

DERRIÈRE LE CIMETIÈRE : Constructions territoriales et temporelles dans le Sud tunisien

Nicolas PUIG

Nicolas PUIG est allocataire de recherche à L'IRMC (jusqu'en mars 1999) et chercheur associé à l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Comparative (IDEMEC, Aix-en-Provence). Le texte présenté est un résumé de la thèse de doctorat en anthropologie qu'il a soutenue le 21 décembre 1998 à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme sous le titre : «Derrière le cimetière, un lignage Awlâd Sîdî Abîd à Tozeur, nouvelles civilités et dynamiques communautaires du Sud tunisien».

«Derrière le cimetière» : à Tozeur l'expression s'est figée pour transformer la simple périphrase en toponyme. «Ceux de derrière le cimetière» ou le «groupe des Rkârka», les deux désignations indifféremment employées par les habitants du centre, identifient le lieu et ses habitants. Du lieu récent et périphérique, on a retenu la caractéristique toponymique, celle de sa localisation. De ces habitants, en majorité membres d'un groupe nomade occupant le Sud-Ouest tunisien qui se sont sédentarisés dans un mouvement continu depuis le début de l'indépendance, on pointe la ruralité un peu fruste censée caractériser leur bédouinité. Cette identification oasienne, en partie erronée, d'un espace et d'une population dessine une ligne de fracture classique des sociétés de «l'intérieur du Maghreb»¹ selon laquelle les populations s'ordonnent entre deux pôles : celui des éleveurs-nomades et celui des paysans-sédentaires.

Pour montrer les recompositions à l'œuvre dans le Sud tunisien, résultant et d'une certaine déliquescence - reformulation de ce rapport social-, et d'une insertion commune dans une globalité dépassant les limites physiques de l'espace régional, l'analyse prend appui sur cette population d'anciens bédouins, les Rkârka, appartenant à la «tribu maraboutique» des Awlâd Sîdî Abîd dont le saint éponyme est enterré dans le région de Tebessa en Algérie².

Le quartier de résidence d'une partie des membres de ce 'arsh³ à Tozeur fut le lieu privilégié des investigations anthropologiques. Privilégié mais pas unique, car il s'est produit quelques «glissements de terrain» qui ont projeté l'enquête locale à l'échelle du quartier vers des horizons proches, ceux de Tozeur et de sa région, et plus lointains, tels les villes de sédentarisation du Nefzaoua. C'est dans cette procédure itérative entre la pratique d'un terrain et différentes problématisations que s'est dégagée une interrogation sur un espace social dans lequel cohabitent dynamiques communautaires et émergence de codes plus individualisés réglant les relations sociales. L'enjeu est de comprendre ce qui, au-delà du partage d'un espace, réunit les habitants du Sud tunisien dans les différents contextes de généralisation, notamment ceux engendrés par la juxtaposition des ordres lignagers avec d'autres modes d'organisation sociale orchestrant de nouvelles civilités. Quelles sont ainsi les limites de pertinence de l'exercice collectif tel qu'il se présente dans cette région ; de quelles dynamiques constitutives d'un espace social entre «dilution et particularisme» procède-t-il ?

ESPACE SOCIAL

Au cœur de la notion d'espace social, le thème de l'amplitude de l'exercice collectif d'un groupe social considéré du point de vue de son «homogénéité ethnique» (donc un groupe ethnique) représente un questionnement important qui acquiert dans le vaste mouvement qui brasse aujourd'hui les sociétés une pertinence accrue. En cherchant à tenir compte de la dynamique des sociétés, Georges Condominas⁴ propose de substituer au concept statique de culture celui d'espace social entendu comme «l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré»⁵. Le terme d'espace revêt dans cet usage une acception large, il intègre une dimension temporelle et quasi-métaphorique qui ne le réduit pas à une étendue. Retenant de l'œuvre de Marcel Mauss le projet de décrire le fonctionnement des systèmes sociaux dans leur totalité, l'auteur suggère cinq types de relations dont les combinaisons particulières enferment la totalité d'un exercice social⁶. Conformément au souhait de l'anthropologue, la notion d'espace social fournit de façon pragmatique un cadre commode permettant d'exprimer un phénomène complexe et autorisant l'établissement de typologies et de comparaisons. Cependant cette commodité ne doit pas se transformer en paresse et conduire ainsi à réifier un «espace social du Sud tunisien» dont la pertinence comme échelle de généralisation est variable. Celui-ci est, à l'instar de toute société, problématique.

