ses différentes appellations “*al-walî as-Sâlih* (le saint pieux) *al-qudwa* (le modèle) *al-muzâr* (le visité) *al-ustâdh al-Akbar* (le professeur suprême), *al-ghawth al-ashhar* (le secours célèbre), *ash-shaykh as-sunnî ash-sharîf an-naftî* ” et le contenu qu’elles désignent, font partie du discours religieux autour de ce saint. Le champ de la sainteté est un espace de production des désignations selon des situations précises. Les gestionnaires des *zâwiya-s* réagissent à l’égard de ces nominations à partir de leurs propres intérêts. En conséquence, ces désignations s’inscrivent dans l’ensemble des stratégies engagées dans la lutte pour la production et l’imposition de la vision légitime du saint. Elles font partie du capital symbolique du saint, ce capital qui justifie la sauvegarde de sa situation spécifique, jusqu’à présent, à l’intérieur comme à l’extérieur de Nefta. Sa force et son pouvoir religieux semblent initialement avoir été liés étroitement à la force matérielle et symbolique de l’État Almohade. Il paraît avoir soutenu les objectifs de cet État et contribué à assurer ses intérêts religieux.

LES GESTIONNAIRES DE LA WALÂYA

Comment allons-nous désigner les marabouts de Sîdî Bû ‘Alî ? Pouvons-nous utiliser des termes tels que *clerc* ou *laïc* pour les nommer ? L’usage de ces mots semble être insuffisant pour pouvoir signifier avec précision la nature des postes et des responsabilités que gèrent les marabouts. C’est pourquoi nous percevons le marabout comme gestionnaire. Nous devons cette réflexion à Hassan Elboudrari qui, à travers le cas de la *zâwiya d’Ouezzane*, s’est attaché à suivre le devenir du charisme personnel du saint, fondateur d’une confrérie religieuse active jusqu’au XX^e siècle, *mawlây*

'*abdallah ash-sharîf* (1596-1678), après sa disparition physique. A ce type sociologique de saint maghrébin correspond un modèle qu'il appelle le modèle *fondateur*. Il s'oppose au modèle *gestionnaire* qui correspond à un type "*qui est chronologiquement l'héritier et le continuateur et qu'illustre le successeur du saint à la tête de l'institution (qui ne devient telle que progressivement) par lui fondée*"⁵.

Cette définition du modèle *gestionnaire* semble être utile pour l'étude du personnel maraboutique qui gère les confréries et les *zâwiya-s* de Sîdî Bû 'Alî. Ainsi, nous utilisons l'expression "*gestionnaire*" pour désigner toutes les personnes qui participent à la gestion de l'héritage du saint, quel qu'en soit le poste : *shaykh*, *ukîl*, *naqîb*, *muqaddem*, *shaykh mashâ'ikh*, etc.

Qui sont-ils ? De quelles catégories sociales sont-ils issus ? Quelles sont leurs professions et formations ? Comment arrivent-ils à devenir des gestionnaires de la *walâya* ?

A partir de l'analyse de leurs correspondances avec le pouvoir central, nous pouvons répartir ces marabouts en deux groupes. Le premier concerne surtout des familles de Nefta cherchant à préserver des privilèges obtenus à travers une série de luttes internes. Le deuxième réunit des gestionnaires n'ayant pas hérité ni de leurs postes, ni de capital avant leur conquête de ce domaine. Mais la majorité de ces derniers est encouragée et partiellement appuyée dans leurs démarches par des membres de l'une des familles de Nefta qui cherchent à investir le champ maraboutique. Certains membres de ces familles ont même dirigé des *zâwiya-s* et des confréries de Sîdî Bû 'Alî en dehors de Nefta.

L'existence d'une certaine hiérarchie détermine leurs responsabilités respectives de gestionnaires de la *walâya*. Mais les conflits d'intérêts entre les différentes catégories des marabouts créent un climat de contestation de la hiérarchie en vigueur, des alliances prenant corps entre ceux qui se sentent dominés et exploités, afin d'améliorer leurs positions dans les deux réseaux, celui des *zâwiya-s* et celui des confréries. C'est sur la base de ce constat que nous choisissons de procéder à une analyse des gestionnaires de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî en terme de réseaux pour distinguer entre l'ensemble des *zâwiya-s* et l'ensemble des confréries, tout en mentionnant la présence de connexions entre les deux réseaux.

Le réseau des confréries de Sîdî Bû 'Alî dépasse largement celui de ces *zâwiya-s*. Fondées spécialement pour accueillir les activités des confréries de Sîdî Bû 'Alî, la majorité des *zâwiya-s* sont localisées dans le caïdat de l'Aradh (Sud-est tunisien). Peut-on expliquer ce phénomène par le fait que le manque d'activités maraboutiques dans cette circonscription et, par

conséquent, le manque de concurrence maraboutique, semblent avoir facilité l'acceptation des confréries de Sîdî Bû 'Alî, et également, la fondation de plusieurs *zâwiya-s* dédiées à ce saint ? Il est possible aussi que des membres de la famille maraboutique des Skander, originaires de Nefta mais installés à Tunis dès la fin du siècle dernier, aient réussi à convaincre certains des immigrés du caïdat de l'Aradh à Tunis de l'importance de l'investissement dans le domaine maraboutique dans leurs régions d'origine. Ainsi, ont-ils pu participer au développement des deux réseaux.

Le fait que le réseau des confréries se soit développé plus vivement que celui des *zâwiya-s*, révèle la rapidité avec laquelle l'investissement dans le domaine maraboutique, relatif à la sainteté de Sîdî Bû 'Alî, s'est étendu au début de ce siècle. Mais au final, c'est l'influence des *zâwiya-s* du saint et non pas celle de ses confréries qui a résisté le plus aux changements socioculturels. De nos jours, en plus de la *zâwiya* mère à Nefta, nous trouvons d'autres *zâwiya-s* dans le gouvernorat de Gabès, qui pendant la période du Protectorat faisait partie du caïdat de l'Aradh.

Les confréries sont indépendantes les unes par rapport aux autres. Chaque *shaykh* de *tarîqa* exerce ses fonctions maraboutiques sans être obligé de consulter ses autres collègues. Mais cette situation ne signifie pas l'absence de tout contact entre les gestionnaires. Ainsi, le réseau des confréries est géré de manière non centralisée jusqu'à la nomination de *shaykh al-mashâ'ikh*, Ahmed ben Ammar ben Mohamed al-Oumrani, par un décret beylical en date du 30 août 1951 (28 *dhu'l qa'ada* 1370). Les conséquences de cette nomination ne vont pas tarder à apparaître. Des problèmes relatifs à la gestion financière de certaines confréries de Sîdî Bû 'Alî à Tunis seront à l'origine de conflits entre *shaykh al-mashâ'ikh* et quelques *shaykhs* de confréries.

Le manque de structuration du champ maraboutique à l'échelle du pays peut se vérifier dans le fait que le premier ministre (l'Ouzâra) refuse d'octroyer le poste de "grand cheikh" à l'un des membres de la famille Skander de Nefta. A ce sujet, nous trouvons dans les archives les traces de tentatives d'autres membres de la même famille, qui ont essayé de contrôler le réseau des confréries, en se mêlant des conflits surgis dans les *zâwiya-s* à Wedhref et à Metouia. Mais ils ont échoué.

Ces lacunes dans la structuration peuvent être à l'origine de l'absence de toute position prise par l'ensemble des gestionnaires de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî à l'égard des événements politiques en cours. La dispersion dans l'organisation paraît avoir engendré le fait que chacune des confréries ne s'intéressait qu'à résoudre ses propres problèmes.

La monopolisation par les gestionnaires des instruments et des connaissances secrètes relatifs au travail maraboutique leur permet d'imposer leur présence pour diriger les activités des confréries. C'est la variation dans leurs degrés de maîtrise des compétences nécessaires à la gestion des affaires maraboutiques qui engendre l'existence d'une différenciation dans les positions des marabouts et la présence d'une certaine hiérarchie, dans l'espace de la *tarîqa* au singulier d'une part, et dans les deux réseaux de confréries et de *zâwiya*-s, d'autre part. Ces personnes gèrent des revenus importants et assurent leurs propres intérêts sous prétexte de servir le saint, les *ikhwân at-Tarîqa* et les visiteurs. Ainsi, de leur gestion des *habous*, dans la majorité des cas mauvaise, naissent plusieurs conflits. Ceci est également vrai pour les déplacements en vue de la collecte des offrandes et la perception des *ziyâra*.

Les conflits posent des limites entre les marabouts à l'intérieur de l'espace de gestion de l'héritage de la sainteté de Sîdî Bû 'Alî. Ils contribuent à fixer l'identité des personnes et des groupes concernés. L'acceptation d'une répartition quelconque, généralement limitée dans le temps, de l'héritage de la sainteté est liée aux stratégies menées par les gestionnaires pour satisfaire aux exigences des diverses situations à gérer. En somme, tout est conflictuel. Le champ de la reproduction maraboutique de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî se résume à l'histoire des conflits entre ces différents gestionnaires. C'est un champ de forces en même temps qu'un champ de luttes à travers lesquels les marabouts cherchent sans cesse à satisfaire aux exigences des nouvelles situations. Chacun utilise ses expériences et sa formation issues des situations de conflit précédentes pour améliorer sa position dans l'espace de gestion. La solidarité entre ces gestionnaires apparaît surtout lors des situations difficiles à gérer, et lorsqu'ils risquent de perdre leurs privilèges et leurs positions sociales ; pour autant, ils n'ont pas de positions communes à l'égard des questions politiques ou culturelles concernant l'ensemble de la société.

Depuis au moins la deuxième moitié du XIX^e siècle et jusqu'à nos jours, les familles concernées combinent l'exercice des fonctions maraboutiques et celui des fonctions administratives et politiques. Ainsi, Sîdî Bû 'Alî et la gestion de sa *walâya* n'ont jamais été une simple affaire religieuse.

Les marabouts cherchent à se faire passer pour les porte-parole du saint ainsi que des affiliés à leurs confréries : ils le sont devant les *ikhwân at-Tarîqa*, et représentent ces derniers devant les autorités. Ce qui justifie cette situation, c'est que les gestionnaires de la

walâya arrivent à convaincre une partie de la population qu'ils n'ont pas d'intérêts à défendre, exceptés ceux de la *tarîqa* du saint, c'est-à-dire leurs intérêts personnels, déterminés selon les exigences de chaque situation.

La logique de la concurrence entre les marabouts engendre une situation de méfiance dans le champ des gestionnaires de l'héritage de la sainteté de Sîdî Bû 'Alî, surtout à Nefta. La force de l'un d'entre eux est liée à la force matérielle et symbolique des individus et des groupes lignagers qu'il arrive à mobiliser au profit de sa cause, en assurant leurs intérêts. En règle générale, il doit commencer par mobiliser sa famille, ensuite sa fraction (pour le cas de Nefta).

Il importe de mentionner que les marabouts ne cherchent pas toujours à assurer les intérêts supérieurs de leurs groupes lignagers. La concurrence existe entre cousins, et même au sein de la famille nucléaire entre frères. On en arrive à se rallier avec une famille d'une autre fraction contre ses propres cousins paternels, en d'autres termes contre sa propre famille large et sa fraction.

LA GESTION DE LA ZÂWIYA DE NEFTA

Nefta, comme le reste de la Tunisie, a connu un mouvement "anti-maraboutique" marqué surtout par la loi de 1956 qui a aboli le système des *habous*. Cet acte a diminué leurs activités maraboutiques et leur importance dans la vie sociale. Mais, de nos jours, l'image du maraboutisme est en voie d'être revalorisée. La visite de la *zâwiya* de Sîdî Bû 'Alî est effectuée à différentes occasions (grossesse, circoncision, mariage, examen,...). Le pèlerinage annuel, la *dakhla*, rassemble un nombre de plus important de visiteurs venant de toute la Tunisie et de l'Algérie.

Les rituels de la *dakhla* et de *at-talmûd* (cérémonie musicale nocturne) de Sîdî Bû 'Alî ne sont pas fondés sur le sacrifice et la distribution de la viande, comme c'est le cas pour le sacrifice dédié à Sîdî Jamharûsh au Maroc⁶. De même, une seule famille monopolise l'organisation de ces rituels. Pour Sophie Ferchiou, la *zarda* se maintient dans le milieu où elle apparaît comme une projection vers le passé et comme un phénomène de cohésion et d'équilibre socio-économique⁷. L'élément le plus important dans la *Dakhla* est de l'ordre du spectaculaire. Il s'agit d'un défilé accompagné de danses et de chants, un spectacle avant tout.

Cependant, elle diffère de la mascarade avec théâtre que décrit A. Hammoudi au Maroc⁸. Si la *dakhla* de Sîdî Bû 'Alî, y compris la cérémonie musicale nocturne, ne dure que quelques heures, les festivités des *âit mizane* s'étalent sur trois jours⁹. De même,

alors que la mascarade avec théâtre est destinée presque exclusivement à une population jeune, toutes les classes d'âges peuvent participer sans aucune forme de restriction à la *dakhla* et au *talmûd* de Sîdî Bû 'Alî.

Ces deux spectacles, que l'on présente aujourd'hui sous forme d'ensemble de représentations et de pratiques, sont le produit d'une longue série de relations entre des modèles de pratiques et des dispositions à la pratique. Ces rituels sont marqués dans leurs représentations et leurs pratiques par tout ce qui a été acquis, supprimé, précisé et raffiné à travers l'histoire de leur réalisation. Ils visent à établir la communication entre la foule et le saint. Une partie du discours imputé au saint se manifeste à travers les danseurs et les musiciens.

Ces deux cérémonies paraissent, à la fois, comme manipulation de la *walâya* et comme langage. Les séquences au cours de ces rituels ne font que reprendre celles d'un discours rhétorique, tenant compte des exigences de la situation en cours, en sous-entendant ce qui est supposé connu des habitants de Nefta, des visiteurs de la *zâwiya* et de ses affiliés, ou accepté par eux. Ce sont des actions en même temps que des réflexions sur ces actions.

Les diverses opérations symboliques de ces deux rituels visent à diffuser un message idéologique. La parole et le geste transforment l'état des choses. Ainsi, nous les interprétons comme étant un jeu de règles qui visent à renouveler toutes les forces d'autorité et toutes les instances de pouvoir de la *zâwiya* de Sîdî Bû 'Alî. Sa gestion se fait à travers un appareil organisé et suffisamment solide pour réussir à faire face aux difficultés quotidiennes dues à la concurrence avec les autres *zâwiya-s* et les autres institutions religieuses. Il existe une logique qui assure la reproduction des gestionnaires et des produits de la *zâwiya*, afin de préserver le "marché" maraboutique, et de garantir la présence d'une clientèle.

Sa réussite, comme espace de production et de reproduction de représentations et de pratiques spécifiques, est liée au changement et au passage du culte de l'islam et de ses activités libres dans leur contenu, leur forme et leur temporalité. En même temps sont respectées les normes générales de cette religion, vers des activités de culte encadrées et structurées par des marabouts, des activités qui n'appartiennent même pas dans certains cas à l'islam. Ainsi, la réflexion libre, privée et individuelle s'efface devant une vision collective, prisonnière et spécifique au groupe des affiliés à la *zâwiya*, sous la tutelle des gestionnaires de la *walâya* qui participent activement à la définition de la vision du monde.

