



# **Minorités religieuses et dynamiques identitaires en Tunisie: Ibadites et Juifs à l'épreuve du tourisme et de la révolution**

**Thèse**

**Mourad Boussetta**

**Doctorat en ethnologie et patrimoine**  
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

© Mourad Boussetta, 2020

**Minorités religieuses et dynamiques  
identitaires en Tunisie : Ibadites et Juifs à  
l'épreuve du tourisme et de la révolution**

**Thèse**

**Mourad Boussetta**

Sous la direction de :

Habib Saidi, directeur de recherche

## Résumé

Dans cette recherche, j'étudie les dynamiques identitaires des minorités ibadite/berbère et juive de l'île de Djerba (Tunisie) à travers le prisme du tourisme et de la révolution. Je démontre que l'agencéité de ces deux minorités ethnico-religieuses se base sur la force mobilisatrice de leur patrimoine immatériel. Je déconstruis le double discours colonial et national les dotant d'un statut historique et juridique subalterne en me basant sur l'apport critique des études postcoloniales et sur une ethnographie multi-située. J'inscris ce faisant cette agencéité dans une dynamique de relations de pouvoir. J'analyse les adaptations, les négociations et les résistances des acteurs ibadites/berbères et juifs sous le régime colonial puis sous l'État-nation pour aboutir à une meilleure connaissance de leurs stratégies dans l'hyperprésent, soit la révolution de 2011. J'explique qu'en contribuant activement au jumelage de leur patrimoine immatériel à l'industrie touristique et qu'en s'engageant dans la mouvance politique postrévolutionnaire, ces acteurs se réapproprient une citoyenneté entière en Tunisie. Cet examen critique met en évidence les stratégies adoptées par les acteurs des minorités étudiées pour se repositionner par rapport aux structures, non pas dans le sens d'une rupture, mais plutôt dans celui de s'insérer dans les relations de pouvoir avec un statut avantageux.

# Table des matières

Résumé.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures.....	vi
Liste des abréviations.....	viii
Introduction : discours de la colonialité : objet, sujet, savoir .....	1
1 Théorie postcoloniale et critique de la représentation .....	17
1.1 Déconstruire la représentation coloniale.....	17
1.2 Agencéité et capital social : réinsérer les acteurs dans les relations de pouvoir 27	
1.3 Capital social, capital et résistance au réductionnisme .....	32
1.4 Tourisme et détournement de la représentation .....	41
1.5 Convention du patrimoine culturel immatériel, effets socioculturels et épistémologiques.....	45
1.6 Tourisme, patrimoine et communautés locales.....	49
2 Méthodologie.....	57
2.1 L'ethnographie multisituée.....	57
2.2 Approche critique de la notion du terrain .....	58
2.3 De l'ethnologie de soi .....	62
2.4 Approche interprétative.....	63
2.5 Entrevues semi-dirigées .....	64
2.6 L'ethnologie du proche.....	68
3 La représentation coloniale et le clivage racial : inventer le berbère et le juif .....	80
3.1 « Berbériser » l'historiographie coloniale et historiciser la colonisation des Berbères.....	81
3.2 Les Juifs de Djerba, une communauté anhistorique ? .....	90
3.3 La percée transnationale de l'AIU et la résistance de la communauté de Djerba 99	
4 Décoloniser l'histoire des ibadites et des juifs de Djerba : le capital social et les structures du pouvoir local.....	112
4.1 Installation de l'ibadisme à Djerba et premières alliances commerciales :.....	113
4.2 De la symbiose judéo-ibadite : alliance commerciale et absence de la rivalité économique.....	122

4.3	Alliances avec les corsaires turcs, influence des familles riches et introduction dans l'appareil étatique.....	131
4.4	L'influence de l'ibadisme sur le patrimoine culturel immatériel.....	136
4.5	Minorités intermédiaires, spécialisation commerciale et immigration djerbienne	142
4.6	Capital social et avortement politique des années 1954-1955.....	148
5	Représentation nationale : « du passé faisons table rase » .....	155
5.1	Nationalisme et subreption de la mémoire collective.....	155
5.2	Construction du sujet tunisien : le projet de l'individu comme écrasement de tout particularisme .....	159
5.3	Berbères, poussière d'hommes et passage forcé à la modernité.....	166
6	Les potiers de Guellala : du capital social et du tourisme, ou comment se réinventer pour résister.....	178
6.1	L'attractivité touristique de l'artisanat : un phénomène observé .....	178
6.2	Tourisme et monopolisation de l'économie locale de l'île .....	182
6.3	De la disparité entre les décisions étatiques et la réalité de l'artisanat à l'île de Djerba après l'indépendance .....	188
6.3.1	Déclin du tissage.....	188
6.3.2	Résistance de la poterie de Guellala.....	191
6.3.3	La poterie de Guellala et les mesures de l'économie politique .....	195
6.4	Capital social et poterie, se réinventer pour résister .....	199
6.4.1	Capital social et culture matérielle : requalifier l'objet pour garder le statut social de l'artisan .....	199
6.4.2	Délocaliser l'atelier et modifier la fonctionnalité du produit.....	202
6.4.3	La poterie, un art à la mémoire des ancêtres.....	209
6.4.4	La poterie de Guellala et le potentiel de la créativité .....	211
6.4.5	La poterie de Guellala : mutation de l'identité.....	215
7	Révolution, tourisme, acteurs et nouvelles dynamiques identitaires .....	223
7.1	La multitude, l'hétérogène et l'hybride : les gains de la révolution tunisienne.....	223
7.2	L'amazighité et les revendications associatives et politiques .....	226
7.3	Juifs de Djerba et tourisme : se situer au cœur du projet national de la modernité.....	233
7.3.1	Pèlerinage et tourisme : lier une communauté aux enjeux de l'économie et de la sécurité.....	238

7.3.2 Révolution et renouveau citoyen juif.....	248
Conclusion générale .....	259
Bibliographie.....	271
Annexes .....	306

# Liste des figures

Figure 1 Hannibal Barca (Photo libre de droits) .....	2
Figure 2 Habib Bourguiba (Photo libre de droits) .....	4
Figure 3 Carte de la Tunisie avec l'emplacement de l'île de Djerba .....	8
Figure 4 Emplacement de la zone touristique (image scannée d'un guide touristique 2015).....	56
Figure 5 Georges Duby, Atlas Historique Mondial, Larousse Ed. (2000).....	84
Figure 6 et 7 Le recrutement de l'armée française à la mosquée, île de Djerba (Tunisie), mars 1916. Albert Samama-Chikli/SPA/ECPAD .....	86
Figure 7 .....	87
Figure 8 Femmes juives durant un mariage (Life Magazine, vers 1950) .....	92
Figure 9 Intérieur de la synagogue (Life Magazine, vers 1950).....	93
Figure 10 Plan d'El-Ghriba relevé par Jacob Pinkerfled en 1954.....	97
Figure 11 Diminutions des populations juives du monde arabe depuis 1948 .....	106
Figure 12 Réseau de liens entretenu par la vallée du M'Zab, dès le moyen-âge, avec le reste du monde ibadite y compris l'île de Djerba. Un réseau alimenté par la circulation des lettrés, des étudiants, des pèlerins, mais également par l'activité commerciale. Source : Jomier, 2016.....	119
Figure 13 Présence de minorités Ibadites au Maghreb au 20 <sup>e</sup> siècle (Jean-Baptiste Noé, L'islam au Maghreb : cultures et politiques).....	120
Figure 14 Djerba héberge encore l'une des rares minorités ibadites en plus du Mzab en (Algérie) et du djebel Nafûsa (Libye). À Oman, les ibadites représenteraient entre 45 et 65 % de la population (Georges Duby, Atlas Historique Mondial, Larousse Ed. 2000).	121
Figure 15 Les communautés juives dans l'Afrique antique. J. P. Lassèrre .....	123
Figure 16 Les ruines de Meninx (El Kantara). Photo P. Trouset .....	126
Figure 17 Accumulation de coquilles brisées de Murex, à Meninx, centre réputé de production de la pourpre. Photo. P. Trouset .....	126
Figure 18 Mort de Dragut par Giuseppe Cali. National Museum of Fine Arts, Malta .....	133
Figure 19 Mosquée ibadite (Axel Derriks) .....	137
Figure 20 Mosquée/musée Fadhloun ( Mourad Boussetta) .....	138
Figure 21 Ouled Stâa Jemâa.....	141
Figure 22 Affiche d'Ouled Stâa Jemâa (Association Djerbaction) .....	141
Figure 23 Habib Bourguiba et Salah Ben Youssef en 1951 (Photo libre de droit).....	149
Figure 24 Voûtes en berceau d'un village au Sud tunisien. Photo G. Camps (vers 1970) .....	172
Figure 25 Les Ghorfa de Médenine (greniers collectifs abandonnés). Photo G. Camps (vers 1970).....	172
Figure 26 Atelier de tissage à Djerba. Couverture en voûtes à berceau disposées obliquement. Photo G. Camps (vers 1970) .....	189
Figure 27 Guellala, four de potier. Photo G. Camps (vers 1970) .....	198

Figure 28 Four de potier traditionnel à Nabeul (d'après A. Louis et P. Lisse) .....	198
Figure 29 Atelier délocalisé sur l'entrée nord de Guellala (Mourad Boussetta) .....	205
Figure 30 Accumulation de poteries sur le bord de la route (Mourad Boussetta).....	205
Figure 31 Une carrière d'argile creusée sur la route (Mourad Boussetta) .....	206
Figure 32 Randonnée pédestre et visite de l'atelier (Mourad Boussetta) .....	207
Figure 33 Quelques productions destinées aux touristes (Mourad Boussetta).....	208
Figure 34 Stage d'Adel à l'Association Terenga en 2008 .....	214
Figure 35 Ali Berbère sur le site de voyage TripAdvisor .....	220
Figure 36 El-Ghriba de l'intérieur (Mourad Boussetta) .....	236
Figure 37 Hara Sghira, plan de l'état actuel (Bismuth et Jarrassé 2010).....	237
Figure 38 Surveillance policière à l'entrée d'El-Ghriba (Mourad Boussetta) .....	241
Figure 39 Affiche : El-Ghrbia a besoin de vous.....	247
Figure 40 Vœux transcrits sur les œufs (Mourad Boussetta) .....	254
Figure 41 Œufs déposés dans le Hekkal (Mourad Boussetta).....	255
Figure 42 Pèlerins écrivant leurs vœux (Mourad Boussetta) .....	256



## Liste des abréviations

AIU .....	: Alliance israélite universelle
AJDC .....	: The American Joint Distribution
ANC .....	: Assemblée nationale constituante
ATCA .....	: Association tunisienne de la Culture amazighe
CEMAT .....	: Centre d'études magrébines à Tunis
CMA .....	: Congrès mondial amazigh
IHET .....	: Institut des hautes études de Tunis
ISBAS .....	: Institut supérieur des beaux-arts de Sousse
ISBAT .....	: Institut supérieur des beaux-arts de Tunis
ONTT .....	: Office national du tourisme tunisien
PCI .....	: Patrimoine culturel immatériel
UNESCO .....	: Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
WJG .....	: World Jewish Congress

## Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à Habib Saidi à mon directeur de thèse pour ses qualités scientifiques et humaines. J'ai encore le plaisir et la chance de développer mon parcours professionnel avec Habib dans le cadre du projet innovant de l'Unité mixte de recherche Capitales et patrimoines. Je tiens aussi à exprimer mes sentiments de gratitude à Mondher Kilani pour l'excellente, mais exigeante prélecture de mon manuscrit et pour ses conseils profonds et judicieux. Mes remerciements vont aussi aux membres ayant siégé sur la soutenance de ma thèse, Laurier Turgeon, Selma Zaiane-Ghalia et Jean Simard.

Je remercie le Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions et l'Institut du patrimoine culturel pour leur soutien intellectuel et financier.