Si dans le cadre d'une ethnologie classique, la question de l'amplitude ne se posait pas puisque l'on donnait comme horizon du groupe celui de la pratique scientifique du terrain (un terrain, une ethnie, une culture), elle apparaît aujourd'hui fondamentale pour qui voudrait prendre en compte les décompositions/recompositions des ordres sociaux. Il y a donc un premier travail à effectuer en ethnologie «exotique» ou lointaine autour d'une redéfinition du terrain et de ses limites, en s'inspirant des avancées effectuées dans les recherches européennes qui, après l'engouement pour le local et la monographie, ont expérimenté des recherches à échelles multiples⁷.

Car, l'adéquation entre une ethnie et un espace a perdu de sa pertinence, si tant est qu'elle en ait eu un jour. Ce «groupe considéré» dont on apprécie la teneur de l'espace social, restreint ou large⁸ par exemple, ne permet d'appréhender ni d'éventuelles appartenances parallèles des individus, ni les relations entre les groupes et leurs diverses insertions. Aussi est-il nécessaire dans l'analyse de ne pas se donner «son horizon propre comme absolu», selon une formule de Bernard Poche⁹, car ce serait alors s'interdire de percevoir la signification de pratiques qui renvoient à l'appréhension locale de valeurs et de représentations aux déploiements internationaux.

La notion d'espace social, pour éviter de traiter des groupes comme autant d'entités strictement séparées, doit être conçue comme le résultat particulier et toujours mouvant d'exercices collectifs localisés, et non pas comme le cadre inerte des relations sociales d'un groupe réifié.

Ainsi, d'un point de vue méthodologique, la complexité des phénomènes contemporains oblige à reconnaître quelques espaces comme pertinents et à les choisir pour les «disséquer». Ces espaces eux-mêmes ne sont pas neutres, ce sont des configurations aux dimensions variables. Ce sont ces quelques «combinaisons spatio-temporelles» constitutives de la réalité sociale¹⁰ qui, une fois isolées, peuvent nous amener à identifier et à mettre en perspective les tendances constitutives de cette réalité.

Le texte procède donc par isolement analytique de lieux. Ceux-ci peuvent être pensés comme des circonstances¹¹, des situations en ce qu'ils cristallisent de l'espace mais aussi du temps. Ils renvoient à des échelles différentes de saisie des activités humaines de façon à multiplier les éclairages. Ainsi de la région, de la ville, des quartiers, des maisons, de la steppe, des lieux touristiques et des personnes qui y officient et de la palmeraie et de ses diverses populations d'agriculteurs.

A chacune de ces étapes l'analyse est double : elle se concentre sur les territorialisations, c'est-à-dire sur la façon dont les hommes s'inscrivent dans l'espace, et sur les territorialités, c'est-à-dire sur la façon dont ils qualifient ces espaces. Ces deux aspects évidemment liés, conduisent aux appropriations de l'espace, appropriations qui peuvent être vues du côté bédouin comme l'insertion dans les espaces sédentaires. Mais plus généralement, ces aspects conduisent à travers les nouveaux agencements sociaux à dessiner les contours d'un espace social combinant de façon dynamique des éléments à l'amplitude temporelle et géographique variable. Ainsi, par exemple, les rapports entre bédouins et Jridis, les habitants oasiens du Jérid, s'inscrivent et trouvent leur intelligibilité dans la configuration locale et dans son histoire propre, tandis que la *tah'wissa*, la balade sans but, la flânerie, est une forme locale de participation à des modèles plutôt issus de sociétés plus lointaines.

L'analyse de ces lieux, communautaires puis «communs» et partagés, qui sont aussi des moments privilégiés des expériences collectives, est révélatrice des dynamiques sociales à l'œuvre, comme des dimensions de «l'intimité sociale» locale (formes qualitatives et plus «éthérées» de la vie collective comme le fait d'apprécier une ambiance, *jaw*). Mais ce que l'analyse a isolé est dans la réalité indissociable et les différents champs sociaux sont travaillés par ces ordres sociaux complémentaires ou concurrents.