Sa réussite tient également à plusieurs facteurs : financier, politique, spatial et social. L'abolition des *habous*, notamment en 1957, a procuré à la *zâwiya* une assise foncière assez solide. Sur le plan politique, les gestionnaires de la *zâwiya* ont pu se débarrasser de l'étiquette présumée du senoussisme pour nouer des bonnes relations, au départ avec les autorités du Protectorat, puis avec les autorités nationales. Socialement, la famille du *shaykh* actuel a su profiter des rivalités inter-familiales pour gagner du temps, prévoir les événements et monopoliser totalement la gestion de la *zâwiya*. Enfin, l'emplacement de cette dernière dans l'oasis et l'aménagement touristique de cet espace ont facilité l'accès à cette institution et son intégration comme élément folklorique et touristique de la région.

LANGAGE ET SAINTETÉ

Il reste à démontrer la correspondance logique entre le modèle fondateur (le saint Sîdî Bû 'Alî) et le modèle gestionnaire (les gestionnaires de sa *walâya*) d'une part, et entre la *walâya* en tant que représentation et la *walâya* en tant qu'organisation, d'autre part : la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî est toujours donnée en modèle d'organisation et de représentation. La nature de cette logique est de l'ordre de la sémantique de la syntaxe ('*ilm al-Ma'ânî*). Les deux modèles de comportement, celui du saint et celui des gestionnaires de sa *walâya*, sont liés entre eux par une logique qui commande toute interprétation, toute action possible et apparaît tout à la fois comme rapport de force et rapport de sens¹⁰. Cette logique se révèle dans la pratique de tous.

L'élaboration de notre hypothèse s'est appuyée surtout sur quelques-unes des réflexions de Marc Augé, Charles Malamoud et Pierre Bourdieu. Pour le premier¹¹, l'idéo-logique est syntaxique en ce qu'elle définit des règles d'accord. Elle est la structure fondamentale de tous les discours possibles dans une société donnée, sur cette société, et correspond à la nécessité de toujours penser réciproquement l'individuel et le social, le naturel et le culturel. Elle constitue un modèle local dont on peut tenter de saisir le rapport aux notions proposées par les professionnels de l'observation et de l'analyse, en premier lieu les notions de structure et de culture.

En examinant le rite et la pensée dans l'Inde ancienne, et pour justifier l'existence d'un double visage du dieu Manyu (l'un guerrier, l'autre universel) et la pertinence de deux lectures simultanées du même texte, Charles Malamoud¹² a recours à une figure de rhétorique hindoue appelée *slesa*, le double sens ou la "coalescence" des significations¹³, sur laquelle prend

appui une méthode d'interprétation par "va-et-vient"¹⁴ entre deux registres : le premier nous livre un contenu manifeste et cautionné par le rite (Manyu est la Fureur guerrière divinisée) ; le second donne accès à une signification latente (le *manyu* du dieu Manyu est l'élan qui le porte à accomplir des actes par quoi sa divinité s'affirme).

Dans son ouvrage *Ce que parler veut dire*, Bourdieu critique l'analyse pure du langage (la linguistique structuraliste) et propose un modèle alternatif qui analyse le langage comme un instrument et un support de rapports de pouvoir, plutôt que comme un simple moyen de communication¹⁵.

En nous inspirant de toutes ces recherches, nous pourrions dire que la *walâya* paraît un langage, c'est à dire à la fois un instrument de communication et un instrument de connaissance, voire un médium symbolique, structuré et structurant. Dans notre recherche, nous empruntons le modèle formel de la théorie " *'ilm al-ma'ânî* " - l'une des trois branches de la rhétorique arabe - qui nous permet d'imaginer des modes possibles de fonctionnement. Nous ne prétendons que l'action dont nous construisons le modèle a pour principe ce modèle. Le mot de *ma'ânî* n'implique ni l'étude de sujets et de thèmes en poésie, ni une étude lexicographique, mais essentiellement un examen des règles de syntaxe qui sont en rapport avec la théorie du style fonctionnel approprié, ou, en d'autres termes, qui permettent de trouver l'expression propre pour répondre aux exigences d'une situation donnée. La définition de *'ilm al-ma'ânî* est : "la science grâce à laquelle on connaît les divers états de la langue arabe au moyen desquels les exigences de la situation sont remplies"¹⁶. Trouver une traduction adéquate au terme *ma'ânî* est difficile par le fait que la relation entre grammaire, logique et rhétorique n'est pas apparente à première vue. Aussi avons-nous utilisé la traduction adoptée par l'*Encyclopédie de l'Islam* : "sémantique de la syntaxe"¹⁷.

Dans le *'ilm al-Ma'ânî*, on distingue entre deux notions : *al-khabar* (l'information) et *al-inshâ'* (la composition). Si *al-khabar* peut être jugé vrai ou faux, *al-inshâ'* est le langage qui n'appartient pas à cette catégorie et ne peut donc être jugé ni vrai ni faux, car avant son énonciation, on ne trouve pas une existence extérieure qui lui correspond ou qui ne lui correspond pas. Si on dépasse le jugement de *al-inshâ'* en soi, en s'écartant de son sens premier¹⁸, c'est à ce moment que ce style de langage nécessite un *khabar* (une information)¹⁹.

On utilise le style du *khabar* surtout pour présenter des vérités de manière à séduire la raison et à exprimer les actions et les défaites. L'importance de ce style

réside dans le fait de dépasser la fonction d'information pour stimuler l'imagination et les sentiments de l'interlocuteur et le pousser à participer à l'action en question. Le style de *al-inshâ'* sert surtout à exprimer les émotions et les états d'âmes.

La sémantique de la syntaxe comme logique pratique est unique, en ce sens qu'elle concerne le saint comme ses héritiers. Dans notre recherche, le modèle fondateur occupe la place de *al-inshâ'* ; le modèle gestionnaire, *al-khabar* ; ce qui va nous permettre de comprendre le passage du modèle fondateur au modèle gestionnaire, comme lorsque le style de *al-inshâ'* nécessite dans certaines circonstances un *khabar*.

Pour résumer, le rapport entre Sîdî Bû 'Alî et les gestionnaires de sa *walâya* est un rapport entre deux modèles de représentations. La logique de ces deux modèles est de l'ordre de la sémantique de la syntaxe en ce qu'elle montre comment le saint ou l'un des gestionnaires de sa *walâya* se conforme à une situation donnée en sous-entendant ce qu'il suppose connu de son groupe social ou acceptable par lui. Ce jeu de stratégies démontre que les changements, dans l'ordre des pratiques, en provoquent invariablement d'autres, dans le sens. Les représentations et les pratiques ne peuvent s'effectuer du point de vue du saint et des gestionnaires de sa *walâya*, ou s'analyser du point de vue du chercheur sans référence à cette logique. Dans cette perspective, la description des pratiques s'identifie à celle des stratégies. Ainsi, les stratégies du saint et celles de ses gestionnaires, en vue d'assurer la reproduction de la *walâya*, sont la réplique du fait de satisfaire aux exigences des situations données. Le fait que ces stratégies soient le produit d'un "sens pratique", et non pas d'une sorte de calcul inconscient ou de l'obéissance à une règle, explique qu'elles soient partiellement cohérentes.

Les stratégies de reproduction n'ont pas pour principe une intention consciente et rationnelle sur la base d'une connaissance adéquate de conditions objectives. Elles n'ont pas plus pour principe une détermination mécanique par des causes, mais plutôt par les dispositions de l'habitus qui tend à reproduire les conditions de sa propre production. Elles peuvent se doubler de stratégies conscientes, individuelles et parfois collectives, qui, étant la plupart du temps inspirées par la crise du mode de reproduction établi, ne contribuent pas nécessairement à la réalisation des objectifs qu'elles visent²⁰. Dans cette perspective, la *walâya* sous-entend et oriente des stratégies par lesquelles le saint et les gestionnaires de sa *walâya* cherchent individuellement ou collectivement à sauvegarder ou à améliorer leurs positions et à imposer le principe de hiérarchisation le plus favorable à leurs produits.

NOTES

¹ Comme le mentionne Raymond JAMOUS, les termes de saint et de sainteté sont des notions culturelles qui appartiennent à la tradition chrétienne. Ils ont été étendus à l'Islam et deviennent alors "des outils d'analyse dont il faut tester à chaque fois la pertinence méthodologique et comparative en prenant soin de ne pas se laisser enfermer dans une thématique chrétienne", in Raymond JAMOUS, "Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain", *Gradhiva*, n° 15, 1994, pp. 43-57, p. 43. Il existe différents termes arabe que l'on traduit par saint : *wali*, *murâbit*, *sharîf*, *sayyid*, etc.

² Jocelyne DAKHLIA : *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid Tunisien*, Paris, La Découverte, 1990, p. 191.

³ Lazhar ben Ahmed Bedreddine KASRAOUI, *at-Turuq as-Sâfiyya bi Safâqus : mawâriduhâ 'l-iqtisâdiyya wa ma'âlimuhâ 'l-athariyya khilâ' al-qarnayn XVIII wa XIX milâdî-XII hijrî*. Faculté des lettres et des sciences humaines de Tunis, 1985. (Trad. Les confréries soufies de la ville de Sfax : ses ressources économiques et ses sites archéologiques pendant les XVIIe et XIXe siècles).

⁴ Lotfi AÏSSA, "az-Zâwiya wa'l Makhzan fî Bilâd al-Jarîd", *Ibla*, n° 178, 1996, pp. 37-65.

⁵ Hassan ELBOUDRARI, "Quand les saints font les villes, lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle", *Annales E.S.C.*, mai-juin 1985, n° 3, p. 503.

⁶ Hassan RACHIK, *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut-Atlas*. Casablanca, éd. Afrique Orient, 1992.

⁷ Sophie FERCHIOU, "Les fêtes maraboutiques en Tunisie - "Zarda", *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéenne d'influence arabo-berbère*, Alger, éd. SNEP, 1973, p. 536.

⁸ Abdallah HAMMOUDI, *La victime et ses masques*, Paris, Seuil, 1988.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ C. Geertz souligne que les modèles religieux présentent un double aspect : "ce sont des cadres de perception, des écrans symboliques à travers lesquels interpréter l'expérience, mais également des guides pour l'action, des schémas de conduite". Voir Clifford GEERTZ, *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 112.

¹¹ Marc AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie : Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, collection Savoir, Hermann, 1975. Pour Marc AUGÉ, la cohérence de l'idéo-logique se définit par la cohérence syntaxique des discours qu'elle permet de tenir. Elle n'est pas la projection des contradictions, mais plutôt la description. Dans sa logique, les interprétations successives et contraires sont toujours possibles. La seconde ne fait alors que manifester l'insuffisance de la première. L'événement ne s'interprète et n'entraîne la réaction qu'à partir des schémas d'interprétation imposés par cette logique.

¹² Charles MALAMOUD, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

¹³ *Ibid.*, pp. 82-193.

¹⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵ Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 13-95.

¹⁶ En arabe : "hûwa 'ilm yu'rafu bihi ahwâl al-lafdh al-'arabî allatî bihâ yutâbiq muqtadhâ al-hâl".

¹⁷ "al-Ma'ânî wa'l-Bayân", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, volume V (KHE-MAH), ed. Leiden, E. J. Brill, Paris Maisonneuve & Larose S. A, 1986, pp. 904-908.

¹⁸ On réalise ainsi une sorte de *catachrèse*.

¹⁹ Abdelaziz ATTIQ, *'Ilm al-Ma'ânî*, Beyrouth, éd. Maison de la renaissance arabe, 1985, p. 69.

²⁰ Pierre BOURDIEU, "Stratégies de reproduction et modes de domination", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°105, décembre 1994, p. 6 et sq.

ORDRE, LANGAGES ET RELATIONS DANS LES RITUELS ET LA MATIÈRE À DOUIRET (SUD TUNISIEN)

VÉRONIQUE PARDO

Véronique PARDO, prépare, au Muséum National d'Histoire Naturelle (Paris), sous la direction de Daniel de Coppet (EHESS), une thèse d'ethnologie : "Dans les rites et dans la matière, inscription et représentation de la nature et de l'ordre social à Douiret (Sud-est tunisien)".

LANGAGES ET RELATIONS, LE LANGAGE DES RELATIONS

Les travaux anthropo – sociologiques¹ portant sur des sociétés traditionnelles berbères proposent souvent une analyse fondée sur un partage du monde, de la maison, des représentations, en deux sphères que l'on pourrait regrouper sous les égides masculin /féminin. Il y a le monde des femmes avec ses rites, ses interdits ; et celui des hommes avec son honneur et ses combats (réels ou figurés). Toutefois, le dualisme présenté des sociétés berbères ne nous semble pas pertinent pour le tout social mais entretient une vision partielle et antagoniste à tort de ces sociétés. D'après ce qui a pu être observé à Douiret², village en partie encore berbérophone, du sud-est tunisien, il semblerait qu'il n'y ait pas d'opposition stricte masculin/féminin ni dans l'espace ni dans les représentations ; les domaines réservés qui existent ne sont pas pour autant tabous pour le sexe opposé. Le dualisme qui apparaît de fait

serait dépassé par une passerelle à définir entre les espaces réservés ; échange permanent en termes de symboles, d'espaces, de paroles et de choses³. La raison qui lie les deux points d'une opposition relèverait plus du lien social que de l'opposition elle-même. Prenons l'exemple de l'espace dans ce qu'il a de plus simple, le dedans et le dehors où la femme occupe le foyer, l'homme gère les activités extérieures ; opposer les activités de l'homme à celles de la femme, au-delà du constat de sexualisation des lieux et des tâches, ne nous renseigne pas sur ce qui sous-tend l'unité de l'organisation sociale berbère. La raison qui explique cet état de fait, la logique qui le rend possible et les affects qui entrent en ligne de compte pour que cette organisation ne soit pas stérile, nous semblent des traits plus pertinents que l'opposition - construction méthodologique parfaite plaquée sur un monde autre. Plus que l'opposition *stricto sensu* que nous dépassons, *le langage de ces rapports (hommes / femmes) dans et de la communauté nous semble révélateur*. S'attacher à l'échange permanent revient à appréhender d'une manière totalisante ce que d'autres préfèrent voir sous l'angle des collections. Cette "communication" ininterrompue passerait par un regard et un savoir regarder, un faire et un savoir faire et une façon de parler ces actes.

C'est essentiellement par la présentation de l'analyse d'activités rituelles et par la mise en parallèle du langage des rituels avec celui de la matière (signes, décors, objets...) que nous ébaucherons une première présentation de cette notion d'échange ininterrompu.

L'ESPACE D'UN LANGAGE MATÉRIALISÉ : LES GRENIERS DE L'ANCIEN VILLAGE

Le construit et le creusé.