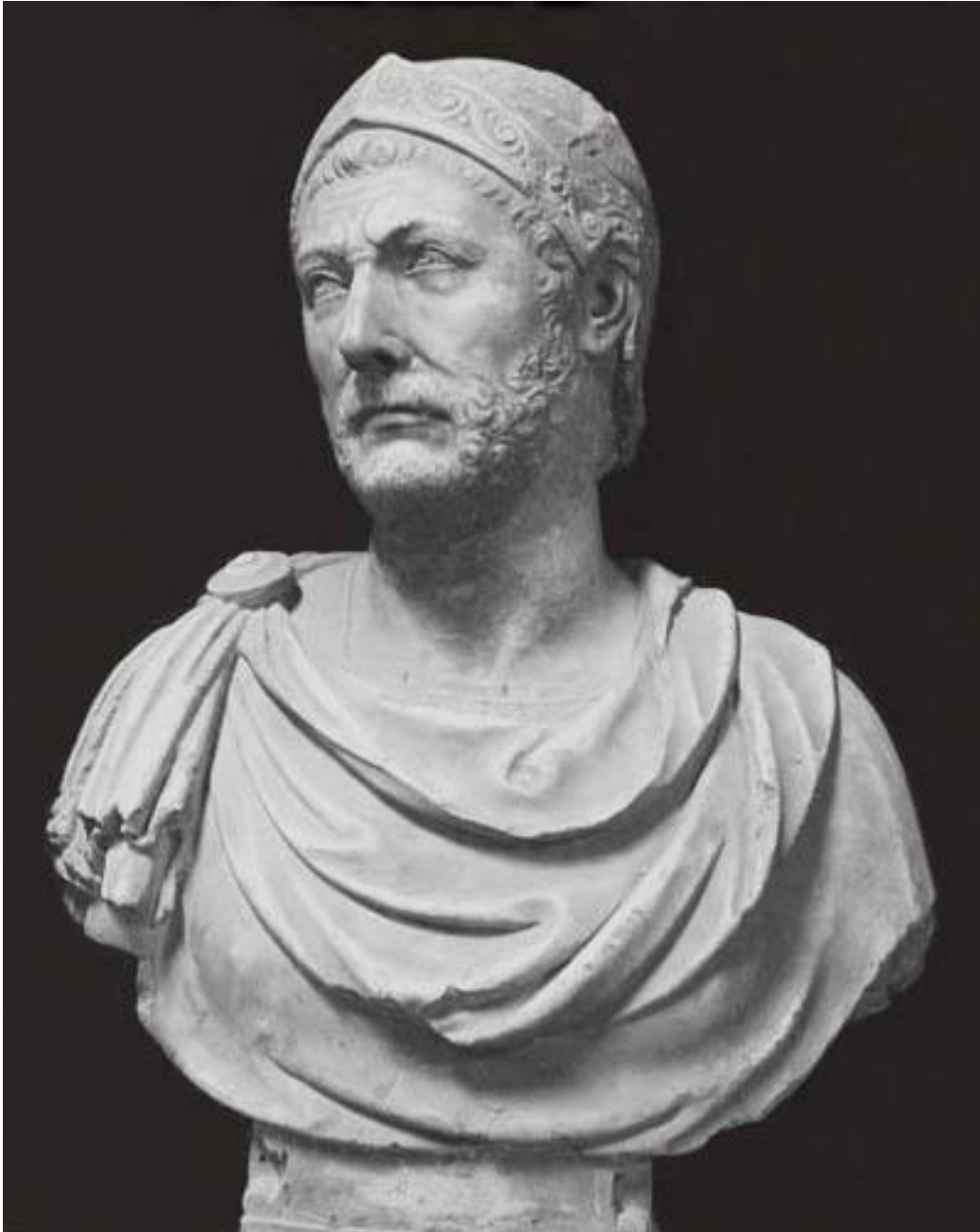
Ce travail n'aurait pas pu être possible sans le soutien de ma femme Jamila, mes enfants, Youssef, Dalya et Dina. Merci pour votre patience et votre compréhension.

## **Introduction : discours de la colonialité : objet, sujet, savoir**

J'ai grandi à Mellasine, l'un des quartiers populaires de Tunis. J'y suis arrivé durant le grand mouvement d'exode rural qu'a connu le pays dans les années 1980. J'ai commencé l'école quelques mois après notre installation dans notre nouvelle maison. En allant chaque jour à l'école, j'ai appris à découvrir le paysage urbain et social accidenté de mon quartier. Toutes les maisons étaient en briques rouges, des familles entières étaient installées dans des cabanes ou bien des gourbis en taule. Les femmes faisaient la file devant une fontaine publique avec leurs bidons vides et leurs jarres sur la tête. L'espoir de mener une vie meilleure nous a guidés vers la capitale, mais il n'était pas difficile de mesurer l'écart entre le rêve et la réalité. Notre maison étant pourvue d'électricité, mon père nous a gâtés en se procurant un téléviseur noir et blanc qui pesait tellement lourd qu'il nous était interdit de nous y approcher de peur qu'il nous tombe dessus et nous écrase.

La télévision était pour moi la grande découverte issue de notre installation à la capitale et cela ne m'a pris que quelques mois pour comprendre le sens du mot Carthage, écrit fièrement en français en bas de l'écran de notre télévision assemblée dans une usine locale de Tunis. Je ne savais pas que l'émerveillement qu'avait causé le nom de notre télévision, Carthage, allait se prolonger à l'école par la découverte de l'héroïsme du mythique général de Carthage, Hannibal, qui a conduit de multiples guerres contre Rome. J'ai fait partie d'une génération à laquelle on avait appris, à travers l'école, à s'identifier à la gloire de Carthage et à Hannibal, figure guerrière légendaire. Durant plusieurs années, je me rappelle que dans chaque cours intégré de langue arabe, d'histoire et d'éducation religieuse, il était question de Carthage, des guerres puniques, des grandes réussites d'Hannibal. Sa brave défaite contre Rome nous laissait un goût amer de gloire inaboutie dans notre esprit enfantin, compatissant avec notre héros national. « Hannibal est pour nous un héros qui avait su mener ses troupes *tunisiennes*

dans une guerre sans merci contre Rome ». Je me rappelle encore notre enseignant de première année brandir fièrement cette phrase à chaque fois qu'il nous donnait le cours d'histoire.



*Figure 1 Hannibal Barca (Photo libre de droits)*

Notre enseignant connaissait le déroulement des trois guerres puniques par cœur, de telle sorte qu'il était capable de dessiner toute la carte de l'Italie de mémoire. Avec de la craie blanche sur le tableau de bois vert, il dessinait une forme semblable à une botte, et nous indiquait les lieux des batailles. Il m'aura fallu du temps pour comprendre que le corps enseignant de l'époque était constitué d'une jeune élite emportée encore par l'enthousiasme de l'indépendance, dont elle avait gardé un souvenir intact. La gloire de Carthage et de son héros Hannibal constituait un événement d'un passé glorieux dans lequel ladite élite se projetait et s'y mirait. Hannibal constituait un modèle à suivre, une réalité certes révolue, mais qui permettait de garder l'espoir d'un pays de braves héros. C'était le message que nous arrivions à décoder. Nos enseignants d'histoire semblaient avoir une foi inébranlable dans les modèles qu'ils nous présentaient. La figure d'un autre héros, plus contemporain cette fois, nous a été décrite avec le même enthousiasme : celle de Habib Bourguiba, chef de la nation et combattant suprême. Je me rappelle que sa figure envahissait les lieux publics que je parcourais tous les jours en allant à l'école. Ses affiches étaient partout et ses discours que nous regardions chaque soir sur notre télévision Carthage faisaient en sorte qu'il était classé pour moi dans le rang des héros qui faisaient rêver.

Sur nos cahiers de devoir distribués gratuitement par l'école, une image du combattant suprême, jeune et vêtu de sa tenue d'étudiant à la Sorbonne me charmait tellement que je ne doutais pas que si Hannibal le héros carthaginois mythique devait se réincarner, son visage aurait celui de Habib Bourguiba. Les gloires des deux hommes étaient certes légion dans les cours d'histoire, mais seule celle de Bourguiba dominait la télévision nationale. Chaque soir, il adressait ses directives, ses bienveillants conseils au peuple qui les recevait, assis derrière le petit écran de la seule télévision de marque nationale : Carthage. Carthage revêtait le manteau de la cité rêvée par la nouvelle nation souveraine qui projetait son avenir dans la gloire d'un passé sélectionné. Cependant, il était très difficile de faire le lien entre Carthage, le plus grand comptoir de commerce sur la rive sud

de la méditerranée pendant l'Antiquité, et la capitale Tunis des années 1980. Cette projection, insufflée par Bourguiba et sa bande pour des raisons politiques, utilisait la figure mythique de Hannibal et de Carthage afin de faire taire l'épisode berbère et juif de l'histoire de la Tunisie, entre autres choses.



*Figure 2 Habib Bourguiba (Photo libre de droits)*

Bourguiba qui, en véritable vainqueur de la guerre de l'Indépendance, essayait de forger la nouvelle cité indépendante, la Tunisie, à l'image de la prospère cité Carthage. En plaçant le modèle à suivre dans l'Antiquité, il était possible pour l'élite politique de l'indépendance de diluer l'histoire de la Tunisie dans une pléthore de civilisations. Elle se permet ainsi de neutraliser le modèle de société qui avait en partie causé la catastrophe de la colonisation, de minimiser l'impact de l'héritage culturel traditionaliste sur les politiques publiques. Elle s'appropriait, ce faisant, l'idéologie de l'État-nation qui se concevait en pure invention moderne détachée du pouvoir des formations historiques précédentes. Cela lui procurait le pouvoir de sélectionner de l'histoire, de la culture et du patrimoine culturel ce qui était compatible avec l'idéologie politique préconisée. Dans la foulée de ces relations de pouvoir émergentes, les minorités religieuses et linguistiques allaient subir une mise en silence bien orchestrée par le politique, tel que nous pourrions le constater tout au long de cette thèse.

Forger une nation homogène, ayant une même culture et parlant une même langue, commençait déjà à l'école où j'ai appris à lire et à écrire, mais aussi à parler en langue arabe ; je parlais seulement la chelha (berbère<sup>1</sup>). Quelle a été la grande surprise de mon enseignante lorsqu'elle a découvert que je parlais une langue différente dont elle ignorait l'existence ! J'ai été traité avec beaucoup de pitié et de compassion, comme si j'étais moins intelligent. « N'aie pas peur, tu sauras t'habituer », me disait-elle, comme si elle consolait une personne atteinte d'une maladie contagieuse. Ma mère m'avait interdit de parler chelha à l'école et d'en parler à mes amis, tout comme elle m'avait bien averti de ne pas écrire son vrai prénom sur la fiche de renseignements. Lorsque j'eus appris à écrire, quelque temps plus tard, je l'ai remplacé par un autre nom arabe qu'elle avait choisi. Nous parlions chelha en secret à la maison et cela est devenu naturel pour tous les membres de la famille. Mes parents ont ainsi su perpétuer l'un des plus anciens

---

<sup>1</sup> J'ai passé mes premières années d'enfance dans un petit village à Djerba où l'on ne parlait, à l'époque, que le berbère.

habitus de la communauté ibadite<sup>2</sup> de Djerba : pratiquer son identité en secret (الكتمان).

En pleine campagne de modernisation du pays, Tunis incarnait dans les années 1980 le modèle de la tunisianeté, appelant tous et toutes à se fondre dans le même moule. À ce niveau, l'école et l'université ont fonctionné comme de véritables outils de pouvoir à l'usage de l'État-nation pour fabriquer une identité nationale au-delà de la diversité ethnique et culturelle du pays. Elles ont travaillé à façonner l'image de soi qu'un Tunisien devait se faire de lui-même. Elles se sont appliquées à effacer toute sorte d'appartenances autres que celle de se dévouer à la légitimité républicaine de l'État-nation. Ce dernier incarnait le nouveau sens de l'appartenance à la patrie, avec au centre l'image paternaliste emblématique d'Habib Bourguiba, appelant certaines minorités à renoncer à leurs particularités culturelles.

Je faisais partie d'une génération d'élèves tunisiens qui avaient bénéficié de la politique égalitaire de l'accès à l'enseignement, adoptée après l'indépendance. Mais au-delà de cette politique « vitrine » se cachait une discrimination culturelle qui se manifestait notamment dans le champ de la recherche scientifique. J'ai été confronté à ce problème de la production du savoir en lien avec l'exclusion scientifique lors de mes études à l'Institut supérieur des beaux-arts de Tunis (ISBAT). J'avais développé à l'époque une passion particulière pour l'architecture vernaculaire ibadite que j'ai nourrie durant des séances de dessins effectuées durant les voyages d'études, notamment à l'île de Djerba (1999 et 2002). En 2003, j'ai commencé un master de recherche dans lequel j'ai proposé d'étudier l'influence de l'Ibadisme (rite d'origine kharidjite) sur le dépouillement ornemental et esthétique de l'architecture religieuse et défensive de l'île. Toutefois, mes requêtes auprès des directeurs de recherche de l'ISBAT ont fait face soit à un silence inexplicable, soit à des retours m'indiquant *qu'on ne peut pas tout inclure dans un sujet de recherche en histoire de l'art*. D'ailleurs, me dit-on, quelle est la

---

<sup>2</sup> L'ibadisme est l'héritier du kharidjisme, un mouvement dissident qui ne souhaitait rejoindre aucun des deux camps après le schisme entre sunnites et chiites qui suivit la mort du Prophète au VIIe siècle.



relation de l'architecture ibadite de Djerba avec l'ISBAT ? La question m'a été souvent posée pour savoir si moi-même j'étais originaire de l'île et si j'étais moi-même *chleuh* (شلوح) pour m'intéresser à de telles questions. Les enseignants que j'ai sollicités n'ont pas voulu accepter ma proposition de recherche pour la simple raison que son objet ne pouvait pas devenir un sujet d'étude.

Je disais que je faisais partie d'une génération intellectuellement formée à être fière de l'indépendance que nos dirigeants-symboles ont gagnée en nous projetant dans un futur qui devait ressembler à la gloire de l'antique cité Carthage. Cependant, il était clair qu'il y avait là sujet à dédoublement alors qu'on imposait certains référents culturels pour en occulter d'autres. La justification du refus de l'étude de l'architecture ibadite berbère dans la discipline de l'histoire de l'art dans une université tunisienne illustre parfaitement un problème de colonialité du discours scientifique. La colonialité fait référence à un type de pouvoir qui est né du colonialisme moderne, mais qui s'applique à des domaines autres que juridiques ou politiques régis par l'administration coloniale. Ce refus illustre tout le poids de la manipulation coloniale, dans la mesure où il reprend la vision discriminatoire imposant une hiérarchie entre les cultures nobles et celles moins nobles. Cela est d'autant plus pertinent que l'opposition entre Arabe et Berbère<sup>3</sup> ou bien entre musulman et juif, était emblématique du régime colonial.