LIEUX DU COMMUNAUTAIRE

Les oasis, par une sorte d'évidence géographique conférée par le caractère particulier de leur implantation, concentrent l'attention des chroniqueurs qui visitent le Sud-Ouest de la Tunisie. Depuis les voyageurs arabes, jusqu'à leurs lointains successeurs, les anthropologues de nationalités diverses, tous sont fascinés par ce monde d'une sédentarité minutieuse aux franges peuplées d'une population nomade qui serait en attente d'une prochaine fixation.

Les **histoires de lieux** (I) se sont prêtées dans un premier temps au jeu de cette fascination pour nous permettre d'apercevoir, ici et là, en examinant les «configurations jéridiennes», une figure bédouine dans les espaces interstitiels de la steppe, ces distances poussiéreuses s'interposant entre deux oasis et leur palmeraie. Pourtant les habitants de ces pays brûlés étaient déjà dans la ville, de la ville, avant même que la sédentarisation ne les inscrive matériellement dans les limites de ses frontières. En effet, du point de vue des bédouins Rkârka, les villes du Jérid, et notamment Tozeur, sont intégrées dans le réseau de lieux constitutifs de leur territorialité. Outre le fait que leurs parcours s'étendaient jusqu'au voisinage de l'actuel quartier périphérique de *Ras adh-Dhra°* qu'ils occupent désormais et d'où l'on peut contempler la silhouette massive du tombeau de leur saint Sîdî Abîd al-Akhdhar, ils avaient souvent l'occasion de côtoyer les sédentaires, lors de marchés ou de réunions confrériques par exemple.

Les territoires hagiographiques que dessinent les biographies des saints Awlâd Abîd soulignent cette présence de la ville dans l'espace communautaire. Signes d'une implantation éphémère ou, pour certains lignages, définitives dès le XIX^{ème} siècle, ils livrent deux formes différentes de construction du territoire. Des territoires imaginaires tout d'abord qui, en s'étirant jusqu'à la lointaine Séguia el-Hamra à l'ouest et au Hijaz et la Mecque à l'est, insèrent le groupe dans la communauté des croyants, la *Umma* tout en garantissant la noblesse de ses origines. Puis à travers la spatialisation de la vie des saints Awlâd Abîd, la géographie du groupe se met en place, cadre des évolutions futures marquées par la rivalité foncière avec les voisins Chabbiya et Awlâd Bou Yahya puis par la sédentarisation. C'est à partir de l'indépendance, notamment lorsque la frontière algérienne a été fermée, privant les nomades d'un débouché important dans leur cycle de déplacement, que prend sa source ce mouvement de fixation qui, famille après famille, s'étale sur une trentaine d'années.

Les **histoires d'habiter** (II) retracent les caractères spécifiques des implantations bédouines désormais ancrées dans la durée, troquant la tente pour la maison

en dur. Lors de l'installation se manifeste une logique de segmentation qui, aux différentes échelles spatiales, associe de façon plus ou moins systématique des niveaux variables de parenté. Cependant, celle-ci est de moins en moins établie au fur et à mesure que l'on s'élève dans les échelles territoriales. De la maison au quartier jusqu'au territoire communautaire qui décline l'identité collective la plus large, les liens agnatiques se font de plus en plus hypothétiques. Mais, même lorsque l'on nuance la notion de parenté en montrant le caractère beaucoup plus idéologique que réel des liens du sang, il n'y a pas de grande surprise dans cette constatation d'une articulation entre patrilinéarité et territorialité maintes fois constatée dans le monde arabe. Le phénomène qui va à l'encontre de cette logique d'une association entre territoire et disposition segmentaire réside dans la mixité «ethnique¹²» qui distingue désormais certains quartiers de la périphérie des cités oasiennes. C'est le cas de *Ras adh-Dhra°* à Tozeur qui doit sa croissance spectaculaire à la sédentarisation des Awlâd Sîdî Abîd puis à l'arrivée de Jridis en provenance des quartiers centraux. «Derrière le cimetière», sous-découpage de cette importante zone périphérique, regroupe aujourd'hui 109 familles Jridis et 130 familles Awlâd Sîdî Abîd dont 114 du 'arsh Rkârka. De plus, la mixité y prend, un peu plus qu'ailleurs, un aspect de mosaïque et ne se réduit pas entièrement à des «blocs» ethniques juxtaposés. Ce fait n'a, semble-t-il, pas encore produit d'effets sur les découpages des espaces vécus dans le quartier, la proximité et la vicinalité étant toujours assimilées à la parenté. Il est vrai que dans ces immenses zones («zûn») les territorialisations sont encore mouvantes, hésitantes, comme les frontières d'un bâti qui échappe sans cesse à ses anciennes limites. L'adéquation entre proximité et parenté répond encore au désir de l'entre-soi qui permet la sécurisation des domaines de l'interdit sur lesquels s'exerce l'autorité du maître de maison, *mûla ad-dâr*.