Le "vieux village"⁴ est constitué de niveaux descendants par rapport à la *kalaa*, le *ksar* situé au sommet de la montagne. Les habitations parfois construites, notamment dans la partie ouest du village, sont le plus souvent creusées dans le flanc de la montagne ; dans ce cas-là le seuil et l'embrasure de la porte sont construits, l'archivolte est alors couverte de signes, de dates et /ou d'inscriptions (étoiles, étoiles de David, feuilles, palmes, croissants de lune, figures géométriques, date de construction, noms de la famille, noms de Dieu...), en relief ou en creux. Les greniers construits font toujours face aux habitations.

Selon Marcel Mauss, une technique, comme le rite, est "un acte traditionnel efficace" et, en ceci, il ne diffère pas de l'acte religieux ou magique. Il n'y a pas de technique et pas de transmission s'il n'y a pas de tradition. La nécessité du passage par la *description* de la technique ou du moins par une présentation, à titre d'exemple, de ces greniers s'impose. En effet, créations ni uniques, ni fortuites, ni inexplicables, ils sont des objets supports d'une mémoire, et leur construction, expression de représentations mentales. En cela ils sont autant sujets qu'objets d'étude. Ils vont particulièrement attirer notre attention du fait de particularités techniques, esthétiques et culturelles significatives.

Chaque famille, maison, lignée a ses greniers (il peut y avoir plusieurs greniers par maison d'habitation). Ils font face à l'ouverture de la maison ou des maisons troglodytes de la lignée. Des murets séparent les uns des autres les ensembles constitués de l'habitation, de la cour et des greniers. Les ouvertures sont toutes en vis-à-vis autour d'un espace protégé car intérieur, la cour. Les greniers font donc partie de l'espace domestique direct, ils sont la maison "puisque'un des quatre murs". Ils s'élèvent sur deux ou trois étages et reposent sur de grandes salles à arcades et plafonds plats (charpentes en bois d'olivier ou troncs de palmier) servant également d'abris ou de refuge aux animaux domestiques. En pierres scellées avec du gypse et de l'argile, ils forment des pièces voûtées plus ou moins grandes, très peu éclairées (une bouche d'aération de 20 cm de diamètre environ est percée sur la clef de voûte) et aux portes très étroites et solidement fermées. Les embrasures de porte hautes de 80 à 120 cm et larges de 40 à 60 centimètres environ, restent les seules entrées possibles pour les hommes comme pour les marchandises à stocker. Les portes en bois de tronc de palmier chevillées avec du bois d'olivier s'ouvrent sur la cour et comportent des serrures en bois d'olivier. Ces grands ensembles construits tournent le dos à la rue ; seul le grand mur porteur, parfaitement clos et imperméable à toute intrusion comme à tout regard⁵ donne sur l'extérieur, la

rue. Le mode de construction de ces greniers semble reposer sur la technique⁶ qui permettait de tracer sur les voûtes, depuis l'extérieur, des dessins apparaissant en relief lorsqu'on les regarde de l'intérieur du grenier, seul endroit d'où ils peuvent être vus.

Ces motifs s'inscrivent sur trois types de supports : l'archivolte des portes d'entrée des habitations troglodytes ; les arcades des salles supportant les greniers ; les greniers, depuis la mi - hauteur jusqu'à la clef de voûte.

Matière et langage.

La nature et les formes de ces motifs peuvent être circonscrites à quatre catégories que nous citons ordonnées des moins récurrentes aux plus présentes : des dates de construction ; du texte ; des empreintes d'outils entrant dans la construction des *ghorfas* (greniers voûtés), de mains et de pieds ; des empreintes, dessins tracés de trois sortes : figuratifs (transcription qui renvoie directement à son signifiant), figuratifs - stylisés, non figuratifs de type géométriques.

La disposition, la nature et le nombre des motifs sur les plafonds voûtés des greniers sont très variables. D'un grenier à l'autre, on peut passer d'un grand ensemble géométrique apparemment cohérent mais dont les règles nous échappent encore, à une simple inscription ; d'un plafond entièrement recouvert de motifs isolés et d'inscriptions à une fresque. Cette absence d'uniformité dans l'organisation des motifs à l'intérieur des *ghorfas* n'implique pas pour autant une absence de géographie structurale des motifs par rapport aux greniers. Au contraire, elle donne à penser et à voir plusieurs organisations spatiales des empreintes.

Si l'on considère la totalité de ces motifs présents dans les greniers comme un langage, on peut opter pour une étude de quelques unités particulières tout comme le linguiste isolerait des phonèmes. Bien qu'organisés différemment, agencés entre eux ou isolés, des constantes dans les formes et les représentations permettent de proposer une première lecture de ce langage des signes *intra-muros*.

Isolons un de ces signes à titre d'exemple. Un élément omniprésent est le point dans diverses combinaisons. Lorsque nous parlons de points, il s'agit en fait d'un point en relief que nous considérerons en tant que motif, lorsqu'il est associé à d'autres ou à l'origine d'une composition grenée. En relief, ils soulignent, ils forment, ils entourent, ils sont une des bases de l'ornement des plafonds voûtés. De taille variable dont dépend vraisemblablement le sens, cette figure simple n'est pas anodine. Les points les plus petits (1 - 2 cm de diamètre) sont ceux qui remplissent les motifs ; en outre, on les rencontre souvent liés aux norias, à la végétation, aux fruits. Ils pourraient être une représentation de l'eau. Gouttes d'une eau qui coule ? qui tombe ? qui jaillit ? Des points plus importants sont à l'origine des triangles, losanges,

carrés et de toutes les combinaisons possibles entre eux. Ces figures géométriques que l'on retrouve sur les poteries anciennes (*Kettana, Jarjar, Douiret*) sur les tissages (*kilim - margoum, barnough, wazra ...*) sont omniprésentes dans les greniers. Compter le nombre de points constitutifs de ces figures géométriques pourra renseigner sur l'utilisation plus ou moins récurrente de certains chiffres au dépend des autres. Dans les rituels, par exemple, les chiffres 3 et 7 sont redondants. Cette utilisation de points dans l'impression des signes pourrait être un moyen quasi cryptographique pour donner du sens ou pour donner au sens des motifs une efficacité plus grande. Les points des triangles sont le plus souvent dirigés vers le haut ; on trouve des triangles de base 3, 5, 6, 7, 9 (en nombre de points). Les losanges sont généralement associés par 3 ou 6... Ces observations, purement descriptives, induisent une interrogation tant sur la nature que sur la fonction de ces "points". A ce stade de notre travail, nous pouvons formuler diverses hypothèses non exclusives à vérifier. Ces points pourraient correspondre à : une technique graphique se substituant ou soulignant le trait et où la science des nombres ne serait pas ignorée ; un rappel des points du tissage ; de l'eau ; des grains, graines, noyaux (olives, dattes...) ; un signifiant magique.

L'union des contraires

Dans l'intérieur de ces greniers, dans ces lieux sombres et fermés, la nature prend la plus grande place en terme de figurations. L'environnement fragile (climat très sec, végétation rare, problèmes d'irrigation...), ramené ici presque essentiellement au palmier dattier et à l'olivier, est surinvesti d'images, de puissance et de sens. Dans ces décorations, le dehors et le dedans ne s'opposent pas, ils ne font plus qu'un ; la participation de la nature (ou plutôt des arbres qui la symbolisent) à la vie sociale s'inscrit dans l'architecture des greniers. Cette présentation succincte de ces motifs conduit à une réflexion sur le fondement et l'idéologie (au sens de lecture à travers ses valeurs) de ces signes. Pourquoi "portent-ils" ces voûtes ? A quel registre les rattacher : croyances, superstition, prophylaxie, esthétisme ? Certainement un peu à chacune de ces catégories. Il ne faut pas oublier que nous sommes dans des greniers, lieu de l'accumulation des récoltes, des vivres, donc de la richesse gage de la survie tant biologique que sociale (alimentation, enjeux de la commensalité, biens d'échanges...) de la famille. Nous sommes dans un lieu vivant, rempli, vidé dès sa construction. Nous sommes dans l'antre même où se conjuguent toutes les forces : celle des hommes qui ont travaillé la terre et l'ensemencent pour emmagasiner les récoltes et assurer le maintien de la vie ; celle des femmes qui, au quotidien, gèrent les stocks en présidant à la cuisine et à l'échange des biens des greniers ; celle des esprits, *jân*, adeptes des lieux obscurs ; celle des insectes et

parasites ; celle enfin de la germination qui pousse les graines engrangées vers l'extérieur. Ces empreintes, décorations, signes pourraient être des régulateurs de ces différentes "forces" afin de protéger les greniers (par extension le village, la société) et en assurer l'équilibre. *"Dans la relation de dialogue, elle dessinait des losanges, des triangles, des points. Ils correspondaient tous à des représentations de l'univers humain"*⁷. Ainsi, dans ces lieux intimes et privés où les signes préservent autant qu'ils sont préservés, il y a un fort enjeu : le grenier ouvert, envahi, saccagé, les signes restent le dernier rempart de protection. Ces empreintes effectuées par des hommes ne sont pas seulement des évocations masculines. Le grenier à Douiret est plus qu'un espace de cohabitation réelle et symbolique, d'osmose entre les instances masculin / féminin, dedans / dehors. Il matérialise l'unité de ces instances, le lieu de cette relation implicite qui assure (ou assurait) la pérennité du système social. Ces empreintes, décorations, cette inscription datée et ponctuelle dans une matière dont la permanence, à l'aune des générations humaines, permet un support stable, sont un moyen pour les hommes d'être initiés *"à leur culture non à travers des règles abstraites mais concrètement"*. Plus qu'à une dimension holiste de l'apprentissage et de l'échange, ces signes se rattachent à une dimension privée plus étroite, une culture de maisonnées, de lignées. Parallèlement, les rituels publics sont des lieux où l'origine du savoir s'incorpore en la société entière (et non plus seulement en la maison, famille...), où la relation (ou l'échange) est pleinement sociale.

LE LIEU D'UN ÉCHANGE RITUALISÉ : LE LANGAGE DU MARIAGE

Raymond Jamous dans son étude de la société Iqariyen propose une vision intéressante du rituel comme porte d'entrée dans la complexité sociale (si restreinte soit la société) et dans l'éducation permanente qu'elle véhicule à l'égard de ses membres : *"Les rituels présentent des aspects analogues aux récits. Ne peut-on pas dire, là aussi, qu'ils initient les hommes d'une société à leur culture non à travers des règles abstraites mais concrètement, comme sur une scène de théâtre ? Ce sont aussi des événements où l'essentiel n'est jamais expliqué parce qu'il va de soi"*.

Le mariage, au-delà de l'union de deux individus ou deux familles, unit deux maisons au sens d'unités domestiques. Dans le cadre des rituels de mariage, on observe l'existence simultanée de deux lieux de fêtes, de deux lieux de rituels qui sont chacun mis en scène à des moments et des jours précis. Apparemment, séparées et indépendantes, les maisons du futur époux et de la future épouse sont mises en relation par un échange constant d'objets qui assure la présence de l'un chez l'autre. Ces maisons qui vont s'unir,

dialoguent dans ces dons, contre-dons, mais également dans des va-et-vient incessants et s'affrontent dans des envois et jeux codifiés.

Nous n'aborderons pas, dans cet article, le rituel du mariage par une description détaillée de son déroulement. Son intérêt est toutefois majeur et il est nécessaire de conserver en filigrane un minimum descriptif afin de situer de manière concrète et empirique les rituels ou les moments des rituels auxquels il est fait référence. Si l'on isole à des fins de compréhension quatre étapes, quatre rituels importants et invariants d'un mariage sur l'autre, on note qu'ils s'inscrivent dans un échange ininterrompu socialement très ouvert (les mariages sont publics) mettant en relation des maisons, des individus, des êtres (humains et surnaturels), des choses, des animaux domestiques et des objets.

Relations entre familles (des futurs époux) mettant en jeu le prestige

Le deuxième, le troisième, et le cinquième jour (lundi, mardi et jeudi) des noces, on assiste à la plus importante circulation d'objets de valeur. Ainsi, le deuxième jour, les femmes de la maison du fiancé transportent dans la maison de la fiancée le *zhêz* qui est l'ensemble des affaires offertes par l'homme à sa future épouse. Sa composition, bien que codifiée (tout doit se trouver en nombre pair : le sucre, thé, henné sont des invariants...), varie d'une famille à l'autre. En effet, outre les ressources de la famille qui influent sur sa composition, il y a surenchère d'un mariage à l'autre. La future épouse, *taslit*, reçoit ainsi une garde-robe complète (vêtements modernes et traditionnels), chaussures, sous-vêtements, produits d'hygiène corporelle, linge de maison, appareils électriques parfois, bijoux. Le prestige de la famille est lié tant à la quantité qu'à la qualité des biens offerts (la qualité dépend de l'origine des produits⁸ : s'ils sont achetés dans la capitale, ou mieux encore en France, ils n'en seront que plus cotés). Il y a une concurrence implicite entre les familles mariant un fils la même année.

Dans la perspective de la relation, la réponse à ce don intervient le cinquième jour des noces : la mariée est conduite au domicile conjugal (ou plutôt dans un premier temps dans la maison des parents de son mari), elle ramène le *zhêz* et y a ajouté un ensemble qu'on pourrait appeler trousseau et qui se compose de tapis, couvertures tissées, coussins... La femme en train de se marier est ici mobile comme les autres objets de valeur en circulation, c'est elle qui quitte le foyer pour l'extérieur, attitude qui incombera à son mari dès le lendemain de la nuit de noces. *"Dans le mariage, contrairement à toutes les autres activités sociales, la femme constitue l'élément mobile dont la circulation fait le lien entre groupes familiaux différents, l'homme restant au contraire fixé à son propre foyer domestique"*⁹ Il y a dans cette réponse au *zhêz* et dans le déplacement de la future épouse en vue

de l'union effective, deux types d'échanges ou de mobilités : une d'objets donc et une, entièrement dépendante de la précédente, de signes. Dans le cadre de la circulation de valeurs liées au mariage, on peut dire que *"les biens matériels sont liés aux personnes. Ils en dépendent de façon mystique, et ils en font partie réellement. Donner son bien, c'est donner une part de soi-même. L'échange des objets vaut échange de sangs"*.¹⁰ Nous avons vu que le trousseau était composé essentiellement de tissages ; ces ouvrages fabriqués dans le village par la fiancée elle-même ou des femmes de sa famille portent les signes, les motifs de toute sa tradition. Ceux-ci sont son héritage en lignée utérine ininterrompue. Les motifs "*margoum*", de type géométrique et respectant une symétrie axiale (ou parfois centrale) transportent avec eux un paysage de sens et de forces censés accompagner la future épouse et la future mère dans son foyer, sa vie durant. Ils sont la transmission ininterrompue de foyers de mères en filles alors même que la résidence devient virilocale à partir du mariage. Par les noces, tout change pour les jeunes femmes (leur statut, leurs responsabilités, leurs liens affectifs, leur foyer) sauf ces signes : *"Intimement instruites des forces de leur pouvoir, elles seront alors aptes à repousser les mauvaises influences de leur entourage et en particulier celles du mauvais œil"*¹¹.