---

<sup>3</sup> Ce travail utilise les mots Berbère, Ibadite et Amazigh pour désigner la même minorité de Djerba, mais à différents moments de l'histoire. Le berbère est un nom datant des conquêtes islamiques du 7<sup>e</sup> siècle, donné aux habitants de l'Afrique du Nord lorsque les conquérants arabes utilisaient le mot arabe *barbar* « babble noisily » pour se référer aux habitants et leur langue ; barbaris également étroitement lié à barbaroi « barbares » qui était commun aux textes grecs et romains se référant à ces populations (Bruce Maddy-Weitzman. *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, 2011, p. 2). Le terme a ensuite été repris au cours de la colonisation française de l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'intérêt politique à ces populations a augmenté (Michael Brett and Elizabeth Fentress. *The Berbers. [The Peoples of Africa.]*, Blackwell, 1996, pp. 188-190.) Les Berbères de Djerba adhèrent à l'ibadisme depuis le 10<sup>e</sup> siècle lorsque des missionnaires s'y sont installés après la chute de l'État Rustumide. Amazigh/Imazighen désigne les populations autochtones d'Afrique du Nord « homme libre » dans Tamazight, selon le dialecte amazigh des montagnes de l'Atlas, désormais utilisé comme terme générique pour toute la langue amazighe (Maddy-Weitzman, *ibid.*, p. 9). Ce nom a été adopté à Djerba après la révolution en signe de valorisation de l'identité amazighe.



Figure 3 Carte de la Tunisie avec l'emplacement de l'île de Djerba<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Carte géographique et touristique de la Tunisie - Plan et vue satellite de la Tunisie : <http://www.canalmonde.fr/r-annuaire-tourisme/monde/guides/cartes.php?p=tn> [page consultée le 03/03/13]

Pour mieux comprendre le transfert de l'idéologie de l'opposition raciale et religieuse du niveau colonial au niveau national, il faut prendre conscience de la continuité du processus de la colonialité. Elle ne s'achève pas avec la fin de l'occupation militaire du territoire, elle survit sous différentes formes. Les relations coloniales de pouvoir ne se limitent pas aux dominations économiques, politiques ou juridico-administratives, elles sont également présentes dans une importante dimension épistémique et culturelle et leurs effets se perpétuent au-delà de la souveraineté territoriale et juridique. La fin de la colonisation ne signifie pas pour autant la fin de la domination coloniale, mais plutôt le transfert de cette domination dans un continuum historique selon Maldonado-Torres :

*Coloniality is different from colonialism. Colonialism denotes a political and economic relation in which the sovereignty of a nation or a people rests on the power of another nation, which makes such nation an empire. Coloniality, instead, refers to long-standing patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labor, intersubjective relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism. It is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experiences.*

Pour mieux illustrer la colonialité, je vais revenir à l'exemple du refus de l'étude d'un sujet de culture berbère dans une institution universitaire de production du savoir. Pour cela, je devrai expliquer brièvement l'histoire de la naissance de l'Institut supérieur des beaux-arts de Tunis (ISBAT), fondé en 1923 à Dribat Ben Abdallah, près de Tourbet El Bey, l'un des quartiers de la Médina (ville traditionnelle) de Tunis, sous l'appellation de Centre d'enseignement d'art. L'institut avait comme premiers directeurs des artistes français, comme Pierre Boyer, Jean Antoine, Armand Vergeaud et Pierre Berjole. En 1930, le centre prend le nom d' « École des beaux-arts de Tunis » et continue jusqu'après

---

<sup>5</sup> Nelson Maldonado-Torres. « On the coloniality of being », *Cultural Studies*, 21, 2-3, 2007, p. 243.

l'indépendance à desservir un enseignement selon le programme français<sup>6</sup>. Par exemple, le cours d'histoire de l'architecture que nous avons suivi pendant quatre ans a traité exclusivement des traditions européennes : la Grèce antique, Rome, la Renaissance, le néoclassicisme, le baroque, etc. Il n'y avait pas de cours qui abordait l'architecture punique (Carthage), islamique ou bien vernaculaire. Ce programme est rattaché à un savoir structuré, institutionnalisé et historiquement construit selon la succession des époques et des traditions artistiques européennes et françaises d'abord et avant tout. Par conséquent, l'enseignement de l'art en Tunisie est resté lié à la tradition « mère » : celle de la France, dans un cadre issu de la première définition coloniale.

Dire que le statut de sujet en histoire de l'art ne peut être attribué à l'architecture ibadite (berbère) de Djerba au sein de l'ISBAT, c'est d'admettre tout d'abord qu'il est incompatible avec la tradition « mère ». La définition de l'art, et de son enseignement en somme, reposait sur l'idée d'une culture plus noble qu'une autre, pour ne pas dire une plus inférieure qu'une autre. Cette opposition entre la culture à enseigner et l'autre à occulter s'insère dans la problématique de la production du savoir pervertie par le discours scientifique colonial. J'ai connu les effets de cette perversion alors que j'étais professeur à l'Institut supérieur des beaux-arts de Sousse (ISBAS). L'ISBAS a introduit le Master de recherche dans son programme en 2004, en adoptant la notion de la nationalisation de la recherche (توطين البحث) comme critère obligatoire d'admission. Tout candidat était appelé en vertu de ce critère à travailler sur un *sujet tunisien*, précisément un artiste peintre ou un sculpteur. Or, les étudiants de l'ISBAS suivaient des cours d'histoire de l'art et d'architecture de France et d'Europe durant leur baccalauréat. On les obligeait ensuite à nationaliser leur recherche dans l'art tunisien (lequel n'existait pas puisqu'il n'était enseigné dans aucun cours) au niveau du Master.

Cette restriction disciplinaire reflète le malaise du mal nommé « nationalisation de la recherche », devenue, d'après ce que j'ai constaté,

---

<sup>6</sup> Nacer Ben Cheikh. *Peindre à Tunis, pratique artistique maghrébine et histoire*, L'Harmattan, Paris, 2006, p.6.

synonyme de peintres et de sculpteurs tunisiens, donc de personnes, et non de savoirs réellement existants en tant que tradition historique. Les étudiants se retrouvaient parfois dans des situations plutôt caricaturales, où ils devaient développer leur problématique à l'aide de ressources inexistantes au sein de la littérature scientifique. Leur bibliographie s'inspirait donc de quelques articles de presse, de textes inauguraux d'expositions personnelles, etc. Cette lacune semblait insurmontable puisque, répétons-le, l'histoire de l'art tunisien n'était enseignée dans aucun cours et par conséquent exclue de la recherche et de la publication.

Par ailleurs, restreindre la nationalisation de la recherche en histoire de l'art en Tunisie à la peinture et à la sculpture tout en excluant le répertoire de l'artisanat témoigne d'un autre non-sens. La poterie et le tissage, pour ne citer que ces deux exemples, ont un ancrage historique, esthétique et stylistique qui remonte à l'antiquité en Tunisie. Cela est d'autant plus pertinent que l'artisanat constitue un champ de recherche riche qui peut faire le lien entre l'histoire de l'art, les études patrimoniales et l'ethnologie. En écartant les métiers de l'artisanat du programme du Master à l'ISBAS, les adeptes de la « nationalisation de la recherche » qui tentent de se libérer du discours colonialiste finissent en fin de compte par l'intérioriser et, malheureusement, le reproduire.

Nous pouvons facilement imaginer que cette restriction scientifique ne s'est pas limitée au domaine de l'histoire de l'art et qu'elle a influencé l'enseignement et la recherche dans les domaines des sciences humaines et sociales. Depuis l'indépendance, les historiens et les anthropologues tunisiens ont boycotté les sujets jugés de fondation coloniale, tels que les études sur les cultures berbère et juive, instrumentalisées par les historiens et les anthropologues de l'administration coloniale. Sous prétexte de marquer la rupture avec l'orientation intellectuelle coloniale, le discours scientifique national ignore une certaine partie de l'identité du pays.

En effet, la France a quitté la Tunisie depuis plus de 60 ans<sup>7</sup> et l'administration et le cadre de l'enseignement ont été nationalisés. Or, la production du savoir n'a pas su se dégager de la domination coloniale, les outils et les structures de la recherche disponibles encore visiblement colonialistes. En reprenant les deux exemples de l'ISBAT et de l'ISBAS, nous constatons que les bibliothèques, les bases de données, les thèses et les unités de recherche convergent vers l'étude de l'art dans sa définition française et européenne et ne couvrent pas les cultures et les traditions locales. La production nationale du savoir peine donc encore à se réconcilier avec les identités et les traditions culturelles locales et la communauté scientifique se contente de simplement prendre sa distance du soi-disant héritage scientifique colonial. La disparition des sujets berbère/ibadite et juif de la recherche scientifique reflète leur position subalterne dans la société postcoloniale tunisienne. Ils ne sont plus désormais qu'un Autre à assujettir au lieu d'être considérés comme un fragment de l'identité tunisienne déchirée pouvant contribuer à la reconstituer.

Les études postcoloniales ont critiqué cette relation de pouvoir basée sur la représentation, qui consiste à fabriquer l'Autre (*othering*), nécessaire à la construction de toute relation de pouvoir, et de le réduire au silence (*silencing*) c'est-à-dire de le priver de son discours et de sa propre voix dans un jeu de collusion entre savoir et pouvoir. La représentation coloniale des Berbères (ibadites)<sup>8</sup> et des Juifs a été utilisée pour délégitimer l'histoire et la culture de l'élément arabe en Tunisie<sup>9</sup>. Ensuite, l'État-nation les a exclus de la définition moderne de la nation indépendante, ne faisant ainsi qu'intérioriser la représentation coloniale avec ses deux modalités (*othering, silencing*)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> La Tunisie est indépendante depuis 1956.

<sup>8</sup> L'intérêt scientifique colonial à l'ibadisme n'était pas important, car le rite offrait moins d'opportunités de servir le plan colonial de la France. Cela ne s'applique pas à la Tunisie seulement, mais à l'ensemble des pays du Maghreb où l'ibadisme est présent en proportion inégale.

<sup>9</sup> L'analyse de cette représentation sera effectuée dans le chapitre quatre.

<sup>10</sup> Cette idée sera débattue dans le chapitre six.

En me basant sur l'apport critique des études postcoloniales, je vais déconstruire la représentation comme un système de domination qui fonctionne en Tunisie dans plusieurs niveaux (colonialisme/indépendance, État-nation/minorités). Je prévois ainsi étudier l'usage qu'ont fait les administrations coloniale et nationale des minorités berbère, ibadite et juive dans une perspective idéologique de domination afin de démontrer clairement comment ces minorités ont fait l'objet d'une manipulation par deux structures contraignantes et déterministes : le colonialisme et l'État-nation. Trois actes fondateurs seront confrontés : le premier est l'acte traumatique de la colonisation qui a produit la conscience d'une nation soumise ; le deuxième est l'acte fondateur/traumatique de l'indépendance qui fabrique une nouvelle nation moderne ; et le troisième est un autre acte traumatique, celui de la révolution, qui va mettre à nu l'idéologie des deux premiers actes. Nous verrons alors tout au long de cette thèse comment l'identité des minorités djerbiennes se défait (acte colonial), puis se fait (acte de l'indépendance) puis se refait en fonction des relations de pouvoir. Une attention particulière sera apportée au pouvoir d'action des acteurs issus de ces minorités pour analyser leur résistance, leur adaptation et leur réinvention en fonction du changement des structures de pouvoir.

Le discours colonialiste, qui se représente les Tunisiens comme une pléthore d'ethnies à civiliser, est déconstruit par le nationalisme qui prétend détenir les éléments de la cohérence de l'identité tunisienne et qui par conséquent peut en produire une définition arrêtée. La révolution intervient de son côté pour défaire le discours nationaliste et rappeler que la définition de l'identité tunisienne (comme de toute autre identité) est un processus en cours de constitution qui est porté entre autres par les acteurs des minorités culturelles. Cette idée du pouvoir d'action des individus sur les structures est supportée par le débat sociologique nourri par la réflexion anglophone autour du binôme *structure/agency*. Cette théorie reconnaît un effet inverse des individus et des communautés (acteurs) sur les structures déterministes (état, religion, société...) et conclut que la relation entre les structures et les individus ne relève ni du déterminisme ni du

volontarisme<sup>11</sup>. Elle confirme que l'ordre social est structuré selon un processus d'interfluence entre la structure et les acteurs. En me basant sur les postulats critiques de la représentation tirés des études postcoloniales et de la théorie sociologique du pouvoir d'action, j'entends constituer la triade de l'agencité des minorités ibadite/berbère et juive. Cela est d'autant plus pertinent que je vais confronter les trois actes (traumatique, fondateur et traumatique) pour démontrer comment les acteurs minoritaires contournent leur réductionnisme dans les relations de pouvoir pour rebondir sur le tremplin du tourisme et de la révolution. Débutant durant les premières décennies de l'indépendance, le tourisme a été l'un des outils de la force économique de l'État-nation tunisien. Son introduction dans l'île de Djerba a frappé de plein fouet l'économie traditionnelle des Ibadites et des Juifs. Dans la vision de la première élite politique, le tourisme a été une alternative moderne pour les populations locales de Djerba appelées à délaisser leurs occupations professionnelles passées (artisanat et commerce essentiellement)<sup>12</sup>. Cependant, et malgré cet appel, certaines de ces occupations vont traverser le temps grâce au tourisme, celui-là même qui était supposé les faire disparaître, dans un objectif de répondre aux exigences du plan de la modernisation forcée programmé par l'État.

La survie du patrimoine culturel immatériel et la résistance des acteurs dans le passé, le présent et l'hyperprésent seront au cœur de l'analyse qui va guider le présent travail. Or, la résistance culturelle des minorités n'étant pas uniforme, elle dépend du capital social de chaque communauté. Entendu dans la force du réseau constitué par les individus du même groupe et dans les attributs économiques qui en découlent, le capital social est aussi intimement lié au capital, au sens propre du terme. Nous allons voir en ce sens que la touristification<sup>13</sup> du patrimoine culturel immatériel par les communautés dépend de la possession ou non du bien

---

<sup>11</sup> Voir Wendy Olsen. « Exploring Practical Horizons of Beyond Sociology: Structure, Agency, and Strategy among Tenants in India ». *Journal of Social Science*, 37, 2009, p. 366-390.

<sup>12</sup> Voir à ce propos les discours de Habib Bourguiba en annexe.