A *Ras adh-Dhra°*, comme ailleurs au Maghreb, évolutions des modèles architecturaux et recompositions des espaces domestiques vont de pair, insufflant dans la forme et l'usage des espaces une partie des tendances urbaines contemporaines.

Dans les usages, si certaines spécificités propres aux maisons bédouines à vocation rurale demeurent, la spécialisation des pièces et, après le mariage, l'autonomisation relative des jeunes couples, quand elle est possible, témoigne d'une progression du modèle urbain d'habiter dans les quartiers d'anciens nomades sédentarisés. Cette évolution, à un niveau supérieur de généralité, nous place face à un mouvement d'individualisation qui se manifeste de façon spécifique au Sud tunisien.

Les nouvelles formes se superposent aux anciennes sans les supplanter totalement, divers ordres coexistent

ainsi dans un même espace social. De ce phénomène les **histoires de terre** (III) sont l'illustration parfaite.

Une fois démêlés les fils qui relient terre et territoire, il apparaît que ce dernier continue, y compris au sein des populations sédentarisées, à être le support matériel, symbolique et -pour introduire une dimension psychologique- affectif, d'une appartenance Sîdî Abîd au Jérid. Pourtant le décalage aura été rarement aussi large entre le territoire et la notion juridique de terres collectives, produit d'un investissement administratif sur ces espaces. En effet, s'agissant du Jérid, ces dernières se réduisent aux terres susceptibles d'être labourées et n'intègrent donc pas les parcours. Aujourd'hui elles ont une superficie de 4001 hectares et demeurent loin de couvrir l'aire spatiale que les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie considèrent comme leur territoire. Cette représentation autochtone assimile l'amplitude spatiale concrète des différents *'arûsh* constitutifs de la tribu à un espace politique sur lequel on cherche à avoir l'exclusivité des ressources. Elle ne réduit donc pas ce territoire à sa portion utile à un moment donné, comme le fait dans le Jérid la terre collective.

La terre est, de même, malgré la sédentarisation, le support du «saisissement communautaire» qui s'empare des Awlâd Sîdî Abîd à la fin de l'année 1997 et qui a pour catalyseur l'opposition aux conditions d'attributions des lots du nouveau projet phœnicicole d'el-Oudia 2. L'appartenance, plus ou moins fortement ressentie selon les générations, a resurgi le temps de l'événement sur le devant de la scène sociale, accordant un temps la priorité à ce registre sur les autres constructions identitaires. La dynamique communautaire qui en résulte est moins liée à des enjeux concrets (qui ne sont toutefois pas négligeables, puisque au-delà de la présente entreprise, asseoir sa suprématie sur la steppe, c'est garantir l'accès aux éventuels futurs projets) qu'à la solidarité du groupe qui se retrouve temporairement dans la manifestation publique de son identité. Vis-à-vis de la ville, il est une tentative de recours à une vision idéalisée de la *qabila* et de ses solidarités opposée aux références oasiennes et servant une intégration urbaine, une entrée en citadinité.

Ces dynamiques communautaires qui se révèlent à l'occasion d'histoires de terre s'expriment par le partage d'une «passion généalogique» qui conduit chacun à partir, de façon solitaire, à la recherche de la généalogie des membres fondateurs de la tribu, offrant ainsi aux limites individuelles l'amplitude temporelle et spatiale de la *Umma*. Les épitaphes des saints sont recopiées d'une écriture hâtive qui respecte cependant un certain décorum emprunt de dignité. Ces *chajara-s* sont conservées sur soi à la façon des *hujâb* coraniques sans toutefois contenir exactement la même symbolique. Car s'il y a probablement un élément de protection dans le fait de conserver sur soi ces bouts de

papiers, c'est surtout l'individualisation des *chajara-s* et la quête identitaire qui explique la diffusion de ces pratiques. La *chajara* - et avec elle le discours sur la tribu et ses origines - n'est plus détenue par une autorité collective légitime mais constitue désormais un «espace public» de quête identitaire. D'identités, il est beaucoup question, quand quittant les espaces communautaires Awlâd Abîd, la description et l'analyse mettent l'accent sur les «lieux communs», les territoires partagés comme, pour prendre l'expression au pied de la lettre, les images récurrentes qui s'appliquent aux régions sahariennes et à leur population.