Relations entre fiancés ou intermédiaires mettant en jeu la stabilité, la durée

Le rite, l'imposition du henné¹², point de départ de ce deuxième type d'échange semble être un fait constant¹³ dans les cérémonies de mariage en milieu berbère et arabe. Ce rite est l'occasion pour les familles de manifester à la fois leur joie devant l'union à venir et leur inquiétude face aux éventuels mauvais coups du sort. Le henné, plante de la joie, est surtout là pour ses propriétés magiques et prophylactiques (protège contre le mauvais œil et fongicide). L'application du henné à l'homme (troisième jour) se fait dans la cour de la maison de ses parents, dans un coin orné de tapis tissés à motifs et où les femmes de la famille proche attendent le futur époux afin de lui enduire le petit doigt et la partie supérieure intérieure de la main droite avec la préparation tinctoriale. L'ensemble est recouvert d'un foulard rouge.

Un œuf cru est tendu au marié qui en consomme la moitié et écrase l'autre ou bien l'écrase entièrement dans le foulard rouge contenant "son" henné. Le henné est malaxé avec l'œuf dans le foulard. Dans ces gestes, on peut lire une allégorie de la future union sexuelle et de sa contrepartie : ce rituel est une heureuse prémonition de ce que devra être l'union. La coquille de l'œuf se brise tout comme se rompra l'hymen. L'œuf et le sperme sont associés tout comme le foulard rouge qui recouvre le tout l'est avec le sang, le henné pouvant être la matrice.

L'argent (le mari a placé 5 à 10 dinars¹⁴ dans le foulard) serait la compensation donnée pour la perte de la virginité. Le foulard est donné à la mère du futur mari qui le donnera à la mère de la future épouse. Les relations s'établissant entre les futurs époux mettent certes en jeu irrémédiablement ces deux protagonistes, souvent par glissement vers des intermédiaires ; ces relations constituent les liens et les statuts dans le groupe : relation entre les deux mères, entre les hommes et les femmes (par extension, la mère du mari pourrait représenter la partie masculine, et celle de la mariée la partie féminine), et entre les deux maisons engagées dans une relation en devenir qui les prolongera en une troisième maison, un nouveau foyer. Dans ce futur se perpétue l'ordre social d'autant plus que le couple s'affirmera par leurs enfants futurs et conditionnels à l'harmonie du foyer (bonne entente du couple, problème de stérilité possible...). Le rituel du mariage en mobilisant l'ensemble du village remet en cause la stabilité présente (le marié est appelé *sultan*, le roi, le chef, le prince et son témoin *wazir*, ministre; il y a donc une dimension politique non négligeable dans ce langage des noms qui porte un nouvel ordre politico-social) en se projetant dans un futur de cohésion sociale.

Le premier échange officiel (en dehors de la procédure des fiançailles) entre les futurs époux devrait être le rapport sexuel de la nuit de noces du cinquième jour. Or, le premier échange a réellement lieu lors de cette cérémonie d'imposition du henné au mari : sorte de répétition ritualisée et allégorique de l'union sexuelle, elle lance l'échange dans le foyer en devenir, de ce foyer envers les autres, entre les familles impliquées. Ainsi, par la mise en relation de substances par association (œuf / sperme, foulard / sang...), par la circulation d'objets (foulard, œufs) et de monnaie, les relations décrites antérieurement démarrent. Cette vente avant l'heure de l'hymen préfigure la consommation effective du mariage et installe le couple. Ne serait-ce pas un moyen de mettre concrètement en scène de manière ouverte et tangible ce qui sans cela resterait entièrement interdit, caché à la société ? N'y a-t-il pas dans cette allégorie du premier rapport sexuel une idée de leurre afin de minimiser certains risques (non virginité, impuissance, mauvais sorts...) ?

Ce rite peut également être présenté comme un échange avec rapport de forces. Rapport de forces mettant en relation la fiancée et le fiancé d'un côté et les *jân* (ou djinn) et le *sihr* (magie, ensorcellement) de l'autre. Ces *jân* qui pourraient empêcher la consommation du mariage seraient en quelque sorte défiés par l'homme qui brise l'œuf et appelés pendant cette première rupture de l'hymen afin d'épargner ou de cacher la seconde. Par le rite d'abord, puis dans sa réalisation effective la relation a ainsi deux chances.

Relation entre familles et choses ou êtres mettant en jeu la baraka (sur le court terme)

Le cinquième jour des noces, le jeudi à la tombée de la nuit, la jeune mariée est conduite à la maison du mari par un cortège bruyant. Elle-même ne voit rien du trajet puisqu'elle est amenée dans un palanquin à armature de bois d'olivier recouverte de divers voiles solidement attachés par une ceinture de tissu blanc sur le dos d'un dromadaire : la *jahfa*. Cette dernière, par sa forme voûtée, son impénétrabilité aux regards, ses voûtes décorées (*tajira* brodées avec des motifs figuratifs et *wazra* tissé avec des motifs géométriques) rappelle le grenier. Comme le grenier, la *jahfa* renferme en son sein la force féconde, l'avenir du foyer. Cette force incarnée en la femme qui est déplacée, fait l'objet de toutes les attentions afin de ne pas être mise en danger ou de mettre elle-même en danger la future union. Dans cette perspective, on assiste à une débauche de rituels entre le moment où la jeune femme sort de sa chambre et celui où elle entre dans la chambre nuptiale. Si l'on considère ceux qui s'attachent à l'entrée, il y a dialogue, échange entre hommes et forces ou *jân* ou mauvais œil par le biais des choses (œuf, eau, fusil, bruit, musique). Le but est de s'attirer le maximum de *baraka* en avertissant, en parlant par des gestes et des actes chaque moment du passage d'une maison à l'autre et de la cour de la maison du mari à la chambre nuptiale. Au moment du franchissement du seuil de la chambre nuptiale par la mariée portée par son oncle maternel ou son propre frère, un homme situé à droite de la porte à l'extérieur jette un œuf¹⁵ qui s'écrase sur le linteau (œuf seulement ou œuf rempli de pâte de henné malaxée) ; un autre homme, situé à gauche tire un coup de fusil ou imite ce coup de fusil par le claquement fort d'un bâton simulant l'arme à feu.

Le fusil ne fait pas son apparition ce dernier jour des cérémonies de mariage. Il existe un jeu, pratiqué lors des soirées du mariage qui consiste en un combat simulé entre hommes armés ; la chorégraphie est toujours la même et combine la provocation (regards, défis), la rupture (menaces avec les armes), le combat (dans un cercle imaginaire, les hommes tournoient s'agenouillent et bondissent), le compromis (serrement de mains) et la victoire de l'union (coup de fusil victorieux). Il paraîtrait à l'origine que ce combat opposait les pères des futurs époux dans un combat avec des armes chargées. Défense de sa fille par son père qui provoquerait l'autre famille ou combat précédant l'union (serrement de mains) des deux familles. Echange de violence symbolique, mais violence qui pourrait devenir effective si l'union était menacée.

On assiste donc à deux types de rituels visant à s'accorder les bonnes grâces des uns et des autres afin d'assurer dans la sérénité l'échange fondateur.

Relation entre les nouveaux conjoints et des lieux et / ou personnes mettant en jeu la baraka (sur le long terme)

Le vendredi matin, sept jours après la nuit de noces, une visite rituelle à un tombeau du saint du lieu est organisée. La visite elle-même comporte la procession pour s'y rendre, le temps passé sur place et ensuite, après le retour au domicile, la consommation de la visite. Le trajet s'effectue à pieds sur un chemin balisé selon les espaces définis par le sacré local. La mariée accompagnée de ses amies, femmes de sa famille, enfants s'ébranle dans une procession bruyante tandis que l'époux emprunte un autre chemin en tout petit comité (dont son *wazir*).

La plupart des gens, avant d'entrer, circulent (au sens premier de se mouvoir circulairement) autour du *ouli* d'est en ouest par rapport à l'entrée orientée au sud-est. Certaines femmes s'installent, à l'extérieur, sur la gauche, en direction du sud, pour préparer et faire frire des beignets qui seront en partie consommés sur place. Manger autour du tombeau du saint un peu de pâte frite est une obligation. Personne ne devra quitter le sanctuaire sans avoir fait sienne par incorporation la *baraka* présente et demandée par et pour les jeunes mariés. Dans ce partage de nourriture, les présents emportent de la nourriture; on en distribuera pour ceux qui ne sont pas physiquement présents (famille, amis...). Les beignets ne seront consommés avec du sucre qu'une fois revenus au domicile où l'on continuera la friture. A l'intérieur du sanctuaire des femmes dansent au son de la *darbouka*, des bougies sont allumées. Le reste des deux bougies blanches décorées¹⁶ servant aux divers rituels du mariage est amené et laissé sur le tombeau du saint. A l'occasion de cette visite au saint, les jeunes mariés se font prendre en photo, seuls et avec leurs familles. Anecdotique *a priori*, cette nouvelle tradition s'inscrit dans la continuité; en effet, protégés par la bénédiction, la force du lieu, la puissance négative de l'appareil photo et de l'image sont annihilés.

Sur le plan du sacré local, ce jour est sans doute le plus important des noces. Il place sous la protection du saint le nouveau couple et également le nouveau foyer; le lien entre le lieu saint et le foyer s'exprime par la préparation et la cuisson d'une nourriture sur place, nourriture que l'on retrouvera plus douce (présence de sucre) au sein du foyer. Les deux lieux en font sans doute qu'un: grâce à la *baraka* du saint, les nourritures douces seront présentes dans le foyer, et du fait de cette prospérité il y aura reconnaissance de la *baraka* du lieu saint. Cette relation n'exclue *a priori* personne, elle implique toute la communauté ou du moins la partie qui s'est nourrie même symboliquement des beignets. Encore une fois, après le passage de tous (rituels publics) à la relation de couple (nuit des noces), on retourne au groupe.

Schéma type de la relation sans échange d'objets dans le rituel de mariage

On retrouve ce schéma type (tous - deux /un - tous) pour la troisième fois. Il est présent durant toute la semaine des noces et également entièrement le dernier jour où tout est rejoué. On passe progressivement de la société au couple qui naît grâce à cette société qui le fait surgir des divers rituels. Le jour de la consommation du mariage, on observe une reconduction de ce schéma général fil directeur du cérémonial. La durée prise en compte est d'une journée où se rejouent tous les jours de la cérémonie écoulés. Ce jour-là, il y a une progression qui d'heure en heure lie la taille des espaces aux gens qui y sont présents et à l'intimité par rapport à la mariée. Cette progression traduit également en partie une constante, à savoir l'individu seul ou le couple n'existe que par sa participation à l'ensemble même si cet ensemble lui prépare une intimité.

Ainsi, dans la maison des parents du mari, on peut distinguer les étapes suivantes:

1) dehors, espace illimité, tous: les gens attendent le cortège de la *jahfa* et la descente de la mariée portée par un homme (frère, oncle maternel, fils de l'oncle maternel). Hommes et femmes sont ensemble.

2) dans la cour de la maison, espace circonscrit, familles et invités "privilégiés"¹⁷: le porteur conduit la fiancée dans la chambre nuptiale, rituels de franchissement du seuil.

3) première partie de la chambre des mariées avant nuit de noces: les femmes de la famille élargie se pressent autour de la mariée entièrement voilée, rituel d'installation dans la chambre¹⁸

4) deuxième partie de la chambre, plus petite, derrière le rideau: quelques femmes de la famille proche. Le rideau est à moitié baissé et il y a de nombreux va et vient afin d'apporter la nourriture rituelle et codifiée (couscous très riche en viande) à ces femmes.

5) même partie de la chambre avec rideau entièrement fermé et immobile: mariée seule un instant.

6) rideau soulevé, donc ouverture pour faire entrer le mari.

7) rideau fermé, chambre close, porte d'entrée de la cour de la maison fermée. L'espace est celui des jeunes mariés, ils ne sont plus qu'un.

8) Le matin, le mari sort et la maison redevient publique. Il y a partage de nourriture¹⁹ afin de sceller à nouveau le groupe un instant préféré au couple.

Ainsi s'opère le passage du village au foyer, de la foule à la famille, du dehors à l'intimité, mais également de la solitude au couple et au couple dans un foyer, une famille, un village.

Schéma type de la relation avec échange d'objets

Nous avons isolé deux types de relations liées à un support matériel.

Le premier recouvre les signes qui guideraient, voire présideraient aux échanges ayant pour support les greniers. Ces mêmes signes sur des supports différents (pièces du trousseau de la mariée, voiles recouvrant la *jahfa*...), sont des guides et des appels de protection. Cette relation nous échappe donc complètement puisqu'elle fait appel à des significations et des représentations oubliées. Elle n'en existe pas moins. De plus, la gamme de ces signes et de ces décors n'est pas arrêtée ; elle suit l'imagination des femmes et ne subit pas que des influences intérieures de la société. C'est un univers en perpétuelle expansion.²⁰ On peut remarquer, par exemple, sur les tapis tissés du sud tunisien et sud marocain, une prolifération des poissons et des yeux (qui sont des signes de protection contre l'extérieur, le mauvais œil) allant de pair avec la banalisation des télévisions, des antennes paraboliques... Le postulat de base étant l'efficacité (symbolique et esthétique) de ces signes, cet échange présente une structure inégalitaire de faits.

Inversement, les échanges d'objets, de choses, de nourritures et d'animaux domestiques s'inscrivent dans une logique équistatutaire de dons /contre-dons.

CONCLUSION

Une communion de signes matériels et rituels permet à la société de cette étude d'éviter le cloisonnement des genres et la simple cohabitation des conjoints, des familles. L'autre parle ou est parlé par les objets qui le représentent, les rituels qui l'impliquent, les nourritures qu'il ingère, les signes qu'il laisse. Par ces mêmes artefacts et leur gestion, l'autre peut devenir un afin, rester un membre du même groupe, du même village ou s'exclure (pas forcément de la manière effective de la mise à l'écart d'ailleurs). C'est la connaissance de tout le protocole rituel et technique et son respect qui fait de l'individu une personne sociale, un pair. De la naissance à sa mort, en le plaçant dans son réseau de relations, la société villageoise n'aura de cesse de bannir l'individu, d'assimiler la personne, et de s'assurer du maintien des relations entre vivants et entre morts et vivants²¹. La relation va de soi, elle est parfois implicite mais jamais gratuite et toujours présente. La société se projette dans le futur qui la constituera, les relations illustrées dans le cadre du rituel de mariage tout comme les signes des greniers parlent le groupe social, sa culture et son ordre socio-politique. En le parlant, ils les perpétuent.

NOTES

¹ Nous pensons notamment aux analyses de Pierre Bourdieu pour la société kabyle avec en particulier, *La maison ou le monde renversé & Le sens de l'honneur*, Droz-Genève 1972 et à celles de Geneviève Libaud dans les montagnes des Matmata (Tunisie) avec, *Symbole de l'espace et habitat chez les Beni Aïssa*, Editions du CNRS, 1986.

² Je tiens à ce propos à remercier les habitants de ce village ainsi que leurs familles émigrées dans la Medina de Tunis. Mes remerciements s'adressent en particulier à la famille de Belgacem Tounsi et Fatma Ben Talouba qui par son accueil a rendu ce travail possible. J'assume toutefois la totale et entière responsabilité de ce qui est écrit dans le présent texte.