<sup>13</sup> La touristification est un processus spontané et informel qui s'oppose à la mise en tourisme qui suppose un processus de développement touristique planifié. Voir : Boualem Kadri, Maria Bondarenko, Jean-Phariste Pharicien, « La mise en tourisme : un concept entre déconstruction et reconstruction », *Téoros* [Online], 38, 1 | 2019: <http://journals.openedition.org/teoros/3413>



patrimonial et des moyens de production qui lui sont liés. Je dirais même que la mobilisation du capital social dans la résistance culturelle des minorités étudiées n'était possible que dans la mesure où ces dernières possédaient leur patrimoine et par conséquent le droit de le gérer dans le cadre de l'industrie touristique.

Pour récapituler, ce travail questionne l'*othering* et le *silencing* des minorités djerbiennes à la fois par le colonialisme et le nationalisme, puis met en évidence leurs stratégies en tant que communautés locales/d'accueil pour gagner une réaffirmation culturelle et citoyenne à travers le tourisme et la révolution. Le capital social mobilisé par ces minorités est entendu dans sa liaison directe avec le patrimoine culturel immatériel comme bien économique.

Pour expliquer ce que j'entends par l'invention des Berbères et des Juifs, puis le comment et le pourquoi d'une telle invention, je vais analyser les modalités coloniales et nationales de la collusion entre le savoir et le pouvoir. En effet, l'administration coloniale avait mobilisé tout son *arsenal* scientifique militaire, ses officiers historiens et anthropologues se sont mis à l'œuvre pour prouver la légitimité de ses actions grâce à des arguments dits scientifiques. Par la suite, je vais pouvoir dresser le portrait d'une histoire alternative des minorités berbère et juive, en dehors du cadre imposé de l'opposition raciale et culturelle avec l'élément arabe. Cette histoire dresse la présence des minorités dans un continuum ou bien dans une histoire longue qui remonte au-delà de la période coloniale pour atteindre les racines de la naissance de leur capital social, fondé selon moi dans la symbiose économique qui a existé entre les Ibadites et les Juifs de l'île de Djerba à partir du XI<sup>e</sup> siècle.

Pour appuyer mon hypothèse, j'étudie les Ibadites et les Juifs sous l'angle des minorités intermédiaires (Middleman minorities<sup>14</sup>) qui ont pu s'insérer continuellement dans les relations de pouvoir en Tunisie de manière avantageuse depuis le 11<sup>e</sup> siècle. À travers l'histoire politique de la Tunisie, ces acteurs ont su profiter de plusieurs facteurs (nature de l'exercice du pouvoir, clivage marqué entre

---

<sup>14</sup> Hubert Blalock. *Toward a Theory of Minority Group Relations*, New York : John Wiley, 1967

l'espace urbain et l'espace rural, etc.) pour résister au réductionnisme politique de la majorité et occuper un rang florissant dans le corps social. Réunis par une symbiose économique, les Ibadites et les Juifs de Djerba ont investi leur capital social dans le contexte changeant des relations de pouvoir pour éviter ainsi les effets discriminatoires de la hiérarchie raciale, culturelle ou religieuse. Je propose en ce sens une version inédite de l'histoire de la cohabitation des Ibadites et des Juifs sur l'île de Djerba et entends par la même occasion remédier à la version coloniale (reprise par le nationalisme) qui l'a située dans une monopolisation raciale et religieuse du musulman versus le Juif et de l'Arabe versus le Berbère. Dans la représentation nationaliste, il y a eu exclusion de ces minorités dans l'élaboration de la définition de la nouvelle nation tunisienne indépendante. L'idée principale qui ressort de ce réductionnisme est celle d'un modernisme économique, social et culturel imposé par l'introduction irréfléchie du tourisme, qui provoque des changements structurels dans une économie traditionnelle, et ce, depuis les années 1960.

L'étude de l'agencéité des minorités djerbiennes se fera donc à travers des moments sélectionnés de leur histoire moderne et contemporaine (période coloniale, indépendance, tourisme, révolution) et concerne des acteurs variés (patrimoniaux, associatifs, politiques). Je considère que l'acte de l'indépendance résume par sa portée idéologique l'essentiel de la représentation nationale de la culture berbère et juive, dans le sens qu'il a défini les grandes lignes de leur situation socioculturelle actuelle. Les acteurs berbères et juifs vont répondre de leur côté à ces manipulations en s'appuyant sur le tourisme et la révolution qui sont considérés dans ce travail comme deux catalyseurs importants de leurs identités culturelles renaissantes.

# 1 Théorie postcoloniale et critique de la représentation

## 1.1 Déconstruire la représentation coloniale

Les études postcoloniales sont fondées sur l'apport critique du travail d'Edward Saïd sur l'orientalisme<sup>15</sup>, où il déconstruit les relations de pouvoir sur lesquelles naît tout discours de représentation. La relation coloniale entre l'Occident et l'Orient n'est pas seulement de nature répressive et militaire, rappelle Saïd, elle est appuyée par une idéologie de même nature. En utilisant la réflexion de Michel Foucault sur la production du discours, Saïd soutient que les représentations orientalistes européennes sont constituées d'une description hégémonique de leur objet. L'auteur estime que dans la philosophie de Foucault la critique de la domination se fait par la mise en question de la notion de « discours <sup>16</sup> » ou bien du couple « pouvoir/savoir<sup>17</sup> » dans le sens où le même savoir est produit par des élites dominantes qui instaurent une sujétion politique du social et du culturel. Edward Saïd utilise la notion du discours dans son livre *l'Orientalisme*, dans lequel il déconstruit la représentation de l'Orient, lequel est fabriqué et mis en silence par l'Occident. Saïd argue que l'Orient est une altérité imaginaire, stéréotypée et stigmatisée, n'existant que par la force du pouvoir colonial dans la littérature, l'art, les médias et les écrits coloniaux. Ainsi, la différence surtout raciale est élevée au rang de loi naturelle comme fut le cas de l'anthropologie racialisée du 19<sup>e</sup> siècle. Cette loi de la différence positionne l'Occident et l'Orient dans une relation d'opposition binaire inégale, pour conclure au mutisme de l'Orient :

*The exteriority of the representation is always governed by some version of the truism that if the Orient could represent itself, it would; since it cannot, the representation does the job...the written statement is a*

---

<sup>15</sup> Edward Saïd. *Orientalism*, New York : Vintage books, 1978

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>17</sup> *Ibid.*

*presence to the reader by virtue of its having excluded, displaced, made supererogatory and such real thing as 'the Orient' (18).*

Selon Gramsci, l'ensemble du système de la domination est lui-même réalisé à travers le fonctionnement de « l'hégémonie<sup>19</sup> », de telle sorte que les intérêts dominants pénètrent toutes les classes sans paraître s'imposer : « *The whole lived social process is practically organized by specific and dominant meanings and values* »<sup>20</sup>.

Représenter l'Autre à travers des modalités de différence permet d'annuler son existence en tant que subjectivité à travers une « *presence standing for an absence which authorizes it*<sup>21</sup> ». Cela implique que le colonisé devienne incapable de se réaliser comme un sujet propre, c'est-à-dire incapable de se représenter, donc de parler de lui-même, hors de l'autorité de la représentation coloniale, comme le constate Spivak : « représentation dans le sens de "parler pour", comme en politique, et représentation dans le sens de "représentation", tel que dans l'art ou la philosophie <sup>22</sup> ». Le discours orientaliste véhicule ainsi une violence épistémologique selon Spivak :

*Le plus clair exemple de cette violence épistémique est le vaste projet, hétérogène et orchestré à distance, de constitution du sujet colonial comme Autre. Ce projet consiste aussi en l'occultation asymétrique de la trace de cet Autre dans sa précaire subjectivité (...) Nous avons évidemment affaire ici au problème de la « permission de narrer » que Saïd a naguère discuté<sup>23</sup>.*

---

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 82.

<sup>19</sup> Antonio Gramsci. *Selections from the prison notebooks*, Quentin Hoare and Geoffrey N. Smith, Eds. New York: International Publishers, 1971

<sup>20</sup> Williams Raymond. *Marxism and literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p.109.

<sup>21</sup> Judith Farquhar, Tomoko Masuzawa, Carol Mavor. «Un/Fixing Representations». Special issue of *Cultural Studies*, 12, 1, 1998

<sup>22</sup> Gayatri Chakravorty Spivak. *Les subalternes peuvent-ils parler ?* Paris: Éditions Amsterdam. 2009, p.173.

<sup>23</sup> Gayatri Chakravorty Spivak. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Edited by Harasym, Sarah, New York: Routledge, 1990, p. 35.

De leur côté, Chambers et Buzinde arguent dans le même sens de la « violence épistémologique<sup>24</sup> » que la production du savoir émane généralement du nord (Occident) qui parle pour les sujets du Sud. Walter Mignolo laisse penser qu'il y a une opposition binaire entre savoir et culture, dont la deuxième tient le rôle de subordonnée : « *the first world has knowledge, the third world has culture* <sup>25</sup> ».

La représentation coloniale suppose donc une relation constituée de deux éléments, le sujet de la représentation, et donc de l'action, et l'objet de la représentation. Elle est marquée par une longue histoire de supériorité scientifique, commerciale et militaire qui a exacerbé l'écart entre l'Occident et l'Orient. L'aboutissement de cette supériorité autoproclamée a été le colonialisme qui, comme le soutient Schein, permet à l'Occident de définir l'Autre à travers une position de domination :

*Modern colonialism was constructed upon a vastly increased power of representation, a power which made possible an unprecedented fixing and policing of boundaries - an unprecedented power of portraying what lay 'outside' ...By establishing a boundary that rigorously excludes the oriental, the other, from the self, such a self acquires its apparent cleanliness, its purity, its uncorrupted and undivided identity* <sup>26</sup>.

Le « *strength of Western Cultural discourse* »<sup>27</sup> fait en sorte que la culture des producteurs de ce discours « *gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as sort of surrogate and even underground self* »<sup>28</sup>. Le discours colonial tire son pouvoir d'une polarisation qui fixe la différence entre colonisateur et colonisé dans des stéréotypes culturels et raciaux. Ceux-ci se fondent, selon Enrique Dussel, sur la conscience subjective occidentale de soi comme une substance pensante (*l'ego cogito*) qui permet d'instaurer une division entre *res*

---

<sup>24</sup> Donna Chambers, Christine Buzinde. «Tourism and decolonisation: Locating research and self». *Annals of Tourism Research*, 51, 2015, p.1-16.

<sup>25</sup> Walter D. Mignolo. «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom». *Theory, Culture & Society* 26, (7-8), 2009, p. 1.

<sup>26</sup> Louisa Schein. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Duke University Press, 2002, pp. 167-168.

<sup>27</sup> Edward Saïd, *ibid.*, p 25.

<sup>28</sup> *Ibid.*

*cogitans* et *res extensa*<sup>29</sup> (conscience/matière, esprit/corps, humain/nature). L'auteur lie la conscience de soi comme une subjectivité pensante en Occident à la conscience de soi comme une subjectivité dominante. Enrique Dussel avance que l'idéal de l'*ego conquiro* devance l'*ego cogito* et estime que la certitude d'un soi conquérant précède la certitude (descartienne) de soi comme une substance pensante<sup>30</sup>. Dans le même ordre d'idées, Maldonado-Torres explique que cette conscience est bâtie sur un scepticisme philosophique et ontologique :

*Thus, the 'certainty' of the project of colonization and the foundation of the ego conquiro stand, just like Descartes's certainty about the cogito, on doubt or skepticism. (...) And just like the ego conquiro predates and precedes the ego cogito, a certain skepticism regarding the humanity of the enslaved and colonized sub-others stands at the background of the Cartesian certainties and his methodic doubt*<sup>31</sup>.

Qui plus est, les représentations colonialistes de la différence culturelle décrivaient la domination comme une mission civilisatrice ayant un trait de noblesse et la colonisation, comme un processus logique suivant la supériorité affirmée de l'Occident. Pour mieux caractériser cette relation hégémonique, Maldonado-Torres invente le néologisme *Manichean misanthropic skepticism* :

*Unlike Descartes's methodical doubt, Manichean misanthropic skepticism is not skeptical about the existence of the world or the normative status of logics and mathematics. It is rather a form of questioning the very humanity of colonized peoples. The very relationship between colonizer and colonized provided a new model to understand the relationship between the soul or mind and the body; and likewise, modern articulations of the mind/body are used as models to conceive the colonizer/colonized relation*<sup>32</sup>.

L'auteur estime que derrière le « je pense », nous pouvons déduire que « les autres ne pensent pas » et derrière le « je suis » se trouve la justification

---

<sup>29</sup> Enrique Dussel. « Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity »: In *Dialogue with Charles Taylor, in the Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, ed. Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>31</sup> Nelson Maldonado-Torres. « On the coloniality of being ». *Cultural Studies*, 21, 2-3, 2007, p. 245.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.246.

philosophique de l'idée de l'absence de l'être des autres<sup>33</sup>. C'est dans cette division que va naître l'image de l'Autre non occidental telle qu'elle sera par la suite structurée dans la représentation coloniale, comme le rappelle Walter Mignolo<sup>34</sup>. Selon Comaroff et Comaroff, l'idée du sauvage cristallise le plus cette conscience de l'altérité réduite à un rang inférieur et permet le reflet d'une image de soi distincte et opposée à celle de l'autre :

*(...) in investigating the savage, the West set up a mirror in which it might find a tangible, if inverted, self-image. Non-Europeans filled out the nether reaches of the scale of being providing the contrast against which cultivated man might distinguish himself. On this scale, moreover, the African was assigned a particularly base position: he marked the point at which humanity gave way to animality<sup>35</sup>.*

Comme le signale Fatima Hurtado, les discours raciaux globaux ont évolué du racisme biologique vers le racisme culturel. Les missions évangélisatrices et civilisatrices d'hier se sont ainsi transformées en « mission développementaliste<sup>36</sup> » ou encore en « mission démocratisatrice<sup>37</sup> ». La conception ethnocentrique de l'évolution des sociétés reste cependant la même. La théorie postcoloniale adopte une perspective critique vis-à-vis des modalités de la sujétion et de la domination, et suppose que l'établissement d'une hiérarchie entre les cultures reflète une pratique de pouvoir qui se base sur la domination. Dans le même ordre d'idées, la critique postcoloniale permet de déconstruire la définition même de la culture pour démontrer qu'elle est un construit sociale plutôt qu'une force structurelle qui détermine la sociabilité de l'individu. Cette déconstruction met par conséquent en difficulté le discours orientaliste qui essaye d'ériger la différence culturelle au rang de loi universelle. La culture passe donc

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>34</sup> Walter Mignolo. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

<sup>35</sup> Jean L. Comaroff, John Comaroff. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, Vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 98.