LIEUX COMMUNS

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

Ces coordonnées espace-temps de forme concentrique s'opposent à la linéarité du maillage de l'espace dans la steppe. L'espace, relativement indifférencié, y est en effet découpé selon l'échelle unique de *continuums* paysagers qui forment une série ininterrompue de variations qualitatives (zone sableuse, sols salés, lit d'un Oued, etc.). La temporalité scandée par les ancêtres et matérialisée par le cercle de pierre de la Khalwat ar-Rkârka permet de propulser le quotidien dans un passé lointain tandis que différents temps ensèrent avec plus ou moins de force les existences (temps expansible du berger, cyclique des saisons et des rythmes pastoraux et agricoles, incompressible de la montre, etc.).

Mais désormais les Bédouins ont massivement accès à ce monde des palmeraies qu'ils se sont appropriés, avec d'autres, selon les règles de leur propre fonctionnement. Celui-ci est moins soucieux de la dimension de sociabilité des jardins d'oasis pour privilégier leur rendement généralement dans le cadre d'une pluri-activité familiale. Très influencés par la logique du «mètre carré» et de l'hectare qui caractérise les nouveaux projets tracés au cordeau, ils promeuvent un nouveau lexique agricole fait de valeurs entières

(*huktâr*, un hectare, *sânya*, un quart d'hectare) et de nouvelles normes de travail. Ils reproduisent cette logique de l'hectare quand dans la région du Nefzaoua, ils s'approprient l'eau au moyen de forages privés pour irriguer des plans de Deglet-Nur, suscitant en matière d'environnement le même reproche qu'appelaient les formes de leur habitat lors de la sédentarisation, le caractère spontané et «anarchique» (*fawdhawî*) des implantations.

Ce regard normatif de l'administration procède toutefois à une valorisation de la culture bédouine saharienne qui s'exerce sous le signe de la commémoration et du festival. Les **lieux communs touristiques** (V) représentent des révélateurs puissants des enjeux et des stratégies qui investissent le champ des cultures locales. Le tourisme provoque, en effet, dans le Sud tunisien un effort réflexif autour de la notion de patrimoine destinée à systématiser l'offre touristique et à promouvoir un développement culturel local. Il est accompagné en cela par une institutionnalisation de la célébration des cultures sahariennes définies par quelques éléments distinctifs. Le registre des «us et coutumes» (*°adât wa taqâlid*) est privilégié en milieu oasien comme bédouin. La culture est ainsi saisie comme un ensemble de traits spécifiques hérités et constitutifs de traditions a-historiques car issues d'un passé immémorial enraciné dans une temporalité structurale et non linéaire. Ce registre culturel s'accorde parfaitement avec la conception oasienne de l'histoire comme le temps de ceux d'avant (*nass bikrî*) qui, mis à part l'antériorité, s'élabore comme un passé dénué de toute profondeur temporelle. Le registre de la tradition oasienne trouve un fort écho dans la population. Il fournit effectivement les éléments symboliques permettant de penser l'unité dans le changement et la diversité. Son action intervient à un niveau quasi-ontologique puisqu'il autorise la permanence identitaire au sein des insertions multiples.

A l'échelle du micro-social, l'étude des interactions touristiques révèle des lectures croisées entre l'attente touristique et la perception qu'en ont les guides locaux. Quelle que soit la figure à laquelle il est fait appel, berbéricité, nomadisme, Sahara, oasis, la tension de cette interaction réside dans le maintien d'un «enchantement» que pourrait rompre une version trop prosaïque des choses et une demande de rémunération par trop bruyante et directe. En s'arrêtant sur des aspects plus sensibles du social, on perçoit l'émergence d'un nouveau rapport au ludique. Celui-ci découle partiellement de la diffusion de conceptions individualistes ainsi que du développement d'une relation consumériste au monde. Le phénomène des «beznessa», ces figures locales du tourisme, en est certes une illustration. Mais plus encore, il révèle une attente, non pas seulement envers un essor des services

sociaux et étatiques (tel qu'en parlait Jean Duvignaud à propos du village de Chebika¹³ dans une optique d'analyse qualitative du développement) mais envers les moyens que donne une société à ses membres pour leur émancipation et la réalisation d'eux-mêmes.