³ Nous incluons les nourritures dans les choses. Le mot chose ici n'est pas forcément fixe et sans vie. Un tissage par exemple est créé, se développe et naît ; pour sa naissance il doit être protégé du mauvais œil comme un enfant nouveau-né et passer par au moins deux rites précis.

⁴ Le village lieu de l'enquête, comme beaucoup de villages tunisiens comporte une partie ancienne (en hauteur, sur une montagne) et une partie récente construite selon un plan moderniste dans la plaine.

⁵ Dans la perspective de l'influence néfaste du regard et de son influence aux moments cruciaux et fragiles de la vie (instants charnières comme le printemps, l'automne, le moment de l'enregistrement, des semences...), cette particularité de l'absence totale d'ouverture côté rue peut avoir son importance.

⁶ Les murs porteurs sont montés sur des salles à arcades de rez de sol, puis, lorsque la hauteur est jugée suffisante, la pièce sans toit est remplie, bourrée de sable et de branchages ayant la forme d'une voûte dans la partie supérieure. Le tout est lissé, et sur la surface désormais plane, après une couche de sable, une première couche d'enduit marron constitué d'argile et de gypse est déposée. Des dessins (signes, empreintes de pieds, mains, outils et inscriptions) sont alors tracés dans la matière avec un effet de miroir afin que le sens du dessin soit à l'endroit lorsqu'on le regarde depuis l'intérieur du grenier. Une deuxième épaisse couche d'enduit de gypse recouvre l'ensemble et comble les empreintes de la première couche, puis viennent les pierres et le liant. La technique de construction fait que le dessin est protégé comme étant la chose principale. Quand le grenier sera vidé de la bourre nécessaire à la construction, la première couche d'enduit sur laquelle avaient été imprimés les dessins partira également. Le dessin en lui-même disparaît donc après séchage ; les motifs en relief sont le résultat d'un moulage : le moule est cassé et avec lui les dessins qui ne seront jamais offerts au regard des autres.

⁷ Page 45, in Makilam, *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, L'Harmattan, 1996

⁸ On ne prend pas en compte le "trousseau" de la mariée qui est composé de tissage traditionnels et qui garde toute sa valeur et son prestige du fait de sa production familiale en ligne utérine.

⁹ Page 19, in Jean-Pierre Vernant, "Hestia - Hermès. Sur l'expression de l'espace et du mouvement chez les grecs", in *L'homme*, vol n°3, 1963

¹⁰ Page 64, in René Maunier, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Editions Bouchene, 1998. Paru sous forme d'article dans *L'Année Sociologique* en 1927 et ici repris et annoté par Alain Mahé.

¹¹ in Makilam, *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, Page 41.

¹² Nom scientifique : *lawsonia inermis* L. Plante tinctoriale et médicinale (propriétés anti-bactériennes) donnant une coloration brune.

¹³ Cf. Pages 58-61. Laoust *op. cit.* & Chapitres III et IV. Westermarck, *Ceremonies of marriage in Morroco*, London : Curzon Press, 1914

¹⁴ Dans l'article du Père André Louis, on retrouve cette idée du *prix de la fiancée* ou compensation matrimoniale. Est-ce à dire pour autant que la relation de mariage est incluse dans une relation économique de type monétaire ? On retrouve cette notion en Algérie et au Maroc. A Timgissim, au moment de la défloration, le prix est demandé par la femme, le mari lui donne quelques pièces de monnaie et consomme l'union. A Fask, dans l'oued Noun, la femme doit se défendre au moment de la défloration, le mari lui donne alors une pièce de monnaie "pour le prix de sa frange".

¹⁵ On retrouve des rituels semblables mettant en jeu des espaces, des échanges entre êtres portés par des choses, objets chez d'autres populations berbères. Ainsi, d'après Emile Laoust *op. cit.* : Chez les Ntifa de Tanant, un vase de lait est tendu à la mariée, elle asperge les gens qui l'entourent, on la conduit devant l'entrée de sa nouvelle demeure, elle écrase sur la porte la grenade qu'on lui a donnée au moment de partir. Les femmes viennent avec un récipient et lui lavent le pied droit.

Chez les Ichqern, la belle-mère lui lave les orteils sur les pierres du foyer. Chez les Inteketo, lorsqu'elle arrive à la maison conjugale, la mère du fiancé lui offre du lait dans un bol. Elle y trempe un doigt, le suce cela trois fois de suite. Puis elle boit trois fois dans le bol en le tenant dans les deux mains. Elle en verse un peu sur le pied droit. Un de ses parents la descend de la jument et la porte sur le lit nuptial.

¹⁶ De longues bougies blanches enrubannées sont utilisées durant la cérémonie du henné et les prises d'habit. Une bougie allumée est tenue au dessus de la tête puis derrière la nuque du futur mari durant tout le rituel. Une bougie est également allumée lors de la prise de voiles de la future mariée, sous le voile tendu par les femmes.

¹⁷ Etrangers, personnalités...

¹⁸ Dans la chambre, après avoir trempé son pied droit dans l'eau, des femmes prennent la main droite de la future épouse, la posent sur sa tête. Sur la paume ouverte, un verre est posé dans lequel les femmes versent de l'huile qui servira les jours suivants pour les tresses de la mariée (variante avec une gargoulette dans laquelle on verse de l'eau).

¹⁹ Bouillie de blé (*Assida*) accompagnée de beurre et de sucre ou de *rob* (sirop de dattes)

²⁰ Pierre Boulez, *Relevés d'apprenti*, Paris, Editions du Seuil, 1966, Page 297.

²¹ Nous pensons à la fête d'Ashura, aux visites aux tombeaux des saints mais également à l'échange de nourriture qui a lieu à la moitié de Ramadan : chaque famille distribue à une autre famille du village autant de repas que de parents (pères et mères) morts. Si les deux conjoints ont perdu chacun leurs parents, quatre repas seront données. Ce sont les morts qui nourrissent les vivants.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET René, *Etude sur les Zenatia du M'zab, de Ourgla, et de l'oued Rir'*, Paris Leroux, 1902

BESENVAL Roland, *Technologie de la voûte dans l'orient ancien*, Paris, Editions Recherches sur les civilisations, 1984.

BONETE Yves, "Contribution à l'étude de l'habitat au Mzab", *Cahiers des ATP*, 1959.

BOUGHALI Mohamed, *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Afrique Orient, 1988.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique suivie de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz - Genève / Paris, 1972.

DELPY A., "Note sur le tissage dans les Zemmour", *Cahiers des ATP*, 1954.

DERMENGHEM Emile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, Tel, 1954.

DESPOIS Jean, "Greniers fortifiés de l'Afrique du Nord", *Cahiers de Tunisie*, T1, 1953.

HÉRITIER Françoise, "Hérédité, aridité, sécheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique", in Marc Augé et Claudine Herzle, *Le sens du mal*.

Masculin - Féminin, la pensée de la différence, Paris, Odile Jacob, 1996.

JAMOUS Raymond, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press, 1981.

LAOUST Emile, *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud, coll. Claude Lefébure, 1993.

LIBAUD Geneviève, *Symbolique de l'habitat chez les Beni Aïssa*, Paris, éditions du CNRS, 1986.

LEVI Claude - Strauss, *Anthropologie structurale 1 & 2*, Paris, Plon 1954 & 1974.

LOUIS André, "Le mariage en milieu berbère dans le sud tunisien", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, T XII, 2^e semaine, 1973.

Makilam, "La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle", Paris, L'Harmattan, 1996.

"*Signes et rituels magiques des femmes kabyles*", Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

MAUNIER René, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", Saint-Denis, Editions Bouchene, 1998.

MAUSS Marcel, "Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année sociologique nouvelle série*, 1923 - 1924, I, pp 30 - 186.

NICOLAS Francis, *Tamesna, les toulemmeden de l'est ou Touaregs Kel Dinnik cercle de l'âwa*, Paris, Didot, 1950.

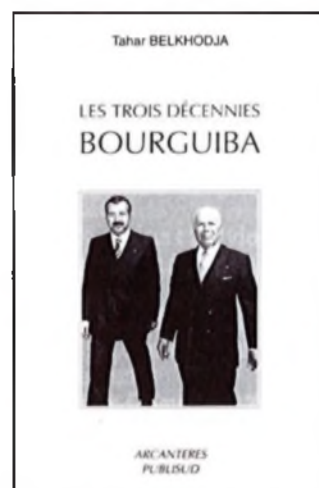
SUGIER Clémence, "Survivance d'une civilisation de la laine chez les jebalia du sud tunisien", *Cahiers des ATP*, n°4, 1971.

VERNANT Jean-Pierre, "Hestia - Hermès. Sur l'expression de l'espace et du mouvement chez les grecs", in *L'Homme*, vol n°3, 1963.

VICENTE Claude, "L'habitation de la Grande Kabylie", *Cahiers des ATP*, n°5, 1959.

◆ **Tahar BELKHODJA**, *Les trois décennies Bourguiba*, Arcantères-Publisud, 1998, 288 p.

Utile contribution, dans un genre plutôt rare dans la Tunisie contemporaine, des mémoires politiques, sur les trois décennies de la Tunisie bourguibienne. Acteur et observateur privilégié de l'exercice du pouvoir politique, Tahar Belkhodja a détenu des portefeuilles ministériels clés dans des périodes fortes de la vie politique tunisienne, l'Agriculture après l'expérience socialiste des années soixante, l'Intérieur avant janvier 1978, l'Information au début des années quatre-vingts. Il est également fortement impliqué dans la politique étrangère du pays, -il a occupé plusieurs postes diplomatiques d'importance-, et nous livre à ce titre des analyses approfondies sur la crise de Bizerte (avec en

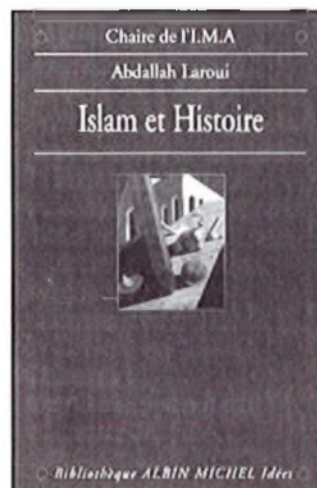


arrière-plan la question saharienne), et les échecs des entreprises unitaires avec l'Algérie et la Libye. Très négatif sur "l'aventure" collectiviste conduite par Ahmed Ben Salah, il déplore les occasions manquées de l'ouverture démocratique (1970, puis les législatives de 1981), dénonce un régime de personnalisation à outrance du pouvoir politique, où les institutions s'effacent devant les hommes, dans des relations de filiation ou d'adversité. Ambivalence du lien à

Bourguiba, omniprésence de la question de la succession, qui mine les "bons" projets (pacte social de 1977) par le jeu des stratégies individuelles, comportement néfaste de l'entourage immédiat du Président (à l'exception, souligne l'auteur, de son épouse), le constat est sévère. Il est pourtant celui d'un homme du système, qui revendique certes le statut de "semi-opposant", ambitionnant de changer le système de l'intérieur, vers plus de libéralisme et plus de démocratie. L'apport le plus intéressant de l'ouvrage a peut-être finalement trait à la trajectoire politique de l'auteur, qui illustre de manière exemplaire la gestion bourguibienne des hommes : trajectoire d'un bourguibiste prudent et légaliste, scandée par les disgrâces (qui se traduisent au mieux par un poste diplomatique à l'étranger, au pire par l'exil ou la prison) et les retours en grâce ; trajectoire d'un homme qui a intériorisé la "réversibilité des situations", évoque "la chance" de ses mises à l'écart du gouvernement en décembre 1977 (avant les émeutes du 26 janvier 1978), et à l'été 1983, regrette de ne pas avoir démissionné en certaines occasions. La fin des années Bourguiba est traitée à distance, en quelques lignes, fin annoncée d'un régime qui n'a pas su dissocier l'État du parti, ni institutionnaliser l'exercice du pouvoir politique.

◆ **Abdallah LAROUÏ**, *Islam et Histoire*, Paris, Bibliothèque Albin Michel Idées, 1999, 165 pp.

Ce cours traité, qui reprend une série de conférences données par l'auteur à l'Institut du Monde arabe de Paris (1997), et qui prend pour objet le concept d'histoire en Islam, tel qu'il est possible de le dégager de la pratique historienne des penseurs musulmans confrontés "professionnellement" à l'être-au-temps des sociétés musulmanes -chroniqueurs, historiographes, traditionnistes, juristes... -, constitue un jalon important dans l'œuvre de l'historien marocain : le passage d'une critique de l'idéologie, engagée dans *L'idéologie arabe contemporaine* (1967) et *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme* (1974) à une épistémologie de la raison historienne qui dépasse le seul contexte arabo-musulman



pour embrasser l'ensemble des pensées de l'histoire enfermées dans ce que l'on pourrait désigner comme la "clôture traditionniste". Non, bien sûr, que l'épistémologie soit chose nouvelle dans l'œuvre d'A. Laroui, mais, dans cette réflexion véritablement apaisée, cette visée autorise une double prise de distance - par rapport à la tradition elle-même et par rapport aux reprises critiques dont elle fait l'objet, de la part des historiens musulmans comme de la part des

orientalistes. Cette prise de distance est en même temps la formulation d'un double projet, seulement partiellement explicité et dont on peut souligner le caractère quelque peu paradoxal : "sauver" tout à la fois la visée des traditionnistes, *huffâz* et *muhaddithûn*, eu égard à la *nécessité* de fonder en méthode historique l'établissement d'une *sunna* (tradition) à l'usage des sociétés musulmanes et qui entendent le rester, et la possibilité des aventures de la raison historienne, à laquelle les musulmans ont bien sûr part comme les autres "civilisations" - en témoignent, entre de nombreux autres, Mas'ûdi et Ibn Khaldûn -, qui ne renonce pas à rendre compte de *ce qui est*, par opposition à *ce qui a été* ou *devrait être*, et qui porte aussi constat du rôle de "la Raison dans l'Histoire". A. Laroui a deux "comptes à régler" : avec l'intégrisme et les identitaristes de tous poils, gestionnaires d'une norme intangible donnée une fois pour toutes au fondement du pacte social qui voudraient le réduire au silence en tant qu'historien attentif aux écarts dont ladite norme fait l'objet ; avec l'orientalisme qui voudrait lui dénier son autonomie et son identification à la pensée de sa propre "civilisation". L'historicisme, pensée de la relativité dans l'histoire, est l'instrument de cette double critique en même temps que d'une réforme de la société et de la pratique historienne qu'A. Laroui ne cesse d'appeler de ses vœux.