<sup>36</sup> Fatima Hurtado. « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités ? », *RITA*, 2, 2009. <http://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-11250.html> [page consultée le 24/10/15]

<sup>37</sup> *Ibid.*,

d'une définition plutôt essentialiste à une reconnaissance en tant que construit social en mouvement constant, notamment en anthropologie et en ethnologie.

Le premier sens de la culture s'inscrit dans la notion de totalité, d'un tout qui embrasse différents aspects de la vie sociale, comme dans la définition célèbre de Tylor : « *Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as member of society* »<sup>38</sup>. Dans cette optique, et surtout avec l'apport du travail de Franz Boas, la culture est dotée d'un sens holistique et était non seulement considérée cohérente, mais permettait aux anthropologues de distinguer les groupes sociaux les uns des autres d'une manière claire et tranchée. Lila Abu Lughod rappelle que l'anthropologie a établi, en tant que science occidentale, les modalités d'évaluation de la différence culturelle pour cartographier le sens de l'altérité dans une sorte de loi universelle de la différence<sup>39</sup>. Faisant partie d'un système construit épistémologiquement, cette loi adopte la différence comme un canon qui fixe l'infériorité des autres cultures par rapport au monde occidental. Par conséquent, ajoute l'auteure, la description attribuée aux populations différentes est une attitude intellectuelle aliénante, mettant en place un discours dirigé contre la culture<sup>40</sup>.

Désormais, nous rappelle Hollinshead, les points de vue qui ont auparavant dominé la définition de la culture comme un « système<sup>41</sup> » tout-puissant et supra-individuel ont tendance à être rejetés comme une abstraction conceptuelle illusoire. Au lieu de considérer la culture comme le moteur principal collectif agissant sur les individus dans une société donnée, l'attention a été dirigée « *towards investigation of the real phenomena of individuals interacting with one another and with their natural environments* », rappelle Marshall Sahlins<sup>42</sup>. Pour

---

<sup>38</sup> Edward Tylor. *Primitive Culture*. London: J. Murray, 1871, p.1.

<sup>39</sup> Lila Abu-Lughod. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, 1993.

<sup>40</sup> Lila Abu-Lughod. « Writing against culture. » In *Recapturing anthropology: working in the present*. Richard G. Fox, ed. Pp. 137-162. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press. 1991, p. 154.

<sup>41</sup> Keith Hollinshead. « Tourism, hybridity, and ambiguity: The relevance of Bhabha's 'third space' cultures », *Journal of Leisure Research*, 30,1,1998, p. 122.

<sup>42</sup> Marshall Sahlins. *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, 1976, p.95.



l'anthropologue Clifford Geertz, ce qui compte n'est pas tant la culture comme « système », mais la culture comme « contexte », où tous les actes et les événements sont potentiellement significatifs. Pour Geertz, la culture n'est pas une cause à laquelle les événements ou les actions peuvent être attribués, elle est plutôt un domaine de la signification contextuelle ou situationnelle à travers laquelle ces événements ou comportements peuvent être intelligibles dans un espace-temps donné<sup>43</sup>. Dans ce sens, l'anthropologue Mondher Kilani nous invite à délaisser l'approche de la culture « en termes d'insularité et d'archivage. Ses objets ne sont ni résiduels (il ne s'agit pas de "survivance" ou d'institutions "folkloriques") ni passifs (ils ne relèvent pas d'un inventaire muséographique des us et coutumes)<sup>44</sup> ». Les changements accélérés de la mondialisation et la condition postmoderne du savoir et de la connaissance ont fait en sorte que l'on adopte une attitude relativiste. Ce relativisme permet de dépasser le « grand partage <sup>45</sup> » entre l'objet ethnographique (société exotique) et objet non ethnographique (société moderne) pour définir l'anthropologie comme étant « sans objet unique ou bien spécifique <sup>46</sup> ».

Nous avons vu que le processus de la représentation repose sur la supériorité (militaire, économique, scientifique et technologique) du sujet de la représentation par rapport à son objet. Par la production du savoir, l'administration coloniale était capable d'instaurer en Tunisie une politique d'ethnisation qui envisageait les Tunisiens sous l'angle de leur supposée origine ethnique arabe, berbère ou religieuse musulmane et juive. Pour appuyer sa légitimité, l'historiographie et l'anthropologie coloniales ont fait appel à des arguments culturels pour démontrer la proximité des cultures berbères à la culture latine décrivant ainsi l'élément arabe comme un intrus. En digne héritière de la Rome antique, la France s'est donné le droit, à travers sa mission civilisatrice, de corriger l'accident arabe qui a interrompu cette continuité culturelle. Le patrimoine était à

---

<sup>43</sup> Jeffrey C. Alexander, Philip Smith. *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, Springer, 2011.

<sup>44</sup> Mondher Kilani. *Anthropologie du local au global*, Armand Colin, 2009, p 25.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 20.

ce niveau la preuve tangible de cette proximité culturelle par l'existence des vestiges romains, qui ont bénéficié dès le début de l'occupation de la Tunisie en 1881 d'un rapide intérêt. Les autorités françaises ont fondé le Service des antiquités et des arts par le décret du 8 mars 1885<sup>47</sup>. Ce service avait pour mission la sauvegarde des vestiges les plus menacés des ruines de l'Antiquité (Dougga, El Jem, Bullarjia, Sbeitla) qui n'étaient pas couverts par l'administration séculaire des Habous<sup>48</sup> qui, sous l'autorité du Bey<sup>49</sup>, géraient les monuments islamiques.

Le Service des antiquités avait clairement pour mission de s'occuper de l'héritage de l'Empire romain et ce n'est que vingt-sept ans après sa fondation, soit en 1912, que ce service a officiellement intégré les monuments islamiques dans le champ de son intervention<sup>50</sup>. Il y a lieu de signaler que cette orientation idéologique privilégiant le patrimoine romain au détriment du patrimoine punique (Carthage) et islamique visait selon Abdelahmid Larguèche à « montrer que la véritable "civilisation" venait de l'autre côté de la Méditerranée.<sup>51</sup> » Une fois l'héritage romain consolidé par les fouilles et les publications, l'historiographie coloniale a inséré les cultures berbère, ibadite et juive dans son discours comme si elles étaient la preuve de la continuité culturelle latine endormie par la présence arabe. Cette représentation des cultures minoritaires, qui sera analysée ultérieurement dans mon travail, a servi un objectif d'hégémonie coloniale. Elle a été intériorisée dans sa dimension conflictuelle (arabe versus berbère/musulman versus juif) par l'élite politique de l'indépendance dans une forme de colonialité.

La critique postcoloniale de la représentation est un outil mis à la disposition du chercheur pour déconstruire les relations de pouvoir qui peuvent prendre plusieurs formes, notamment dans le contexte globalisé actuel, où l'exclusion et la

---

<sup>47</sup> Myriam Bacha. « La construction patrimoniale tunisienne à travers la législation et le journal officiel, 1881-2003 : de la complexité des rapports entre le politique et le scientifique », *L'Année du Maghreb*, IV, 2008, p. 6.

<sup>48</sup> En droit musulman, les habous sont un type de législation relative à la propriété foncière. Ils peuvent être classifiés en trois types : publics, privés ou mixtes. (Le terme « habous » est essentiellement utilisé dans le Maghreb).

<sup>49</sup> Titre d'origine ottoman porté par les souverains de la Tunisie

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Abdelhamid Larguèche. « L'Histoire à l'épreuve du patrimoine », *L'Année du Maghreb*, IV, 2008, p. 3.

domination s'effectuent tant au-delà qu'en deçà des frontières nationales. En supposant que la représentation est opérationnelle dans un seul cadre historique de domination, celle de la centralité de l'occident/actif par rapport à l'orient/passif, il y a un risque de reproduire le mutisme ou l'invisibilité d'autres subalternes. En ce sens, Enrique Dussel nous invite à réfléchir sur les relations de pouvoir qui se déroule à tous les niveaux (au niveau macro et au niveau micro), c'est-à-dire en dehors de la dualité d'Occident et d'Orient :

*The simplistic dualisms of center-periphery, and exploiters-exploited, that function in the bipolarity of dominator-dominated, should be overcome, if they are used in a superficial or reductive manner. But to overcome does not imply 'to decree' its inexistence or its epistemic uselessness. On the contrary, [...] these dual dialectical categories should be placed on concrete levels of greater complexity and articulated with other mediating categories on a microlevel. Nonetheless, to assume that there are no dominators and dominated, no center and periphery, and the like is to lapse into dangerously utopian or reactionary thought<sup>52</sup>.*

En partant de l'idée que les centres de domination sont multiples et se rapportent à différentes relations de pouvoir sur plusieurs niveaux, j'argue que l'État-nation tunisien s'invente, après l'indépendance, pareillement à l'administration coloniale, son Autre nécessaire à la production de toute relation de pouvoir. La première élite de l'indépendance ne cesse de rappeler que le sujet tunisien ne saurait gagner son autonomie complète et se réconcilier avec lui-même, donc retrouver sa cohérence historique, qu'une fois qu'il aura rompu avec toutes les causes de la décadence émanant d'une culture et d'un héritage accablants. La recherche de la cohérence historique de la nouvelle communauté passe non seulement par la résolution du dégât historique causé par la colonisation, mais aussi par celui causé entre autres par cet héritage culturel ibadite/berbère et juif réfractaire au projet de la modernité.

---

<sup>52</sup> Enrique Dussel. « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies », in Moraña, M., Dussel, E., et Jáurequi, C.A. (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 343.

La représentation nationale incrimine et blâme directement (ou dans le non-dit) toute manifestation ethnique ou culturelle qui contraste avec l'élément national majoritaire et dominant, à savoir le Tunisien appartenant à la nouvelle ère d'indépendance, revendiquant le nationalisme de ses dirigeants et adhérant pleinement à la modernité. Ce Tunisien autre, berbère ou juif, inventé par l'administration coloniale<sup>53</sup> pour marquer la non-légitimité politique et culturelle arabe, est le même qui a servi à tracer les limites culturelles de la nation tunisienne après l'indépendance. Cela rappelle l'affirmation de David McCrone, c'est-à-dire que l'étude de l'identité nationale se fait généralement à travers les différences et les limites plutôt que la définition de l'identité en tant que telle :

*The study of 'national identity' is more often concerned with elucidating and debating the concept of the 'nation', with the sketching of its limits and limitations, than it is of identity per se, and when 'national identity' is employed as an analytic category by theorists of nationalism there is often little discussion of the manner in which identities are forged and reproduced across time and space. (1998 : 40)<sup>54</sup>.*

La définition politique d'une identité tunisienne homogène a passé, depuis l'indépendance, par la coercition et la force contraignante des mécanismes du pouvoir de l'État-nation, dirigés contre le patrimoine culturel immatériel berbère dans tout le sud de la Tunisie afin de changer sa toponymie et de limiter l'usage de la langue berbère par ses populations. Cela reflète la conception polarisée de l'élite politique qui conçoit la modernité dans une relation diamétralement opposée avec la culture berbère, menant ainsi au recul des langues et des coutumes des minorités concernées. De son côté, la communauté juive de la Tunisie a souffert de l'immigration encouragée par des politiques officielles, menant à l'amointrissement et au vieillissement de ses membres.

Alors que les pouvoirs successifs en Tunisie reflétaient leur objectif de voir la dissolution des identités culturelles mentionnées dans le construit tunisien

---

<sup>53</sup> Le processus historique qui a mené à cette invention sera analysé ultérieurement d'une manière approfondie.

<sup>54</sup> David McCrone. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London : Routledge, 1998.

moderne, nous constatons qu'elles ne cessent de connaître un renouveau, manifesté par le tourisme et la révolution de 2011. Le tourisme permet l'apparition d'acteurs patrimoniaux qui s'insèrent dans le circuit de l'industrie touristique pour valoriser leur culture, alors que la révolution prolonge cet activisme vers le volet associatif et politique. Le construit social tunisien ne devrait donc pas être considéré comme le résultat d'une influence linéaire et unidirectionnelle des structures nationalistes sur les individus et les communautés. Il prend plutôt la forme d'un processus en constante évolution, comme le souligne les différentes positions du débat sociologique autour du binôme structure et agencité (structure/agency<sup>55</sup>). La révolution tunisienne constitue dans ce sens la preuve que le nationalisme tunisien est lui-même une construction historique datée qui dépend de l'appui politique et idéologique de l'élite qui l'a adopté. Le vent de changement qui a rendu possible la pratique d'une citoyenneté libre à tout Tunisien a constitué un dépassement de la définition renfermée de l'identité tunisienne.