Tozeur constitue la capitale touristique saharienne et la présence massive des touristes alimente sans nul doute ce *jaw* (ambiance) qui contribue à fonder son caractère citadin. Cet espace considéré encore récemment comme un gros bourg rural est aujourd'hui une **ville réinventée** (VI).

L'idée du cloisonnement des quartiers de la ville ne résiste pas à l'analyse des mariages qui pour un sur deux, célèbrent l'union de deux époux de parenté et de quartiers différents. De même, les mariages dans un degré rapproché de parenté diminuent régulièrement depuis l'indépendance, ne représentant plus que 10% du nombre total de ce type d'alliance chez les Jridis et 25% chez les Bédouins. Du fait de la virilocalité, l'épouse rejoignant l'habitation de son mari, cela signifie que près d'une femme sur deux a élu domicile dans un quartier qui n'est pas celui où elle est née et où elle a résidé. L'analyse de l'alliance par mariage fait apparaître une différenciation entre les Awlâd Abîd et les Jridis. Le fait que les premiers se marient encore pour un quart dans la famille proche (cousins patrilinéaires parallèles prioritairement et autres cousins ensuite) montre que la sphère familiale élargie continue à exercer une certaine influence en milieu bédouin.

Mais c'est par les relations à l'espace, les territorialisations plus ou moins marquées, permanentes ou temporaires, assises dans le temps long où dans des temps plus quotidiens que se jouent l'intégration à l'espace local des populations allogènes, comme l'insertion de l'ensemble des habitants dans un mouvement plus lointain procédant de formes plus contemporaines de la citadinité. La proximité de groupes différents dans un espace restreint crée des effets de contacts qui permettent la vie commune et qui se substituent aux anciens codes lignagers impropres à orienter les nouvelles situations. Les liens lignagers tendent ainsi à se dissoudre dans l'intégration croissante à l'ensemble urbain ce que masque la permanence des appellations ethniques des quartiers qui suggèrent le maintien de leur ordre. Mais celui-ci, hérité d'une histoire par ailleurs non exempte de manipulations, cache les autres formes d'organisation sociale qui participent d'une société de type capitaliste dont l'économie s'ouvre sur l'extérieur et dans laquelle la division du travail s'accroît parallèlement à une autonomisation relative et fluctuante des individus par rapport aux prescriptions de l'environnement tribal. Les pratiques de l'espace reflètent ces «hésitations» sociales. Elles restituent une version locale d'un phénomène universel dans l'abstraction et singulier dans ses applications.

ÉCHELLES DE L'EXERCICE SOCIAL

L'espace social du Sud tunisien oscille ainsi «entre dilution et particularisme». La description des pratiques et des représentations montrent comment des situations différentes appellent des comportements, des réponses et des conceptions variées mobilisant des registres issus d'une histoire locale comme dérivant de configurations plus lointaines. La division du travail, les nouvelles pratiques culturelles, les regroupements de populations aux habitudes différentes, proposent, c'est une évidence sociologique, de nouveaux prétextes aux liens sociaux. Ceux-ci ne se manifestent pas de façon rigide, imposant à tous un ordre unique de classement. Placées sous le signe de la diversité et d'une relative hétérogénéité, ces nouvelles formes de sociabilités nous enjoignent de renoncer à un certain essentialisme du lien social dans les sociétés lointaines pour lui substituer une version plus dynamique. Cela passe par la reconnaissance que le social comme les vécus sociaux, n'appartiennent pas à un ordre unique, mécanique ou organique, communautaire ou sociétal, mais procèdent de tous, selon des agencements qui pour n'être jamais définitivement fixés n'en demeurent pas moins «historicisés». Le «lien social» cède la place dans certaines situations à un «liant social»¹⁴ procédant de l'établissement de nouvelles civilités et plus ouvert sur les dynamiques d'une construction sociale à l'œuvre.