◆ **Makilam, Signes et rituels magiques des femmes kabyles**, Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

Les signes tracés sur les poteries kabyles, ceux qui marquent les habitations du sceau de la maîtresse de maison, ou ceux qui s'inscrivent entre les fils de chaîne et les fils de trame des tissages ont un passé et un présent communs : nés de la réalité, de l'imagination et des aspirations féminines, ils ont cristallisé tous les fantasmes de l'ethnologie kabyle coloniale qui n'a eu de cesse de les interpréter à l'aune de sa propre culture. La lecture ici proposée se décline en termes de symboles de fécondité, de renouveau de vie et d'abondance autour des habitants. L'auteur, femme d'origine kabyle, a pris connaissance de ses précurseurs : elle n'a reconnu de sa société maternelle, de sa langue et de sa culture que des bribes classifiées selon

la raison cartésienne occidentale. De la logique de ses grand-mères, de leur système, de leur pensée, peu de choses ou rangées dans le tiroir des superstitions, histoires de bonnes femmes. Son anthropologie s'ancre dans un retour aux sources et un apprentissage de la poterie qui l'a mise en contact avec les potières kabyles : *"En tant que femme et kabyle, considérant les valeurs féminines herbères comme une réelle force historique, je me suis fondamentalement intéressée à l'histoire*

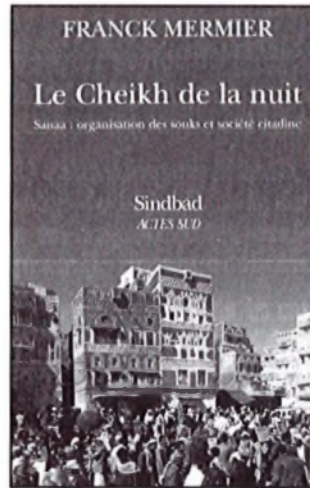
oubliée de la moitié de l'humanité. La vie des femmes de la tradition, entourée de pratiques et de rites, m'avait enseigné dès mon enfance qu'il n'existait aucune opposition entre les humains et la nature mais une relation d'unité magique. Dans une approche nouvelle, j'ai procédé à une recherche intensive dans le monde intérieur et secret, plus justement non révélé, des femmes de la tradition. En reprenant la mesure de la vie d'une femme, elle analyse à la manière cyclique de la pensée kabyle les passerelles entre le corps et la nature, les signes et la réalité, les femmes et le cosmos. Elle rend intelligible, non pas au coup par coup mais dans une vision totaliste de sa société le geste quotidien, le geste technique, le geste magique. Gestes qui s'entremêlent pour mieux se confondre et qui rendent impossible l'étude thématique de l'ethnologie traditionnelle. Cette méthode est déconcertante pour l'esprit "occidental" qui a l'impression de tourner en rond, lui qui s'est fondé sur une rationalité de rectitude. Le cercle part de la terre (la potière) et revient à la terre. On regrettera une analyse sémiologique plus poussée des signes répertoriés. Mais au fond l'objet même de l'ouvrage était-il bien là ? N'était-il pas plutôt dans cette nouvelle façon de faire de l'ethnologie en revendiquant un regard, une subjectivité ? L'auteur, malgré sa formation européenne, réussit parfaitement son pari en n'accablant pas une raison étrangère à une logique qui ne pourrait qu'en être faussée.



◆ **Franck MERMIER, Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine**, Sindbad, Actes Sud, 1997, 255 pages.

Dans ce livre suggestif et alerte, l'auteur nous présente la quintessence de sa thèse après l'avoir révisée et remaniée. Déterminer la place et le statut de la société citadine à Sanaa, en isoler ses formes d'expression sociales, culturelles et politiques, rendre compte de l'organisation socioprofessionnelle des souks tout en tentant de retracer certaines évolutions de la société yéménite, telles sont les idées forces qui constituent l'architecture générale de l'ouvrage. La formule "les souks, porte de la ville", placée en début du livre, exprime la substance de l'ouvrage et la démarche de l'auteur. C'est au miroir des souks que l'auteur appréhende la société citadine de Sanaa. Vecteurs

de communication, relais du commerce local et international et lieu privilégié des rapports sociaux dans la ville, les **souks à Sanaa sont** marqués par toutes les composantes de la société citadine, tant par le biais de leurs transactions, que par leur inscription dans des lignées familiales identifiées à des corps de métiers. Lieu de contact entre les hommes de tribu et les habitants de la ville, le marché assure l'articulation entre les systèmes de valeurs du



monde tribal et ceux du monde citadin. Le contrôle des réseaux et des institutions d'échange constitue le moyen par lequel l'État à Sanaa renforce son emprise sur l'espace yéménite. Dans cette recherche menée avec minutie et rigueur, les institutions, les pratiques sociales (tel que le port de la *janbiyya*) les mots du social et du réel d'une manière générale sont pris au sérieux. Une attention particulière est portée sur la façon dont les acteurs définissent leur propre espace, se nomment avec ou sans sobriquets, déterminent leur stratégie en matière d'alliance matrimoniale. Les métaphores, les emblèmes, les signes et les symboles sont autant d'outils mis en œuvre par l'auteur pour saisir de l'intérieur la société citadine de Sanaa. La démarche adoptée pourrait être qualifiée de constructiviste. En prenant le souk comme entrée pour appréhender la société de Sanaa, l'auteur s'est donné le moyen de dépasser la dichotomie habituelle dans ce genre d'étude : ainsi, son propos est moins d'opposer des hommes de tribu aux habitants de la ville, une citadinité à ce qui la rend obsolète, que d'en saisir la texture constamment changeante sur la trame de l'histoire et du mythe, des représentations et des pratiques.

♦ Joseph NIL ROBIN, *La grande Kabylie sous le régime turc*, rééd., Paris, Éditions Bouchène, 1998, 154 p.

La collection "Bibliothèque d'Histoire du Maghreb" de la dynamique maison d'édition Bouchène a été récemment créée pour rééditer des textes oubliés, peu connus ou inédits concernant l'histoire du Maghreb. La première salve de réédition cible les textes d'un officier des Bureaux Arabes, Joseph Nil Robin (1837-1918), qui a passé vingt deux ans de service en Algérie : ce temps lui a probablement permis de prendre connaissance d'une documentation turque concernant l'histoire de la Kabylie, d'y avoir accès à l'aide des officiers interprètes connaissant le turc (le connaissait-il lui-même ?) et grâce aux sources indigènes orales (en kabyle) qu'il a pu



collecter lors de ses nombreuses années d'exercice. *La grande Kabylie sous le régime turc* est une partie de l'ensemble des deux mille pages que cet officier a rédigées jusqu'à la fin de sa vie. Parus dans la célèbre *Revue Africaine* entre 1873 et 1875, ces textes constituent aujourd'hui une source intéressante pour l'histoire politique et sociale de la région pendant la période ottomane, histoire sur lesquelles les sources européennes sont peu

abondantes et lacunaires. Ils nous donnent une masse d'informations sur la vision que les Kabyles avaient du pouvoir turc : non pas la représentation longtemps admise d'une relation de conquête et d'exploitation, mais une coexistence labile entre les institutions politiques et administratives du pouvoir central et le maillage des solidarités et des clientèles locales. Les quatre articles sont précédés d'une présentation, par Alain Mahé, de l'auteur, du contexte historique, et de l'acquis historiographique sur les rapports de pouvoir dans la Kabylie ottomane ; ils fournissent matière à nuancer à la fois le manque de sources et la vision admise d'un pouvoir ottoman militairement incontesté et fiscalement dominateur dans la Grande Kabylie du XVIII^e siècle. Sous la plume d'un officier des Affaires Indigènes, ce constat aurait dû faire mouche... mais il semble que ces textes n'aient eu aucune audience. Ce qui rend ce savoir historique reconstitué intéressant à redécouvrir, à condition toutefois de prendre en considération les conditions de son élaboration. En reconstituant un savoir historique sur la grande Kabylie et en nous permettant de la redécouvrir à la lumière des thèses récemment soutenues, cette collection de textes nous invite également à réfléchir aux conditions de leur élaboration. La conquête militaire et politique de l'Algérie s'est doublée d'une entreprise de connaissance du territoire, de la population, des formes du pouvoir.

♦ Alain ROUSSILLON, *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique moderne en Egypte*, éditions Le Fennec, Casablanca, 1998, 176 p.

Cet ouvrage constitue la première partie du document de synthèse rédigé à l'appui de la thèse d'État sur travaux soutenue par Alain Roussillon en juin 1994 à l'université de Paris III-Sorbonne nouvelle, sous l'intitulé : *Réforme sociale et identité. Pensée, idéologies société en Egypte*. L'auteur s'interroge sur les conditions de l'intelligibilité de l'histoire de l'Egypte de la *Nahda* et du "Liberal Age" et se propose de faire le deuil des représentations produites par l'orientalisme. Pour rendre compte de cette intelligibilité, nous sommes conviés à revisiter la problématique de la Réforme à travers le primat de l'identité et de la centralité de la question



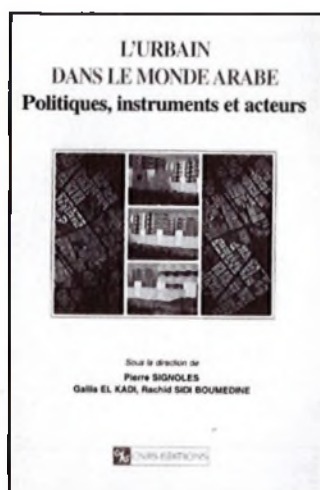
intellectuelle dans l'Egypte contemporaine. Alain Roussillon aborde la dynamique du réformisme en distinguant en son sein trois logiques indissociables et parfois antagonistes. Tout d'abord, on trouve celle de la *Nahda* (renaissance) qui exprime l'affirmation progressive d'un *nationalisme culturel*. Plusieurs courants, révélateurs de la tension existant au sein même des représentations de la visée réformatrice, traversent ce *nationalisme culturel* : certains "intellectuels"

ambitionnent de défendre la civilisation occidentale en termes islamiques, d'autres ont pour objectifs, en utilisant les catégories allogènes importées d'Europe, de restreindre le champ d'application des catégories religieuses au nom de la nécessaire séparation de foi et de la raison. D'autres encore aspirent à renouveler les catégories islamiques en les épurant des représentations dénoncées comme superstitieuses. Il s'agit alors de rejeter toute occidentalisation de la pensée. La deuxième logique à l'œuvre s'exprime en terme de *mouvement national*. La formulation du nationalisme par les réformistes est rendue problématique par la coexistence de niveaux d'appartenance et de loyalisme (égyptien, arabe, musulman) difficilement conciliables en terme de production doctrinale. Enfin, la troisième logique se formule en terme de "Liberal Age", c'est-à-dire au travers de la mise en place de nouvelles institutions et la recomposition de la structure de classe. Aussi, rendre intelligible l'histoire de l'Egypte de "l'âge libéral" nécessite-t-il de saisir la façon dont l'identité tend à s'imposer pour tous les protagonistes du débat réformatrice comme la principale grille de déchiffrement de cette diversité du monde (...) qui permet de l'énoncer, définissant en quelque sorte le lieu commun de tout débat possible sur la réforme de la société et autorisant toutes les conversions identitaires.

◆ *L'urbain dans le monde arabe, politiques, instruments et acteurs*, sous la direction de P. Signoles, G. El Kadi et R. Sidi Boumédine : CNRS Éditions, 1999, 373 p.

◆ *Vols et sanctions en Méditerranée* (sous la dir. de Maria Pia Di Bella), éd. des Archives contemporaines, 1998, 261 p.

Le ton est donné d'emblée : *ce sont plusieurs politiques qui sont appliquées, selon les circonstances et les évolutions, en fonction de la diversité des enjeux* autour de l'urbain. En faisant ainsi référence aux conclusions d'un premier colloque tenu il y a plus de quinze ans, l'ouvrage se présenterait comme un *bilan* si les auteurs n'en expliquaient l'impossibilité, déjà par son ampleur. De fait, beaucoup plus que des politiques, sont ici présentées des interférences, les spécificités de certains systèmes de relation entre États et sociétés, face à des modes de gouvernance exogènes, ces *formes de gouvernement qu'ils n'ont pas pré-pensé eux-mêmes*. Nous sommes en pleine mondialisation et les effets dans le champ de l'urbain sont



multiples. Cet ouvrage présente la manière dont ces interactions affectent la *gestion des espaces urbanisés ou en cours d'urbanisation*, du *désengagement de l'État* aux autres contrepoints possibles : *décentralisation*, apparition d'une société civile (doublée d'une démocratie dans certains cas), ou l'émergence d'ONG en tant qu'acteurs, de *programmes d'ajustement structurel*... Nous sommes alors particulièrement attentifs à

la manière dont le nouveau champ d'actions des associations (au Caire) devient celui d'une prise de conscience par la société civile de la nécessité de participer à la vie urbaine, les dites crises urbaines étant en fait révélatrices d'une forte inadéquation des modes d'organisation sociale (et de gestion des transformations urbaines)... Les réorganisations des financements au profit des réhabilitations de quartiers populaires (Tunis) ou du secteur touristique sont certes dictés par des enjeux politiques importants, mais dénotent d'une recherche de consensus local jouant sur différents niveaux, alors que la variété des instrumentations légales à Alger pose de façon concrète la question du fonctionnement du système d'acteurs. Indirectement, la plupart des contributions montrent comment l'époque des *projets doctrinaux* est révolue, et que les contradictions d'une *maîtrise totale du système d'acteurs* en présence ouvre la voie à des évolutions imprévues. Aborder les thèmes proposés par la *question jugée centrale de la régulation* offre l'avantage, au-delà d'une *nécessaire identification des acteurs en présence* (et dont est soulignée la diversité des registres d'intervention), de rendre plus lisible la nature des nouveaux enjeux de pouvoir dont la ville est l'objet. En ce sens, l'ouvrage présente de réelles avancées dans la recherche urbaine.

Si le vol a suscité peu de considération au sein des sciences sociales, en revanche, en littérature, la figure du voleur a embrasé l'imagination de maints écrivains. Ils nous ont livré des personnages qui stimulent, à coup sûr, nos analyses - le vol comme acte de séduction chez Arsène Lupin ou comme quête de sainteté chez Genet. L'ouvrage dirigé par Maria Pia Di Bella étudie le phénomène du vol autour de la Méditerranée, hors de tout *a priori* méditerranéiste. C'est d'emblée dans une optique pluraliste que ses différents auteurs ont abordé les sociétés observées, désireux de faire ressortir la richesse et l'originalité de chaque cas plutôt que de rechercher, une fois de plus, le modèle dominant



susceptible de s'appliquer partout. Pourtant, -et en dehors de l'article de B. Johanssen, dont l'analyse du vol du point de vue du juriste musulman nourrit une interrogation épistémologique sur le concept de vol- la plupart des études - notamment celle sur le Roma- insistent sur la réversibilité du vol dans une même société. Les pratiques de prédation pouvant être perçues tantôt comme un vol répréhensible, tantôt comme un acte de

justice redistributive valorisé. Alors que les cas étudiés établissent que tous les actes de prédation pratiqués dans diverses sociétés ne sont pas qualifiés comme vol par le système normatif en vigueur, c'est néanmoins presque toujours sous le terme de vol que ces pratiques sont désignées par les analystes. De cette façon, la vision normative de la soustraction de bien qui structure notre propre société est réintroduite subrepticement dans la description de sociétés *exotiques*. Pour autant, si les différents types de qualification juridique du "vol" ne sont pas toujours explicités par les auteurs, leur souci d'élucider *anthropologiquement* les diverses modalités de la réversibilité des pratiques de prédation apporte des éléments significatifs à une interrogation sur les différents types de normativités qui parcourent le social. A ce titre, l'étude sur le Roma est exemplaire puisqu'elle montre que *le rôle du vol (...) n'est pas d'accumuler de la richesse, mais de faire la distinction entre Roma et Gadjé*. (p. 231). Pour autant l'affirmation *quiconque peut être volé sans perdre l'honneur est un gadjo*, implique-t-elle que *tous les Gadjé peuvent être volés*. (p. 234) ou ne signifie-t-elle pas plus simplement que, dans la mesure où au regard des Roma les Gadjé n'ont pas d'honneur, ils peuvent être détroussés ? En revanche, il n'y a vol qu'entre Roma !