## **1.2 Agencité et capital social : réinsérer les acteurs dans les relations de pouvoir**

Le débat qui a entouré la réflexion sociologique autour de l'individu et de la construction du social est traversé par deux positions. La première affirme que l'individu est totalement façonné par les structures qui lui attribuent ses traits de sociabilité dans un déterminisme irréductible et irréversible. La deuxième nourrit plutôt l'idée de la non-viabilité des structures en dehors de l'action première de

---

<sup>55</sup> Agencité et agentivité : « agency ». Les deux termes expriment la capacité à définir des buts et à agir de manière cohérente pour les atteindre. Cette action intentionnelle orientée vers une finalité choisie peut être faite de manière individuelle ou collective en interaction avec d'autres. Par extension, on inclut, à côté de la capacité d'action effective de l'agent, sa capacité à se projeter dans une action potentielle. En français, deux termes sont utilisés. L'agencité, dans les sciences sociales et humaines, met l'accent sur la finalité de l'action en lien aux autres. L'agentivité, dans les sciences cognitives, s'intéresse aux mécanismes qui entrent dans la définition de l'action : sa motivation, la cible visée, les niveaux de décisions, le processus en mouvement, etc. Voir: « Glossaire "les mots de sens... et au-delà" », Revue *Tiers Monde* 2/2009 (n° 198), p. 373-381 <http://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-2-page-373.htm> [page consultée le 14/10/15]

l'individu, ce qui constitue un volontarisme qui affirme que le social est créé et imaginé par les individus et que toute structure viable dépend de leur travail. La réflexion de Foucault sur les relations de pouvoir qui structurent l'ordre social a permis d'apporter des nuances au déterminisme de la structure et au volontarisme de l'individu. Foucault se rapporte à l'analyse de la révolution considérée comme cassure violente de la structure et comme une manifestation du triomphe du sujet, soit du volontarisme. Celle-là est souvent pensée dans la plupart des visions idéologiques dans une conception linéaire qui incarne l'aboutissement de la lutte d'individus ou de la collectivité pour des droits légitimes (c'est l'idée véhiculée par la majorité des idéologies ayant marqué l'humanité, comme la révolution française, bolchevik ou bien maoïste).

Foucault rappelle à ce niveau que la cassure violente, brusque et inopinée de toute structure donnée ne revient pas à dire qu'elle est anéantie ou qu'elle a perdu son pouvoir d'action d'une manière totale, mais que tout pouvoir d'agir est situé dans les relations de pouvoir qui régissent tout ordre social :

Car dire qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données ne sont nécessaires ni que de toute façon le « Pouvoir » ne constitue au cœur des sociétés qu'une fatalité incontournable ; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'« agonisme » entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, est une tâche politique incessante ; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale<sup>56</sup>.

Contrairement à l'idée de la liberté comme aboutissement déterministe d'une histoire linéaire, le philosophe opte pour la notion de contingence qui explique l'interdépendance entre la structure et les acteurs. Il estime que, d'une part, la liberté ne peut se construire en dehors du cadre des relations de pouvoir, et que d'autre part, les sujets ne doivent pas devenir de simples objets du projet politique ni céder totalement leurs libertés et leurs particularités au profit d'un tout social permettant au projet politique d'être concluant :

---

<sup>56</sup> Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits*, vol IV, texte n° 306, 1982, p. 1058.

Il faut bien remarquer aussi qu'il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. Si un des deux était complètement à la disposition de l'autre et devenait sa chose, un objet sur lequel il peut exercer une violence infinie et illimitée, il n'y aurait pas de relations de pouvoir. Il faut donc, pour que s'exerce une relation de pouvoir, qu'il y ait toujours des deux côtés au moins une certaine forme de liberté. <sup>57</sup>

Ainsi, Foucault remet en question les deux notions de déterminisme et de volontarisme en insistant sur le fait que « *l'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui*<sup>58</sup>. » En se basant sur la réflexion de Foucault, les poststructuralistes apportent une autre vision à ce débat. À ce niveau, Jeanette Kennett <sup>59</sup> affirme qu'il n'existe pas de société à l'état d'entité homogène, comme il n'existe pas d'individu présocial et que la notion d'individu est profondément problématique. L'auteure ajoute que comme il ne peut y avoir de bébé viable à la naissance pour agir comme individu, considérant sa dépendance aux autres pour satisfaire ses besoins, il en va de même pour nos idées, nos pensées, nos sentiments, qui sont le résultat de notre environnement culturel. Dans ce même ordre d'idées, Anderson considère que les nations sont des objets culturels imaginés par ceux qu'elles englobent : « *Societies are to be distinguished not by their falsity-genuineness, but by the style in which they are imagined* »<sup>60</sup>, d'où la notion de la communauté imaginée ainsi forgée. Dans le processus de l'acquisition d'une existence sociale, l'individu est subordonné à la force sociale qui a la capacité d'initier sa subjectivité, comme le souligne Butler<sup>61</sup>. Mais tout comme les gens dépendent du pouvoir pour l'existence sociale, le pouvoir dépend des individus

---

<sup>57</sup> Michel, Foucault. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), dans *Dits et Écrits*, vol II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1539.

<sup>58</sup> Michel Foucault. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 38.

<sup>59</sup> Jeanette Kennett. *Agency and Responsibility: a Common Sense Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>60</sup> Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, T. J. Clark, London: Verso. 1991, p. 6.

<sup>61</sup> Judith Butler. *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, Calif: Stanford University Press, 1997, p.2.

pour se renouveler et s'installer dans la durée : « *The reiteration of power not only temporalizes the conditions of subordination but shows these conditions to be, not static structures, but temporalized- active and productive* »<sup>62</sup>.

La réflexion poststructuraliste repose sur l'hypothèse centrale de la fragilité et de l'historicité des formations sociales et des pratiques identitaires pour avancer que tous les ordres sociaux sont marqués par une contingence radicale qui devient visible dans les moments de crise ou de dislocation. La pensée de Laclau apporte plus d'explications sur la relation contingente entre les structures et les acteurs, en suivant une méthode de déconstruction des évidences déterministes. Laclau s'oppose à l'idée du sujet transcendantal et n'approuve pas l'idée d'un sujet qui se constitue tout seul en dehors de la fabrique du social, tout en étant attaché à la conception structuraliste du social, entendue comme une construction datée<sup>63</sup>. Toutefois, Laclau insiste sur le rôle de ce qu'il appelle *dislocatory events*<sup>64</sup> dans la formation de l'identité ou bien de la subjectivité individuelle et collective. Dans de telles circonstances, le sujet est mis devant l'idée de la liberté qui survient comme un événement traumatique selon l'auteur : « *The freedom thus won in relation to the structure is therefore a traumatic fact initially: I am condemned to be free, not because I have no structural identity, but because I have a failed structural identity* »<sup>65</sup>. Selon l'auteur, on parle de sujets actifs ou bien de sujets politiques à cause du manque intrinsèque de la structure qui n'est pas autosuffisante : « *the subject is nothing more than the 'distance' between the undecidability of the structure and the moment of decision* »<sup>66</sup>. Par conséquent, le sujet se trouve dans « *the position of having to choose, decide, a new social identity to support itself.* »<sup>67</sup> et devient selon Hudson un « *subject of rule changing* » dans le sens que cette

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> P.A Hudson. «The concept of the Subject in Laclau», *Politikon*, 33, 3, 2006, p.300.

<sup>64</sup> Ernesto Laclau. «Glimpsing the Future», in S. Critchley and O. Marchart (Eds) *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge, 2004, p108.

<sup>65</sup> Ernesto Laclau. «Identity and Hegemony», in J. Butler, E. Laclau and S. Žižek (Eds) *Contingency, Hegemony, Universality*, London: Verso, 2000, p 32.

<sup>66</sup> Ernesto Laclau. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990, p. 30.

<sup>67</sup> Hudson, P.A. *Ibid.*, p.304.



conception du sujet repose sur « *a decision which seeks to actualise a possibility, i.e (sic) produce a new moment (...)* ».

En partant de ce qui précède, j'avance qu'il y a (re)naissance des sujets berbère et juif à la suite de la violente cassure du nationalisme tunisien découlant de la révolution. Toutefois, cette (re)naissance doit être considérée comme le résultat d'un long travail de résistance culturelle qui a en fait abouti au moment de la révolution, qui n'est donc pas le fruit immédiat du souffle révolutionnaire qui s'est emparé du pays en 2011. Par conséquent, cette résistance culturelle s'inscrit dans la dimension performative de l'agencéité qui résulte de la capacité continue d'agir au sein des relations de pouvoir et non pas l'aboutissement brusque d'un évènement comme la révolution. Cela concorde à la définition avancée par Gayatri Spivak :

L'*agency* est la qualité d'agent, la capacité d'agir, de produire des effets, ou encore la puissance d'agir, individuelle ou collective, en acte, entendue non pas comme la propriété personnelle d'un sujet souverain, mais comme l'effet de notre insertion dans des réseaux, dans des agencements, dans des rapports de pouvoir. Il s'agit de penser au sein des structures l'émergence ou la production de « sujets »<sup>68</sup>

L'agencéité des minorités djerbiennes se nourrit d'un capital social développé dans la liaison intrinsèque avec le capital (richesse) dans le sens propre du terme. Cela sous-entend la recherche et l'invention de stratégies dans les réseaux construits entre les individus, les acteurs des minorités pour contourner la domination. Plus précisément, j'inscris la naissance de cette agencéité dans l'alliance commerciale que les Ibadites et les Juifs ont développée dans les réseaux économiques et commerciaux à partir du 11<sup>e</sup> siècle. Je vise ainsi à inscrire le développement de ce capital social dans la continuité de l'adaptation économique d'Ibadites/Berbères et des Juifs en tant que minorités intermédiaires (*middleman minorities*) dans le corps social tunisien.

---

<sup>68</sup> Gayatri Chakravorty Spivak. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Édition Amsterdam, 2009, p. 25-26.

### 1.3 Capital social, capital et résistance au réductionnisme

La notion de capital social sert à critiquer la théorie du matérialisme économique qui assume que l'économie constitue la structure de fond de toute vie sociale. Parmi les idées du matérialisme économique, citons l'idéal du libéralisme, où les individus ont des chances économiques égales et où leur réussite ne dépend que de leurs efforts. Loury argue, en se basant sur le contexte social américain, que l'individu mûrit dans un milieu social qui détermine dans la majorité des cas sa position économique. Le milieu social est porteur de ressources qui déterminent ce que l'auteur appelle « les retombées de la position sociale <sup>69</sup> » d'un individu, qui lui permettent « d'acquérir les attributs normaux du capital humain <sup>70</sup> » (traduction libre).

De son côté, Pierre Bourdieu soutient l'idée selon laquelle la forme immatérielle du capital doit être considérée de la même façon que le capital économique<sup>71</sup>. Bourdieu estime que, bien que le capital social soit constitué de réseaux et de relations sociales, il n'est jamais détaché du capital au sens propre. Dans le même ordre d'idées, Coleman pense que le capital social a une caractéristique intrinsèque qui permet aux individus et aux groupes d'agir :

*Social capital is defined by its function. It is not a single entity but a variety of different entities, with two elements in common: they all consist of some aspect of social structures, and they facilitate certain actions of actors... within the structure. Like other forms of capital, social capital is productive, making possible the achievement of certain ends that in its absence would not be possible<sup>72</sup>.*

---

<sup>69</sup> Glenn Loury. « A dynamic theory of racial income differences ». Dans Phyllis Wallace et Annette LaMond (dir.), *Women, minorities, and employment discrimination*, Lexington, MA, Heath :1977, p. 176.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Pierre Bourdieu. *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000

<sup>72</sup> James Coleman. « Social capital in the creation of human capital », *American Journal of Sociology*, 9, 4, 1988, p.98.

Notons que les approches citées ne dissocient pas le capital social du capital économique, contrairement au politologue américain Robert Putnam, qui pense que le capital social est l'apanage de la société civile<sup>73</sup>. Elle n'appartenant ni à l'État ni au marché, et ne subit ni la loi du premier ni celle du second<sup>74</sup>. Réalisable grâce à l'engagement de l'acteur dans la société civile, le capital social favorise, selon Putnam, la collaboration et le travail menant à un bien collectif, qui produit à son tour des collectivités prospères. Ainsi, les sociétés doivent cultiver (ou reconstituer) leurs « actifs de capital social » (*stock of social capital*)<sup>75</sup> afin de « développer » la croissance économique, la bonne gouvernance et de créer des sociétés pacifiques<sup>76</sup>. Cependant, le capital social tel que théorisé par Putnam serait dépouillé des relations de pouvoir, et les relations sociales seraient basées sur un principe utopique dans lequel le gain, le profit et l'intérêt de l'individu seraient synonymes du gain, du profit et de l'intérêt du groupe, estime DeFilippis<sup>77</sup>. Dans ce travail, j'envisage le capital social dans une relation essentielle avec la possession de biens économiques, considérée comme une condition primordiale à son développement.

Dans ce sens, Nahapiet et Ghoshal estiment que le capital social est « *the sum of the actual and potential resources embedded within, available through, and derived from the network of relationships possessed by an individual or social unit* »<sup>78</sup>. Les auteurs divisent cette notion selon trois dimensions. D'abord, la dimension structurelle<sup>79</sup> concerne les ressources ou les possibilités matérielles disponibles au sein d'un réseau de relations sociales, comme compter

---

<sup>73</sup> Robert Putnam. « Foreword », *Housing Policy debate*, 9, 1, 1998, p. v.

<sup>74</sup> Robert Putnam. « Bowling Alone: America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, 6, 1995, p. 66.

<sup>75</sup> Robert Putnam. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, p. 36

<sup>76</sup> Robert Putnam. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, NY, Londres, Simon & Schuster. 2000.

<sup>77</sup> James DeFilippis. « The myth of social capital in community development », *Housing Policy Debate*, 12, 4, 2001, p. 800.