Le Jérid, comme le Sud tunisien, est ainsi traversé par ces changements brusques qui, de l'installation massive de lignages semi-nomades en périphérie de la ville de Tozeur à l'avènement du tourisme, de la diffusion des objets techniques et des antennes paraboliques, à l'insertion dans les marchés internationaux de la datte, entraînent des juxtapositions de temporalité. Le local et le global s'enchevêtrent, provoquant une «alchimie» aux contours incertains.

En effet, l'analyse de ces différents «segments d'espace-temps», de ces «circonstances» du Sud tunisien, nous apprend que les insertions des configurations particulières se font désormais moins en termes d'espaces mettant aux prises un local et un global qu'en termes d'échelles de généralisation des pratiques et des représentations qui les informent. Ces échelles seront différentes selon la pratique envisagée. La question ainsi posée de l'amplitude d'un espace social se dilue dans la diversité des référents orientant les actions, dans la rencontre de temporalités multiples télescopées dans le contemporain.

La *nisba*, qui dans le Sud tunisien transforme un nom de lieu (Jérid, Jridî) ou de lignage (Rakrûk, Rakrûki, pl. Rkârka) en appartenance par l'ajout du suffixe «ya», constitue dans ce cadre un système référentiel capable de s'adapter aux contextes (dé)multipliés du contemporain. Car la sorte

«d'identité en creux» (remplie dans l'interaction) qu'elle peut procurer permet d'intégrer des éléments relevant d'une «société des individus» et de l'élaboration de nouvelles civilités sans entrer en contradiction avec les cadres de pensée du collectif «ethnique» et lignager. Ce système permet ainsi aux hommes et femmes du Sud tunisien, à des degrés différents entre la ville et la steppe, de penser simultanément des appartenances complexes.

Cette forme prise par la *nisba* nous confronte à un paradoxe de cette société contemporaine du Sud tunisien. En effet à la rigueur du maillage de l'espace en milieu sédentaire, dont témoigne par exemple la densité des coordonnées espace-temps qui donnent à la vieille palmeraie son identité, ainsi par exemple qu'aux terroirs berbères du Haut Atlas, à cette rigueur s'oppose la fluidité des identités et leur aspect cumulatif.

Peut-être que l'observation de ce qui est ne doit pas trop nous faire oublier ce qui est possible et que les sauts identitaires comme les enjambements spatiaux font partie du fonctionnement d'une société susceptible selon les conjonctures de se replier sur le village (introversion) ou de s'étendre à l'empire (extraversion)¹⁵. Actuellement ces échelles d'appartenances et ces amplitudes variables des formations sociales maghrébines ont une traduction moins dans la dimension des espaces physiques, que dans celle, symbolique, des univers de sens. Ces phénomènes se distinguent par leur intensification plus que par la rupture avec des formes plus anciennes. La tribu maraboutique historique, à l'instar des Awlâd Sîdî Abîd, inscrivait déjà ses frontières dans des espaces qu'elle ne pratiquait jamais ou qu'exceptionnellement, à l'occasion du pèlerinage dans les lieux saints.

Le communautaire n'apparaît pas comme un état de fait, une appartenance donnée qui renvoie à une référence prioritairement temporelle pour les nomades (communauté lignagère) et spatiale pour les sédentaires (communauté villageoise). L'existence d'autres ordres sociaux permet en effet de s'en dissocier identitairement alors que les effets de l'organisation lignagère continuent, peu ou prou, à s'inscrire dans l'espace (social). La communauté lignagère devient ainsi une construction, une ressource dont on use ou pas selon les univers sociaux dans lesquels on évolue, cela même si l'imposition identitaire et la stigmatisation perdurent. Pour continuer à exister, c'est à dire à demeurer présente en tant que telle dans la conscience des hommes et à produire des effets, la «communauté lignagère» doit s'inscrire dans les enjeux du contemporain. De nos jours, elle y participe de fait par les dynamiques (regroupement autour de projets fonciers, légitimation d'une appartenance à la ville, caractéristiques de la sédentarisation ...) qu'elle initie et encadre.

Les dynamiques communautaires sont donc liées à une pluralité d'insertions qui mêlent de nombreuses formes de constructions identitaires et des modalités plus variées de relations sociales productrices de nouvelles civilités guidant les sociabilités, recherchées ou subies. Ces agencements donnent ainsi la mesure de l'espace social du Sud tunisien. Celui-ci n'est pas donné, il est le fruit d'une construction permanente, du renouvellement quotidien des expériences collectives, chaque jour légèrement différentes et, au moment où elles s'éprouvent, déjà rendues à l'histoire.