■ CONFLUENCES MÉDITERRANÉE

n° 29 – Printemps 1999

Armée et pouvoir

Les diverses contributions de ce numéro traitent de la question des rapports entre autorité civile et autorité militaire dans la région méditerranéenne. Elles montrent qu'ils dépendent de la structure de l'État et du régime politique et qu'ils s'enracinent dans une histoire liée aux péripéties de la constitution de l'État-nation. Dans les États du sud de la Méditerranée, où domine une conception patrimoniale du pouvoir, l'armée a pour tâche principale d'étouffer toute velléité d'expression autonome de la société civile (Jean-François Daguzan et Laouhari Addi). L'appareil militaire tend à se constituer en "parti militaire" garant de l'État. L'armée, censée défendre les frontières et l'intégrité du territoire national, remplit principalement des fonctions de maintien de l'ordre intérieur. En Turquie, l'armée garde la haute main sur les affaires civiles et judiciaires, mais ne parvient pas à enrayer les poussées islamistes et kurdes sur la scène politique (Jean-Christophe Ploquin). Au Liban, la reconstruction des forces armées s'accompagne d'une affirmation croissante du commandement militaire qui va de pair avec une dégradation de la vie politique ; cette situation conduit à se poser la question de l'alternative que pourrait constituer l'armée à une classe politique dévaluée (Hubert Dupront). Lorsque ce n'est pas l'armée qui est le principal garant de l'ordre intérieur, ce rôle est assuré par un appareil policier, plus ou moins autonome vis-à-vis de l'armée et placé directement sous l'autorité du chef de l'État. La Grèce, dans les études de cas qui nous sont présentées, relève d'une problématique différente, car l'armée reste subordonnée à un gouvernement civil démocratiquement élu (Nicos C. Alivizatos). En ex-Yougoslavie, on assiste à l'établissement d'une légitimité nationaliste, populiste, qui ne peut mener qu'à une militarisation permanente des relations politiques (Bertrand Ravenel et Jean-Arnault Derens).

CONFLUENCES

Éditions L'Harmattan, 5/7, rue de l'École Polytechnique, 75005-Paris

■ REVUE MAROCAINE

D'ADMINISTRATION LOCALE
ET DE DÉVELOPPEMENT

Thèmes actuels, n° 16, 1998.

Dossier très complet sur la région au Maroc, nouvelle collectivité locale organisée par une loi du 27 mars 1997. Les contributions, pour partie en arabe, pour partie en français, traitent principalement des organes et des compétences de la région, du découpage régional, des relations avec l'État, des finances et de la fiscalité régionales. On trouvera en annexe les textes légaux et réglementaires régissant la région, un dossier sur les élections régionales de 1997, un ensemble de cartes sur le découpage provincial des seize régions marocaines. La réforme paraît à la fois ambitieuse, -le Maroc introduit un quatrième niveau de collectivité territoriale entre l'État et la province, et lui confère de larges compétences-, et prudente par les garde-fous qu'elle instaure. Ainsi le nombre relativement élevé de régions, seize dont trois sur le territoire saharien, évite l'émergence de grandes entités régionales qui pourraient se dresser face au pouvoir central. De plus l'exécutif régional reste largement du ressort du gouverneur, représentant de l'État dans la région, et le financement du budget régional dépend principalement des contributions de l'État, sous forme de réallocations de parts de l'impôt sur le revenu et de l'impôt sur les sociétés. Enfin les Conseils régionaux ne sont pas élus au suffrage universel direct, mais par sept collèges électoraux différents représentant notamment les élus locaux, les chambres professionnelles, et les salariés, ce qui ramène à un schéma bien connu d'assemblées locales où les élus sans appartenance politique jouent un rôle décisif. Enfin, de manière plus conjoncturelle, la mise en place des régions est sérieusement lestée par le contexte de stricte austérité budgétaire dans lequel elle intervient. Il faut ajouter que la Constitution prévoit l'établissement de cours régionales des comptes, instruments indispensables (et à venir) d'une juridictionnalisation des contrôles qui est une pièce essentielle du dispositif de décentralisation.

REMAID

33, bd Ibn Sina, n° 14, Agdal, Rabat
B.P. 2069, Rabat, 10104-Maroc

■ LA REVUE DES REVUES

n° 25, 1998, 133 p.

Cette publication née en 1986 au sein d'un vaste projet, partagé par l'association "Entrevues" et l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, et consacré à l'information, l'étude et la promotion culturelles et scientifiques des revues. Sa vingt-cinquième livraison rend compte en ouverture de la rencontre "La cause des revues- États Généraux" organisée à Caen en 1997. Dans un dossier articulé autour de quatre points de vue sur cette manifestation, on lit des textes aussi lucides sur les difficultés du genre revuiste, mais convaincus de sa vitalité. Le besoin est affirmé d'œuvrer davantage pour que les revues aient une place à la mesure de leur importance dans la vie littéraire et intellectuelle et de leur fécondité spécifique. Deux articles analysent les rapports entre création littéraire et champ revuiste : le premier fait parler cinq revues parisiennes récentes qui, chacune à sa manière, expriment la nécessité d'exister au-delà des relations de pouvoir et de délimitation de territoire ; le second offre une radioscopie de la situation éditoriale à Los Angeles face à une dizaine de revues à vocation souvent expérimentale et à diffusion plutôt réduite et difficile. Une étude de six revues représentatives du milieu socialiste et très actives dans les années soixante met en évidence un double processus : l'unification des familles socialistes à travers cette effervescence, en même temps que la disparition de ces foyers d'idées de gauche et de combat que constituaient ces revues. La courte vie (21 numéros entre 1916 et 1918) d'une revue genevoise défendant la neutralité politique et l'indépendance littéraire illustre la difficulté de garder une tonalité extrapolitique dans une Europe déchirée par la guerre. Comme à l'accoutumée, les rubriques "Chroniques" et "Lectures", recensent les manifestations qui concernent les revues, les ouvrages et articles qui y ramènent. Des fiches signalétiques présentent en détail de nouvelles revues, répondant ainsi à l'un des objectifs majeurs de la publication : informer sur l'actualité et l'histoire des revues et rendre compte de leur vitalité.

LA REVUE DES REVUES

Paris, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, 9, rue Bleue, 75009-Paris.

APPEL À CANDIDATURES 1999

AFEMAM 1999

TROISIÈME RENCONTRE TUNISO-FRANÇAISE DE JEUNES CHERCHEURS, TUNIS, LES 3, 4, 5 ET 6 NOVEMBRE 1999

Les données de la recherche et leurs usages

Dans le cadre d'une confrontation méthodologique, les participants seront appelés à échanger leurs pratiques en matière de collecte et d'usage des données nécessaires à la mise en oeuvre de leurs recherches, par delà la diversité des sites, des thématiques et des problématiques.

Les travaux s'organiseront autour de trois axes principaux :

- Le statut des sources ;
- Les techniques de collecte des données ;
- La mise en forme et les usages des données.

Conditions de participation

Cette rencontre est ouverte aux doctorants inscrits dans les formations doctorales tunisienne ou française, préparant une thèse nouveau régime dans l'une des disciplines suivantes : anthropologie, architecture, droit, économie, histoire, géographie, sciences politiques et sociologie, urbanisme. Les personnes désireuses d'y participer doivent faire acte de candidature **avant le 15 juillet 1999**.

- pour les candidats inscrits dans une université tunisienne, auprès de :

**Monsieur le Président de l'Université des Lettres,
des Arts et des Sciences Humaines-Tunis 1,
92, Bd du 9 avril 1938
1002 TUNIS/ Télécopie : (1) 560-633**

- pour les candidats inscrits dans une université française, auprès de :

**Monsieur le Directeur de l'Institut de Recherche
sur le Maghreb Contemporain (IRMC)
20, rue Mohamed Ali Tahar-Mutuelleville - 1002 TUNIS
Tél. : 00 (216) 1-796-722
Télécopie : 00 (216) 1-797-376**

Les dossiers de candidature doivent comporter les pièces suivantes :

- un bulletin de candidature ;
- un curriculum vitae ;
- une présentation de la thèse en cours, et un questionnaire se rapportant au thème de la Rencontre (dans la limite de cinq pages dactylographiées) ;
- une attestation du directeur de recherche.

Un atelier Jeunes Chercheurs est organisé dans le cadre du Congrès de l'A.F.E.M.A.M. (Tours, 1-2-3 juillet 1999) sur le thème :

MUNICIPALITÉS MODERNES ET CONTEMPORAINES DE L'AIRE MÉDITERRANÉENNE : Genèse, formes, actions et enjeux des institutions municipales

L'idée de cet atelier a pris naissance dans un groupe informel de doctorants qui ont été conduits à s'interroger et à réfléchir sur les municipalités, dans la mesure où ces institutions mettent en scène :

- différents acteurs ou groupes sociaux ;
- des politiques éditoriales sur la ville en tant qu'espace ;
- différents types des pouvoirs urbains.

Les organisateurs souhaitent rendre compte des recherches en cours et engager un débat dans une perspective comparatiste sur les formes, les actions et les enjeux de la politique municipale. Différents aspects de la question sont proposés à la réflexion autour de quatre axes :

- Genèse et modèle(s) des municipalités ;
- Municipalité et modernisation de la ville ;
- Ville coloniale et institutions municipales, un outil de contrôle social, économique et politique ;
- Municipalités et pouvoir central : la question des travaux publics (enjeux de la décision, tutelle technique et dépendance financière).

L'atelier s'adresse aux doctorants et enseignants-chercheurs impliqués dans la conduite de recherches urbaines, quelles que soient la discipline et l'aire culturelle d'investigation.

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

L'Ecole Française de Rome propose chaque année 130 mensualités de bourses d'un montant de 4 200 FF. Ces bourses sont destinées à de jeunes chercheurs titulaires d'un DEA, en cours de thèse ou en cours de recherche post-doctorale, travaillant sur des domaines qui sont ceux couverts par les compétences de l'Ecole :

- Histoire ancienne (Rome et son Empire) ;
- Histoire médiévale, moderne et contemporaine de l'Italie ;
- Histoire de l'Eglise et de la papauté.

La Commission chargée de distribuer les bourses se réunit deux fois par an : les dossiers doivent être arrivés à l'Ecole **avant le 30 septembre** pour les bourses de janvier à juin de l'année suivante

avant le 31 mars pour les bourses de juillet à décembre de la même année.

Dossier de candidature :

- une fiche de renseignement
- une lettre du candidat adressée au directeur de l'Ecole française de Rome
- un projet de recherche

Pour tous renseignements :

Ecole française de Rome, Piazza Farnese, 67
I-00186 Roma Italia
tél : (+39) 06 68 60 11
fax : (+39) 06 687 48 34
E-mail : <http://www.ecole-francaise.it>

NOUVEAUTÉ ÉDITORIALE

Villes, espaces et territoires, Travaux de l'EHESS, 1998.

Le Programme de recherches interdisciplinaires Etudes Urbaines (EHESS-Paris) vient de publier un répertoire (assorti d'un index) sur les thèses (en cours ou soutenues) dans le domaine de la ville, et plus généralement de l'espace. Il permet de rendre compte de la diversité des disciplines, des terrains d'études et des questionnements relatifs à l'espace comme analyseur des processus sociaux.

RAPPELS

- 8-9 avril 1999 **CASABLANCA**
Regards anthropologiques sur l'islam : difficultés du passé et périls de l'avenir
Conférences organisées par la fondation du Roi Abdul-Aziz
Coordination : Fondation du Roi Abdul Aziz
Bd de la Corniche, Ain Diab, 20050 Casablanca
Tél. (02) 39 10 27
(02) 39 10 30
Fax. (02) 39 10 31
- 19 avril 1999 **PARIS**
Turquie : la guerre des urnes a-t-elle eu lieu ?
Conférence organisée par le CERI.
Coordination : Sylvie Haas
Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, Fondation Nationales des Sciences Politiques
4, rue de Chevreuse 75006 Paris
Tél : 00 33 1 44 10 84 96
- 24 avril 1999 **RABAT**
Langues et culture au Maghreb
Rencontre organisée par la revue *Prologues* et le Centre Tarik Ben Ziyad pour les études et les recherches
Coordination : Revue *Prologues*
Ain Diab
Casablanca 20052
Tél. et Fax. (212) 2 44 95 51
E-mail : prologues@atlasnet.net.ma
- 29 avril 1999 **RABAT**
Transition politique et changement : quelques questions à partir du cas marocain
conférence organisée par le Centre d'Etudes en Sciences Humaines et Sociales) CESHS
Coordination : CESHS
1, rue d'Annaba
- 27-30 avril 1999 **TUNIS**
Auguste COMTE et le positivisme deux siècles après
Séminaire organisé par le Ministère de la Culture et l'Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts *Beit-Al-Hikma*
Coordination : *Beit-Al-Hikma*
25, avenue de la République
2016 Carthage
Tél. 277 275
Fax. 731 204
- 29-30 avril 1999 **TUNIS**
Le constitutionnalisme
Colloque organisé par la Faculté de Droit et des Sciences Politiques et l'Université de Bologne
Coordination : Faculté de Droit et des Sciences Politiques
Campus universitaire
Boulevard du 7 novembre
1060 Tunis
Tél. 871 828
Fax 872 139
- 5 mai 1999 **RABAT**
Initiatives locales au service du développement durable
Journée d'étude organisée par la Fondation Abderrahman Bouabid
Coordination : Fondation Abderrahman Bouabid
121, rue de Palestine
Bettana Salé
Tél. 7 84 33 13/84 33 14
Fax. 7 84 33 15
- 6 mai 1999 **PARIS**
Réseaux et coopérations technologiques en Méditerranée
Séminaire organisé par le GDR EMMA (Économie de la Méditerranée et du Monde Arabe)
Coordination : Abdelkader DJEFLAT
- 11 mai 1999 **TUNIS**
Power, pedagogy and parole : foreign language learning in Tunisia
Coordination : CEMAT
19, bis rue d'Angleterre
BP 404
1000 Tunis
Tél. 326 219
Fax. 328 378
E-mail : ceamat@planet.tn
- 13 mai 1999 **TUNIS**
La coopération entre les rives Nord et Sud de la Méditerranée
Conférence organisée par l'Association des Études Internationales (AEI) avec la collaboration de la Fondation Frédéric Ebert
Coordination : AEI
BP 156
Tunis Belvédère 1012
Immeuble Babel-Escalier B
Cité Montplaisir
Tél. 791 663
Fax. 796 593
- 14-15 mai **AIX-EN-PROVENCE**
Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen
Séminaire organisé par la Fondation Européenne de la Science (ESF), l'IREMAM avec la collaboration de la MMSH
Coordination : MMSH
Jean-Paul PASCUAL
5, rue du Château de l'Horloge
13100 Aix-en-Provence
Tél. 04 42 52 40 00
Fax. 04 42 52 43 72
- 18-19 mai **HAMMAMET**
Construction de la modernité et pratiques sociologiques
Colloque international organisé par la Faculté des Sciences Humaines et Sociales et l'Association Internationale des Sociologues de Langues Françaises (AISLF)
Coordination : Mme Lilia BEN SALEM, Mme Dora MAHFOUDH
Faculté des Sciences
- Université des Sciences et Technologies de Lille
59655 Villeneuve d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 43 46 92
Fax. 03 20 43 66 55
mail : abdelkader.djefflat@univ-lille1.fr
- 6-8 mai 1999 **CASABLANCA**
Traditions anthropologiques en Méditerranée
Colloque international organisé par l'Association d'Anthropologie Méditerranéenne, l'Université Hassan II avec la participation de la Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de Casablanca, la Fondation Konrad Adenauer, la Fondation du Roi Abdelaziz Al Saoud, l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Comparative (IDEMEC), le CESHS et l'IRMC.
Contacts : tozy@casanet.net.ma
rahmouni@fsjes-uh2c.ac.ma
Faouzia NOUARA
- 7-9 mai 1999 **SFAX**
L'Homme et la mer
Colloque organisé par l'Association Histoire et Géographie
Coordination : Faculté des Lettres et des Sciences Humaine
Route de l'aéroport km 4
3019 Sfax
Tél. 4 670 544
Fax. 4 670 540
- 10 mai 1999 **TUNIS**
Le pouvoir surnaturel dans le monde chrétien au Moyen-Âge
Conférence organisée par la Faculté des Sciences Humaines et Sociales
Coordination : FSHS
92, Boulevard du 9 avril 1938
1008 Tunis
Tél. 560 950/560 858
Fax. 567 551