<sup>78</sup> Janine Nahapiet, Sumantra Ghoshal. « Social capital, intellectual capital, and the organization advantage ». *Academy of Management Review*, 23, 2, 1998, p. 243.

<sup>79</sup> *Ibid.*

principalement sur le réseau social pour obtenir du capital et du financement (héritage familial, atelier familial, terrains, mines, etc.). Ensuite, la dimension relationnelle<sup>80</sup> renvoie à la qualité et à la force des liens sociaux, ce qui reflète généralement la durabilité des relations familiales rapprochées dans le cadre du métier ou la solidarité au sein d'un groupe minoritaire face à la majorité. En ce sens, plusieurs acteurs se tournent vers leurs connaissances, contacts ou amis pour chercher de l'aide, au nom de la solidarité et de l'engagement que tout membre doit envers sa communauté (minorité). Enfin, la dimension cognitive<sup>81</sup> englobe les valeurs partagées par les membres de la communauté. Cette dimension recouvre ce que Karlsson (2005) appelle la culture entrepreneuriale, qui permet à la communauté et aux individus de comprendre la prise de risque, de tolérer l'échec et d'encourager l'autonomie financière des jeunes générations. Notons que cette culture entrepreneuriale est présente chez les Ibadites et les Juifs qui l'encadrent notamment dans le cercle des règles religieuses et spirituelles.

Le capital social est une notion complexe qui vise l'usage d'attributs économiques menant à des retombées positives sur la situation sociale d'un individu. C'est ce qui passe par le travail essentiel des acteurs qui mettent en place des grilles de relations interconnectées et solidaires entre les membres concernés pour résister aux différents efforts d'assimilation et garder leurs spécificités religieuses et socioculturelles. Les Ibadites et les Juifs avaient occupé tout au long de l'histoire de leur existence sur l'île de Djerba, qui a commencé selon l'hypothèse que je privilégie au XI<sup>e</sup> siècle<sup>82</sup>, le rôle de minorités intermédiaires ayant des intérêts socioéconomiques communs et complémentaires. Cette alliance économique est déterminée par trois facteurs essentiels qui ont aidé à la forger : la faiblesse ou l'absence d'un pouvoir central, l'organisation spatiale caractérisée

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Différentes dates sont avancées à ce niveau dans un flou de datation qui sera discutée ultérieurement.

par le clivage entre monde urbain et monde rural et enfin, la nature de l'économie pratiquée en conséquence des deux premiers facteurs.

Loin de la concurrence et de la rivalité, les deux communautés étaient motivées par le sentiment d'avoir un sort conjoint les invitant à inventer des solutions qui surpassaient leurs clivages religieux pour garantir leur pérennité socioculturelle. Il existe dans toute organisation sociale donnée, certaines minorités qui se démarquent par le détournement de la domination de la majorité à travers l'accumulation de capitaux et la spécialisation professionnelle et commerciale, tel que Blalock<sup>83</sup> nous apprend. En agissant de la sorte, ces minorités comblent un vide structurel qui résulte d'un clivage socioculturel et spatial entre l'élite et la masse de la même majorité, estime l'auteur. Le statut minoritaire sera utilisé à ce moment par les acteurs comme un gage de neutralité vis-à-vis de l'élite urbaine et de la masse rurale. Cette neutralité est pressentie dans l'absence de leurs liens de parenté avec la majorité, ce qui élimine les menaces de la prise de pouvoir de l'élite et rassure la masse rurale, ne lui faisant pas concurrence dans ces intérêts économiques directs<sup>84</sup>.

Outre cela, le développement des capitaux des communautés djerbiennes n'a pas suivi une logique de profit individualiste basé sur la concurrence, mais plutôt sur les liens primordiaux de la famille, de la région et de l'ethnicité. Son modèle économique proche du capitalisme préindustriel tel que défini par Max Weber<sup>85</sup> s'oppose au capitalisme industriel moderne. Selon Sjoberg,<sup>86</sup> l'individualisme et la concurrence sont les deux aspects du capitalisme moderne, contrairement au capitalisme préindustriel qui s'instaure sur des liens de parenté, de la région, de la secte et de l'ethnicité qui unissent les gens. Par conséquent, l'individu n'est pas traité comme un simple instrument économique, il est au contraire appuyé et supporté par sa communauté la plus proche. Le développement d'un réseau de relations et de communication, lequel est régi par

---

<sup>83</sup> Hubert Blalock. *Op. cit.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.79-84.

<sup>85</sup> Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner, 1958.

<sup>86</sup> Gideon Sjoberg. *The Preindustrial City*, New York: Free Press, 1960.

un système de valeurs et de lois internes, était primordial pour le bon fonctionnement et la pérennité du capital social des minorités en question. La religion a joué à ce niveau le rôle de régulateur socioéconomique, que ce soit dans la communauté ibadite ou juive. Les hommes de religion détenaient par conséquent une autorité certaine. En fait, que ce soit pour le azzab (l'équivalent de l'imam) ou le rabbin, leur pouvoir n'émane pas de l'usage de l'autorité religieuse seulement, mais aussi de l'application de la loi de coutume, avec ses mécanismes de récompenses et de privation socioéconomique.

L'instabilité géopolitique causée par l'invasion du Maghreb par les premières troupes arabo-musulmanes au 7<sup>e</sup> siècle s'est reflétée en Tunisie par la faiblesse, voire l'absence, d'un pouvoir central permanent. Cela a donné lieu à deux sortes de pratiques du pouvoir qui se sont maintenues jusqu'à l'avènement de la colonisation française en Tunisie au 19<sup>e</sup> siècle. La première s'appuie sur une juridiction officielle, alors que la seconde se rattache à un droit coutumier se reflétant à son tour sur la division de l'espace. L'élite urbaine qui a gravité autour des dynasties se succédant au pouvoir a pu s'adapter pour protéger ses intérêts socioéconomiques, alors que l'espace rural a de son côté été habité par la masse et certaines minorités. Néanmoins, cet espace rural a toujours reconnu le droit de taxation exercé par l'élite urbaine, qu'il fournit notamment en matières premières. Les différentes tribus rurales étaient en situation conflictuelle sur les limites du territoire, les droits d'exploitation agricole et la transhumance. Les minorités ibadite et juive ne pouvaient pas assumer ces conflits sur le territoire à cause de l'absence de lien de parenté avec la masse rurale. En même temps, leur relation avec l'élite urbaine s'est définie par le réductionnisme que leur impose leur statut juridique de Kharidjites pour les Ibadites, et de Dhimmis, pour les Juifs. L'ibadisme, tout comme le judaïsme des prêtres cohanim-<sup>s87</sup>, était aux yeux de tous les pouvoirs successifs en Tunisie depuis le 11<sup>e</sup> siècle des groupes à assujettir : le premier à cause de

---

<sup>87</sup> Toute l'existence juive sur l'île de Djerba se base sur le mythe de l'exode de ces prêtres qui ont quitté Jérusalem durant le temps biblique qui a connu la destruction du premier temple juif par Nabuchodonosor en l'an 587 av. J.-C.

son origine kharidjite suspicieuse, issue de révoltes au Maghreb, et le second à cause du statut juridique de la dhimmitude imposée aux gens du livre<sup>88</sup>.

Outre leur aspect politique neutre et inoffensif dû à leur exclusion et à leur stigmatisation dans ce contexte de relations de pouvoir, ces deux minorités ont été écartées des champs économiques traditionnels (agriculture, transhumance...). Elles ont cependant su développer des institutions d'éducation traditionnelle et garantir la transmission de leur droit coutumier. L'éducation leur a fourni les connaissances et les outils leur permettant de s'illustrer dans certains domaines comme l'artisanat, le commerce et le courtage, et utiliser les failles du clivage spatial rural/urbain à leur profit. Leur aspect politique neutre et inoffensif leur a permis de jouer le rôle de minorité intermédiaire, dans le sens économique et commercial, entre les deux espaces, démontrant par la même occasion leur capacité de s'insérer dans les relations de pouvoir d'une manière avantageuse.

Les acteurs des deux communautés se sont appuyés sur leur savoir-faire commercial et sur leur spécialisation professionnelle pour se doter d'un rang social florissant, offrant une réponse forte aux tentatives de réduction au bas de l'échelle sociale par la population majoritaire, détentrice des rapports de force. L'accumulation des capitaux a été possible grâce à leur investissement dans le commerce, l'artisanat et l'orfèvrerie, et non en agriculture ou en immobilier. C'est le cas de la spécialisation ibadite dans le commerce du gros et du détail et la spécialisation juive en orfèvrerie, le *riba* (l'usure) et les spéculations financières sur l'île de Djerba. En effet, les capitaux de ces secteurs sont mobiles et facilement transférables de l'île vers le continent pour être réinvestis en Tunisie, en Turquie, en Algérie, en Égypte et ailleurs. Le surplus de la main-d'œuvre de la communauté ibadite, plus nombreuse, était par conséquent dirigé vers l'immigration grâce à l'appui structuré de riches commerçants et notables installés sur les deux rives de la mer méditerranée.

---

<sup>88</sup> Dans la jurisprudence islamique, les gens du livre désignent ceux qui suivent les religions monothéistes, à savoir les chrétiens et les juifs, auxquels l'Islam accorde un statut spécial, contrairement aux adeptes des religions polythéistes.

Dans ce contexte, la notion de réseau devient un atout à développer à l'intérieur de la communauté à travers l'éducation traditionnelle et à l'extérieur de la communauté à travers le développement d'alliances. Néanmoins, les Ibadites n'ont jamais constitué, jusqu'à la naissance de l'État-nation, de diasporas qui supposeraient un établissement définitif d'un groupe ethnique en terre d'accueil. Les Ibadites ressemblent ainsi à plusieurs groupes ethniques semblables dans le monde qui ont occupé une position similaire dans la structure sociale de la terre d'accueil (Voir Becker<sup>89</sup>, Schermerhorn<sup>90</sup>, et Stryker<sup>91</sup>). Dans la plupart de ces cas comparables, les minorités étudiées optent pour une installation temporaire qui vise à se concentrer dans une occupation économique bien déterminée, tout en gardant des liens solides avec la terre natale à travers la sédentarisation de la famille notamment (femme, enfants, parents). Les Ibadites ont hérité du sens de la mobilité commerciale de la dynastie Rustumide qui jumelait, avant sa chute au X<sup>e</sup> siècle, commerce et enseignement missionnaire dans ses routes commerciales. De leur côté, les Juifs cohanim-s de Hara Sghira étaient plus sédentaires, se dévouant à l'étude, à la rédaction de traités et à la prière dans la synagogue d'El-Ghriba. Ils dirigeaient leurs affaires en orfèvrerie et pratiquaient l'usure et la spéculation commerciale depuis leur village Hara Sghira.

Depuis le 11<sup>e</sup> siècle, l'alliance entre les deux communautés a été fondée sur la reconnaissance mutuelle des structures socioéconomiques, des limites du territoire et des exigences du droit coutumier. Les deux communautés ibadite et juive se sont alliées dans leur besoin de résister et de se défendre contre leurs statuts juridiques stigmatisants et ont par conséquent construit des réseaux économiques complémentaires et non concurrentiels qui ont dicté le partage de l'espace sur l'île de Djerba. En ce sens, la différence et l'antagonisme religieux ont été utilisés pour atténuer, voire éliminer la rivalité économique et permettre l'existence de canaux de communication et de mixité économiques, contrairement

---

<sup>89</sup> Howard Becker. *Man in Reciprocity*, New York: Praeger, 1956.

<sup>90</sup> R. A Schermerhorn. *Comparative Ethnic Relations*, New York: Random House, 1970.

<sup>91</sup> Sheldon Stryker. « Social structure and prejudice », *Social Problems*, 6, 1959, pp. 340-54.



à l'exclusion et à la non-mixité sociale et ethnique (rites, coutumes, mariages, territoire, espace). Cette capacité à manier fermeture et ouverture dans un équilibre qui permet le vivre-ensemble intercommunautaire et la cohabitation pacifique constitue un habitus djerbien qui a pris forme durant des siècles. C'est ce qui fait en sorte que l'île est encore reconnue de nos jours comme un des rares modèles de cohabitation entre personnes juives et musulmanes dans le monde arabe.

C'est dans ce sens que je considère que l'étude du capital social de ces minorités passe par l'étude des racines et des sources qui les ont vus naître. Cela permet de nous éclairer sur leurs adaptations actuelles depuis la création de l'État-nation en 1956, le début de l'industrie touristique dans les années 1960 jusqu'au grand changement politique engendré par le soulèvement politique de 2011. Pour bien répondre à cette tâche, une bonne partie de mon terrain a été consacrée à documenter le volet historique de la naissance du capital social des deux minorités à travers leur spécialisation économique. L'étude de la formation du capital social djerbien à travers les sources historiques est un travail inédit qui s'inscrit dans l'appel au « *self-awareness of culture*<sup>92</sup> » que j'emprunte au sociologue chinois Fei Xiaotong :

*Self-awareness of culture refers to nothing more than people's self-knowledge of their own culture in which they live their lives. People must know the origin and the historical process of formation as well as the characteristics and developmental trends of their own culture. Self-awareness of culture does not convey any meaning of our own 'culture's return'. It is not meant to revive the old. Nor does the concept convey an argument for 'total Westernization' or 'total otherization'. Self-knowledge of culture is meant to call for the strengthening of self-determining capability in cultural transformation, which is important for our adaptation to new environments and our autonomy in the selection of cultural elements in the new age<sup>93</sup>.*

---

<sup>92</sup> Xiaotong Fei. «Reflections, Dialogues, and Self-awareness of Culture», in Ma Rong and Zhou Xing (Eds) *Fieldwork and Self-Awareness of Culture*, pp. 38–54. Beijing: Qunyan Chubanshe, 1998.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.52.