Nicolas PUIG

Notes

- ¹ Jacques Berque, 1978.
- ² Trumelet lui consacre une notice conséquente dans son ouvrage sur *L'Algérie légendaire*, 1892.
- ³ «Lignage» constitue une traduction commode ; cependant la notion est polysémique et recouvre des niveaux de segmentation des groupes sociaux différents.
- ⁴ Georges Condominas, 1980.
- ⁵ *Idem*, p. 14.
- ⁶ Il s'agit des relations à l'espace et au temps, à l'environnement, d'échanges et de biens, de communications, de parenté et de voisinage.
- ⁷ Christian Bromberger, 1987.
- ⁸ Georges Condominas, 1980, op. cit., p. 53.
- ⁹ Bernard Poche, 1996, «Les échelonnements actuels des espaces sociaux», p. 7.
- ¹⁰ «Ce serait la complexité de combinaisons spatio-temporelles qui devrait être tenue pour constitutive de la réalité sociale et spatiale, et non pas des entités (des unités d'espace) simples, produites le plus souvent par des découpages abstraits» écrit Jean Charles Depaule, 1995, «L'anthropologie de l'espace», in *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, éditions du CNRS, p. 60 (Cahiers PIR-Villes).
- ¹¹ Denis Retaillé donne du «lieu» une définition qui unit un espace et un temps. Il s'agit selon lui d'une unité définie par une «circonstance», «un site plus un contenu, donc aussi un temps». Le lieu a «comme propriété finale la coprésence», 1998, «Le territoire est-il un lieu ?», p. 101.
- ¹² Dans ce contexte, l'adjectif «ethnique» renvoie aux rapports bédouins – oasiens qui constituent des catégories sociales englobantes mettant en jeu des solidarités et une identité dépassant les jeux lignagers au sein de ces groupes. Il se distingue de l'usage courant en ethnologie où «ethnie» désigne un groupe caractérisé par sa langue et sa culture et renvoie dans les classifications locales à la dichotomie *Rkârka – Jridiyya*.
- ¹³ Jean Duvignaud, 1992, p. 350.
- ¹⁴ Philippe Corcuff propose d'utiliser cette notion plus propre à désigner «la façon dont les acteurs s'accrochent, avec des ressources disparates, les uns avec les autres et «tiennent» ensemble avec des durées et selon des modalités variables», 1996, «Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion», p. 29 (Les échanges au guichet).

¹⁵ Nadir Marouf écrit, commentant les idées de Jacques Berque et lui rendant hommage : «La longue durée maghrébine nous a maintes fois permis de constater que, face aux grandes crises du sens qui affectaient la société globale, le recours à la «tribu» ou pour le moins à l'entité villageoise, plus intime, plus proche du lignage, des ancêtres et de leur sépulture, prend le relais des grandes extraversion sociales». 1995, p. 18.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Berque J., *L'intérieur du Maghreb, XVe - XIXe siècles*, Paris, Gallimard, 1978, 546 p.

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

Carlier O., Marouf N., *Espaces maghrébins la force du local ? Hommage à Jacques Berque*, Paris, L'Harmattan, CEFRESS, 1995, 271 p., (Bibliothèque des histoires).

Condominas G., «Introduction : L'espace social», in *L'espace social, à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, 11-94.

Corcuff P., «Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion», *Recherches et Prévisions*, CNAF, 45, 1996, 27-34 (Les échanges au guichet).

Depaule J.C., «L'anthropologie de l'espace», in *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, Paris, éditions du CNRS, 1995, 17-73, (Cahiers PIR-Villes).

Duvignaud J., *Chebika*, Tunis, Cérès, 1992, 360 p. (1ère édition, Gallimard, 1968).

Poche B., «Les échelonnements actuels des espaces sociaux», *Espaces et Sociétés*, 82/83, 1996, 5-11 (Les échelles de l'espace social).

Retaillé D., «Le territoire est-il un lieu ?», in *Espaces et sociétés en Mauritanie*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 33, 1998, 99-104.

Trumelet C., *L'Algérie légendaire, En pèlerinage à et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*, Alger, A. Jourdain, 1892, 499 p.