Humaines et Sociales
92, Boulevard du 9 avril
1938
1008 Tunis
Tél. 560 950/560 858
Fax. 567 551

- 22 mai 1999 **TUNIS**
L'état palestinien
Colloque organisé par
l'Association des Études
Internationales (AEI)
Coordination : AEI
BP 156
Tunis Belvédère 1012
Immeuble Babel-Escalier B
Cité Montplaisir
Tél. 791 663
Fax. 796 593

- 25 mai 1999 **PARIS**
Penser le prix
Conférence organisée
dans le cadre de la
Chaire de l'IMA
**Penser l'économie
dans l'islam médiéval**
Coordination : Institut du
Monde Arabe
1, rue des fossés Saint-
Bernard
75236 Paris Cedex 05
Tél. 40 51 38 38
Fax. 43 54 76 45

- 27-28 mai 1999
AIX-EN-PROVENCE
**Enjeux économiques,
sociaux et territoriaux
d'une libéralisation de
l'échange agro-
alimentaire euro-
méditerranéen**
Séminaire organisé
par le GRERBAM,
EMMA, INRA
Coordination :
GRERBAM
Faculté de Droit,
d'Économie et de Gestion
Avenue du Doyen
Poplawski
64000 PAU
Tél. : 33 5 59 92 32 97
Fax : 33 5 59 80 75 90
E-mail :
henri.regnault@univ-pau.fr

- 27-28 mai 1999
BRUXELLES
L'islam et l'État
colloque organisé par le

Centre de Sociologie
Politique
Coordination :
Institut de sociologie
Avenue Jeanne, 44
1050 Bruxelles
Fax. 32 26 50 46 59

- 30 mai-6 juin 1999
MARRAKECH
**Emploi, intérêt,
monnaie : théories et
politiques économiques**
congrès organisé par
l'Association Internationale
des Économistes de
Langue Française
Coordination : Driss
GUERRAOUI et
Noureddine EL AOUI

- 2-6 juin 1999 **PARIS**
**5ème salon euro-arahe
du livre**
Coordination : Institut du
Monde Arabe
1, rue des fossés Saint-
Bernard
75236 Paris Cedex 05
Tél. 40 51 38 38
Fax. 43 54 76 45

- 8-9 juin 1999 **TUNIS**
**Arabisation de la liste
d'indexation Rameau**
Séminaire organisé par
l'Institut Supérieur de
Documentation en
collaboration de la
Bibliothèque Nationale
de France
Coordination : ISD
10, rue Kélibia
1006 Tunis
Tél. 792 265/790 305
Fax. 794 117

- 21-24 juin 1999
MAHDIA
**Développement urbain
durable en zone côtière**
Séminaire international
organisé par le Ministère
de l'environnement et de
l'Aménagement du
Territoire dans le cadre
du projet intersectoriel de
l'UNESCO
Coordination : UNESCO
7, place de Fontenoy
75352 Paris 7 SP
Tél. 45 68 10 00
Fax. 45 67 16 90

- 1-3 juillet 1999
DUNKERQUE
**La micro-activité
dans le champ du
co-développement**
6ème rencontre organisée
par l'Association
Rencontres Euro-
Méditerranéennes en
partenariat avec le Club
Europe-Maghreb
Coordination :
Rencontres Euro-
Méditerranéennes
36 rue Tiers
59140 Dunkerque
Tél. 3 28 63 71 87
Fax. 3 28 63 71 69
E-mail :
rencontre@nordnet.fr.

- 8 juin 1999 **PARIS**
**La monnaie dans
tous ses états**
Conférence organisée
dans le cadre de la
Chaire de l'IMA
**Penser l'économie
dans l'islam médiéval**
Coordination :
Institut du Monde Arabe
1, rue des fossés
Saint-Bernard
75236 Paris Cedex 05
Tél. 40 51 38 38
Fax. 43 54 76 45

ANNONCES

- 28-30 septembre 1999
MOSCOU
**Africa at the threshold
of the new millenium**
8ème conférence
organisée par l'Institut
des Études Africaines
Coordination : Institut
des Études Africaines
30/1 Spiridonovka str.
Moscou, 103001, Russie
Tél. 7 (095) 290 6385,
290 2752
Fax : 7 (095) 202 07 86
E-mail :
dir@inafr.msk.ru
- 27-30 novembre 1999
CONSTANTINE
**Les catégories de
femmes dans l'histoire
maghrébine**

Troisième colloque
international autour de
l'histoire des femmes au
Maghreb
Coordination : Université
de Constantine
Institut des Sciences
Sociales
Tél / Fax : 00 213 4 92
65 17
E-mail :
fguechi@caramail

- 11-12 mai 2000
BARCELONE
**Quel(s) projet(s)
urbain(s) dans
le bassin méditerranéen**
Colloque organisé
par le GRERBAM
en collaboration avec
l'Institut catalan
de la Méditerranée
Coordination :
GRERBAM
Faculté de Droit,
d'Économie et de Gestion
Avenue du Doyen
Poplawski
64000 PAU
Tél. : 33 5 59 92 32 97
Fax : 33 5 59 80 75 90
E-mail :
henri.regnault@univ-pau.fr

APPEL À CONTRIBUTION

- 9-11 mars 2000 **TUNIS**
**Connaissance et
pratiques des milieux
et territoires**
3ème colloque organisé
par le Département de
géographie de la Faculté
des Sciences Humaines
et Sociales
Coordination : Mohamed
Raouf KARRAY
Comité d'organisation
du Colloque
Faculté des Sciences
Humaines et Sociales
94, Boulevard du 9 avril
1938
1007 Tunis
Tél. 560 950
Fax. 567 551
E-mail : Raouf
karray@fshst.mu.tn

■ Activités de l'IRMC Programme : Ingénieurs et société au Maghreb

Coordination : Eric GOBE, chercheur à l'IRMC

Problématique générale

Ce programme s'interrogera sur les dynamiques sociales engendrées, chez le groupe professionnel des ingénieurs, par l'approfondissement du processus de la politique de libéralisation que comptent conduire les pays du Maghreb. En effet, il est probable que le redéploiement de l'Etat et l'affirmation du secteur privé, auquel on attribue aujourd'hui toutes les vertus, transforment tant la représentation que la société se fait du rôle des ingénieurs, que celle qu'eux-mêmes s'en font. Il s'agira pour les protagonistes du programme d'analyser la nature des modifications sur le marché de l'emploi, les modes d'appropriation des technologies par les ingénieurs, les nouvelles segmentations et recompositions des identités professionnelles, ainsi que les transformations du système de formation découlant du retour du "modèle de développement libéral" au Maghreb.

Par ailleurs, dans le cadre de ce programme, est élaboré, en association avec Saïd BEN SEDRINE, professeur à l'Institut National du Travail et des Etudes Sociales, un projet d'enquête nationale et quantitative sur les ingénieurs en Tunisie.

Le projet d'enquête

L'échantillon de l'enquête sera construit à partir de l'annuaire des ingénieurs inscrits au Conseil de l'Ordre des ingénieurs en Tunisie. Ce document, qui regroupe pratiquement tous les ingénieurs de Tunisie (il faut être membre du Conseil de l'Ordre pour obtenir le titre d'ingénieur tunisien) fournit plusieurs caractéristiques de la population référence : pays de formation, type d'école, date d'obtention du diplôme, sexe, âge et secteur d'activité professionnelle (public ou privé). A partir de cette base de données, les membres de l'échantillon, seront choisis par un tirage au hasard.

L'enquête doit se dérouler sur l'ensemble du territoire tunisien. Dans un premier temps, des enquêteurs seront formés par l'INTES et seront chargés de diffuser le questionnaire auprès des ingénieurs de la population de référence.

Les résultats de l'enquête doivent aider à analyser l'impact des formations sur les modalités de l'insertion professionnelle des ingénieurs tunisiens, en établissant des corrélations entre l'évolution des carrières et le type de formation. Il s'agira de déterminer dans quelle mesure il existe une disjonction ou une adéquation entre les différents modes de formation des ingénieurs tunisiens et leur insertion sur le marché du travail.

Calendrier

Octobre 1999 : lancement officiel à Tunis en réunion plénière du programme

Novembre 2000 : organisation en Tunisie d'un colloque intermédiaire co-financé par l'IRMC et une institution française de recherche

6-7 et 8 mai 1999 Traditions anthropologiques en Méditerranée

Casablanca

La réflexion menée lors du colloque international d'Aix-en-Provence (mai 1997) et de la réunion de Tunis (avril 1998) a débouché sur la création d'un réseau d'anthropologues qui ont pour centre d'intérêt la Méditerranée. C'est ainsi qu'est née, en juin 1998, l'Association d'Anthropologie de la Méditerranée (ADAM).

La rencontre internationale de Casablanca organisée les 6-7 et 8 mai 1999 par la Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales de l'Université Hassan II, en collaboration avec diverses institutions (IDEMEC, IRMC, Fondation ADENAUER...) a eu pour objet les traditions anthropologiques des deux rives de la Méditerranée.

A la suite d'exposés portant sur les théories, les pratiques, les itinéraires et les croisements des champs de l'anthropologies, les discussions auxquelles ont pris part une quarantaine de participants ont été clôturées par une table-ronde sur le métier d'anthropologue aujourd'hui.

L'assemblée générale tenue en marge de cette rencontre a permis l'élection d'un nouveau comité directeur formé de : Dionigi ALBÉRA, Jean-Charles DEPAULE, Mohamed TOZY, Mohamed KERROU, Jocelyne DAKHLIA, Bojan BASKAR, Lisa ANTEBY. Pour l'année prochaine, il a été convenu d'élargir le réseau d'anthropologues de la Méditerranée et d'organiser un colloque sur les pèlerinages et les contacts trans-religieux.

Contact : ADAM - Maison des Sciences de l'Homme de la Méditerranée, 5 rue de Château de l'Horloge BP 647 Aix-en-Provence 13094 Cedex 2 tél. 04 42 52 40 48, fax. 04 42 52 43 60

5-6 juin 1999 **Les mots de la ville**

Réunion du programme de recherche MOST/UNESCO.

Coordination : Jean-Charles DEPAULE

Participants : Farid ABACHI, Leïla AMMAR, Jean-Luc ARNAUD, Kmar BENDANA, Jamila BINOUS, Abdellatif FELK, Isabelle GRANGAUD, Abdelhamid HENIA, M'hammed IDRISSE JANATI, Nabiha JERAD, Mohamed KERROU, Brigitte MARIN, Imed MELITI, Catherine MILLER, Abderrahmane MOUSSAOUI, Jean-Pierre VAN STAEL.

18 juin 1999 **Les limites de l'analyse économiques en Méditerranée**

Conférence de Henri REGNAULT, professeur à l'université de Pau et des pays de l'Adour, Président de l'association GRERBAM, Directeur-adjoint du GDR-CNRS Economie Méditerranée Monde Arabe (EMMA).

8-10 juillet 1999 **Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs : enquêtes et études**

Rencontre finale du programme de l'IRMC, *Flux et gestion des compétences intellectuelles*, dans les échanges euro-maghrébins, coordonné par Vincent GEISSER.

Participants : Lise ANDERSEN-VOLLENWEIDER, Karim BEN KAHLA, Saïd BEN SEDRINE, Kmar BENDANA, Victor BORGOGNO, Djamel FERROUKHI, Abdallah GABSI, Abdelawahab HAFIAEDH, Françoise HENRY-LORCERIE, Larbi IBAAQUIL, Anousheh KARVAR, Abdelkader LATRECHE, Kamal MELLAKH, François SIINO, Valérie SIMON, Pierre VERMEREN.

Activités du CESH Transition politique et changement : quelques questions à partir du cas marocain

29 avril 1999 Séminaire : Sociétés en réforme

Conférence de Mohammed TOZY, politologue, professeur à la faculté de Droit, Casablanca.

20 mai 1999 *Langue et nation : des relations problématiques. Exemple du français aux XVIIIe et XIXe siècle*

Séminaire : sociétés en réforme

Conférence de Jean-Gérard LAPACHERIE, linguiste, sémiologue, professeur à l'université de Pau.

21 mai 1999 *Lyautey et l'invention politique du patrimoine*

Conférence de Rémi BAUDOUIN, lauréat du Getty Grant Program, professeur des universités, chef du bureau de la recherche architecturale et urbaine, Ministère de la Culture et de la Communication, Paris

Lyautey et la valorisation d'un passé dans un futur exproprié

Conférence de Saïd MOULINE, lauréat du Getty Grant Program, chercheur associé à l'IPRAUS (Institut Parisien de Recherche : Architecture, Urbanisme et Société), Paris.

28 mai 1999 *Présentation de l'ouvrage collectif Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysage de rencontre*, publié sous la direction de S. Ossman, issu d'un programme de l'IRMC

intervention : Susan OSSMAN, anthropologue, professeur à l'Université américaine de Paris.