L'agencité des minorités culturelles djerbiennes était donc liée à leur performance économique et à leur sens des affaires qui leur ont permis de développer un capitalisme dans sa définition préindustrielle. Celui-ci met la solidarité entre les membres de la communauté avant les profits et les gains, ce qui l'a amené à accaparer, durant des siècles, plusieurs métiers et former des monopoles économiques dans le cadre d'une économie traditionnelle basée sur le commerce, le courtage et l'artisanat. Le statut des minorités intermédiaires ibadites et juives est interrompu après l'indépendance et la modernisation de l'économie locale par le tourisme. Certaines réformes économiques conduites par Bourguiba juste après l'indépendance du pays avaient même touché de plein fouet la spécialisation djerbienne dans le commerce. C'est le cas de la mise sur pied d'un système coopératif par le ministre de la Planification et des Finances en 1961 qui avait brisé le monopole des commerçants djerbiens sur le marché de l'alimentation.

L'industrie touristique représentait après l'indépendance, selon Habib Saidi, le phénomène qui a cristallisé le plus la volonté de modernisation en Tunisie<sup>94</sup> par sa capacité multiforme à rassembler l'expansion économique, le développement des infrastructures et surtout à refléter l'ouverture de la Tunisie sur l'étranger. Son introduction brusque dans l'économie traditionnelle de l'île s'inscrit dans la stratégie étatique de la modernisation par choc, qui consiste, comme je vais l'expliquer plus loin, à faire table rase de l'héritage sous-développé du passé. En dominant l'économie traditionnelle, le tourisme va forcer les populations locales à délaisser leurs occupations professionnelles peu rentables, et par conséquent leur mode de vie, pour se diriger vers un secteur plus moderne et plus lucratif<sup>95</sup>. Cependant, la complexité de l'industrie touristique permet l'émergence de nouvelles voies/voix dans lesquelles s'expriment l'hétérogène et l'hybride de l'identité culturelle tunisienne. Le tourisme, grand consommateur de l'exotisme,

---

<sup>94</sup> Habib Saidi. *Identité de façade et zones d'ombre. Tourisme, patrimoine et politique en Tunisie*, Paris, Editions Pétra, coll. « Terrains et théories anthropologiques », 2017.

<sup>95</sup> Voir en annexe les discours de Habib Bourguiba qu'il prononce à ce propos et dans lesquels il énumère les vertus de l'industrie touristique moderne contre le sous-développement de l'économie traditionnelle locale de l'île.

grand catalyseur des enjeux économiques et sécuritaires et figure de la globalisation par excellence rehaussait la diversité culturelle tunisienne et défiait en même temps le discours officiel de l'homogénéité.

## **1.4 Tourisme et détournement de la représentation**

Appartenant à une économie de la globalisation, le tourisme demeure un secteur fragile en Tunisie. Il est lié à la stabilité géopolitique de la région (guerres multiples engendrées par l'occupation israélienne de la Palestine, la guerre du Golfe, etc.) et à la capacité du régime tunisien à maintenir la sécurité et la paix sociale. Plusieurs attentats (en 2002<sup>96</sup> contre la synagogue d'El-Ghriba, en 2015 contre le musée du Bardo et contre un hôtel de Sousse) ainsi que le soulèvement populaire de 2011 ont fait subir des coups durs au tourisme et ont dévoilé par la même occasion l'existence de minorités culturelles en Tunisie. Le changement politique de 2011 a permis par exemple à la minorité juive de Djerba de consolider un espace de parole acquis à la suite de l'attentat de 2002, et ce, pour la première fois depuis l'indépendance.

Ainsi, ces minorités culturelles émergent dans des moments où le discours national vit une crise. Par exemple, le pouvoir n'a reconnu le droit à la parole aux Juifs tunisiens qu'à la suite des événements tragiques de l'attentat qui a visé El-Ghriba en 2002. Le coup dur de cet attentat était double puisqu'il a été dirigé contre la minorité juive dans un contexte géopolitique explosif miné par le conflit israélo-arabe d'un côté. De l'autre, le tourisme a vécu une catastrophe puisque sur les 21 morts de l'attentat figuraient 14 touristes allemands. Le régime avait donc besoin d'un nouvel interlocuteur crédible pour parler en son nom, non seulement vis-à-vis des touristes internationaux, mais aussi pour passer un message aux gouvernements occidentaux.

---

<sup>96</sup> Précédé déjà d'un événement en 1985 lorsqu'un policier a ouvert le feu dans l'enceinte d'El-Ghriba tuant 4 Juifs. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jews-of-tunisia>

Paradoxalement, cet interlocuteur sera sélectionné, tel que l'impose l'urgence de sauver le futur de l'industrie touristique, dans la communauté juive de Djerba auparavant interdite de parole par ce même régime. Cette mission est confiée à René Trabelsi<sup>97</sup>, un voyageur franco-tunisien, fils du premier responsable de la synagogue d'El-Ghriba, par le ministre du Tourisme de l'époque, Mondher Zénaïdi. Le ministre était bien conscient que le maintien du pèlerinage et le retour des pèlerins, malgré toutes les menaces qui planaient contre eux, valaient mille campagnes publicitaires et devait incarner une image rassurante pour les voyageurs internationaux. Ce voyageur, qui deviendra, de manière officieuse, la référence concernant ce pèlerinage, organisant des voyages organisés, garde le même thème dans ses messages promotionnels. En commercialisant le pèlerinage comme un engagement envers la communauté vieillissante et pour assurer la transmission de son patrimoine, ce message invite les pèlerins à mettre l'accomplissement d'un devoir envers la communauté et la mise en valeur de la mémoire des ancêtres au sommet de la liste de leurs priorités. En cela, la dimension transnationale de ce pèlerinage, reconnue par le pouvoir, constitue un défi à la définition officielle de la collectivité tunisienne construite autour de l'arabité et de l'islam tel que l'affirment les préambules des deux constitutions de 1957 et de 2014.

Le pays est devenu depuis la révolution la cible d'attentats terroristes de groupes comme Ansar Al-Chariâa, qui vise notamment le secteur touristique pour son importance stratégique et économique, mais aussi symbolique. La Tunisie a porté l'étendard de la modernité et du modernisme, elle s'est ouverte à l'Occident notamment par le tourisme, qui propose un univers sulfureux qui contraste avec l'idéologie ultraconservatrice de ces groupes religieux. Après le soulèvement populaire de 2011, les décideurs politiques de la deuxième république ont adopté une politique qui arbore le maintien du pèlerinage d'El-Ghriba comme le symbole même de cette Tunisie diverse, qualifiée par plusieurs de l'exception réussie dans la transition démocratique à la suite des soulèvements du printemps arabe. El-

---

<sup>97</sup> René Trabelsi a été nommé ministre du tourisme en 2018 en Tunisie.

Ghriba est hissé non seulement à un intérêt national de premier plan, mais aussi à un intérêt global par les états occidentaux et les organismes internationaux.

Ces derniers ne cessent d'être attentifs à la transition politique, surtout dans un pays où le parti islamique Ennahdha prend de l'avance et marque un écart sur ses rivaux dès les premières élections démocratiques. Par conséquent, la communauté juive de la Tunisie sort d'une disparition annoncée par les discours colonial (orientaliste) et national vers un contexte politique qui considère le maintien du pèlerinage d'El-Ghriba comme un enjeu économique et sécuritaire de taille. La reconnaissance des droits des communautés culturelles à l'existence a encouragé en Tunisie la revalorisation de la culture berbère baptisée amazighe après la révolution. Plusieurs acteurs amazighs de l'île de Djerba prennent part dans l'activisme citoyen et politique qui adopte plusieurs revendications comme la constitutionnalisation de la langue amazighe. Cette lutte se distingue par les nouvelles alliances que ces acteurs nouent avec des instances de vocation transnationale comme le Congrès mondial amazigh (CMA).

La complexité du phénomène du tourisme se résume dans sa capacité à influencer plusieurs secteurs du pays comme l'économie, la sécurité, le développement de la culture et le patrimoine. Son introduction dans l'économie de l'île s'est faite selon des objectifs de développement économique sans se soucier du développement culturel ou bien des problématiques de sécurité. Cette politique à tâtons ne prévoyait aucun plan en ce qui concerne le développement culturel local ou bien l'intégration du patrimoine culturel immatériel (PCI) dans le circuit de l'industrie touristique. Celle-ci avait au contraire un effet déstabilisateur sur l'artisanat, principale occupation professionnelle locale, durant la décennie de l'intensification du tourisme balnéaire sur l'île. Entre 1960 et 1970, l'État s'est lancé comme principal investisseur à promouvoir une économie nationale moderne. Secteur économique vital et expression du savoir-faire culturel des communautés berbère et juive, l'artisanat a pourtant été complètement écarté des intérêts de l'intervention étatique durant cette décennie.

Or, j'avance que les communautés porteuses de ce savoir-faire artisanal ont eu des réponses différentes à cette modernisation forcée, dépendamment de leur capacité de décider du sort de leur PCI. Cette capacité dépend certes des politiques officielles, mais aussi de la possession ou non par les artisans des moyens de production et du financement nécessaire. Dans ce contexte, seuls les potiers berbères de Guellala, qui possèdent leurs ateliers et leurs outils de travail, étaient capables de lancer une initiative économique dans laquelle ils investissent leur PCI dans le circuit de l'industrie touristique. Le PCI des potiers de Guellala constitue également une réserve matérielle et une source de solutions en plus d'emmagasiner les valeurs partagées et de fonctionner comme un marqueur culturel. Ne possédant pas les moyens de production, d'autres artisans de l'île ont souffert du déclin de leur savoir-faire à cause de l'organisation interne de leur travail régi par la division entre patronat et salariat, comme dans le cas des tisserands de Houmt Souk.

Cela démontre la disparité entre les stratégies étatiques et les stratégies artisanales, et prouve que la préservation du PCI passe essentiellement par la reconnaissance des droits des communautés à définir la sauvegarde de leur patrimoine. Le tourisme peut être en ce sens l'un des éléments clefs qui contribuent à l'autonomisation économique et à la valorisation du PCI de toute communauté culturelle. Le rôle du PCI dans la valorisation de l'appartenance culturelle est une dynamique appuyée notamment par les instances internationales comme l'UNESCO. Cet organisme reconnaît, dans la convention de 2003<sup>98</sup>, l'importance du rôle des communautés et des individus dans la définition et la sauvegarde de leur patrimoine. Le PCI est un véritable « héritage des peuples »<sup>99</sup>, selon l'ethnologue Bernard Genest. Il permet de renforcer le

---

<sup>98</sup> Cette convention fait suite aux résultats de la première convention de 1972 portant sur le patrimoine matériel (Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, 16 novembre 1972). Janet Blake élabore en 2002 un nouvel instrument normatif pour l'UNESCO afin de baliser la route de la nouvelle définition (voir : Janet Blake. *Élaboration d'un nouvel instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Éléments de réflexion*, Paris, UNESCO, 2002. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744f.pdf> ) [page consultée le 03/09/15]

<sup>99</sup> Sophie-Laurence Lamontagne. *Le patrimoine immatériel. Méthodologie d'inventaire pour les savoirs, les savoir-faire et les porteurs de traditions*, Les publications du Québec, 1994, p XV.

sentiment d'appartenance et de fierté des communautés et de leur accorder un statut de véritables acteurs, et non de simples héritiers d'un legs du passé.

## 1.5 Convention du patrimoine culturel immatériel, effets socioculturels et épistémologiques

L'adoption de la convention du PCI a des effets réels et implique des changements sur la définition du patrimoine et sur sa gestion, en allouant notamment plus d'importance à la notion d'acteurs ou de communautés locales<sup>100</sup>. La diversité et la richesse liées au facteur humain sont clairement saisies dans le Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel :

*On entend par « patrimoine culturel immatériel » les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire — ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés — que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine<sup>101</sup>.*

Les deux effets épistémologique et culturel de l'adoption de la convention du PCI appuient le droit des communautés de gérer leur patrimoine dans le cadre de l'industrie touristique<sup>102</sup>. Le premier effet va causer un basculement de regard de la communauté scientifique (ethnologues, anthropologues, professionnels du patrimoine) les appelant à prendre en considération le rôle des populations et des

---

<sup>100</sup> Josephine Caust, Marilena Vecco. « Is UNESCO World Heritage recognition a blessing or burden? Evidence from developing Asian countries », *Journal of Cultural Heritage*, 27, 2017, p. 1–9.

<sup>101</sup> *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Organisation des Nations-Unis pour l'éducation la science et la culture (UNESCO). <https://ich.unesco.org/fr/convention> [page consultée le 27/02/15]

<sup>102</sup> Eva Parga, Dans Pablo, Alonso González. « The Altamira controversy: Assessing the economic impact of a world heritage site for planning and tourism management », *Journal of Cultural Heritage*, 30, 2018, p. 180–189.

acteurs dans leur réflexion. Le second permet de reconnaître le rôle des individus et des populations dans la patrimonialisation : la reconnaissance et la conservation de leur patrimoine. Dans ce sens, Laurier Turgeon estime que la Convention de l'UNESCO (2003) ouvre un nouveau champ patrimonial qui :

*[...] met l'accent sur les aspects immatériels de la culture, sur les pratiques plus que sur les objets, sans toutefois exclure ces derniers, puisqu'elle embrasse les expressions orales, les savoir-faire, les fêtes, les rituels et les spectacles, ainsi que les instruments, les artefacts, les petits objets de la vie quotidienne et les espaces culturels, dont la valeur est souvent plus affective et mémorielle que matérielle*<sup>103</sup>.

Le changement épistémologique est bâti sur la conscience qu'une définition du patrimoine est élaborée par et pour les pays occidentaux à travers une longue tradition européenne qui illustre elle-même la primauté du récit occidental (historique, archéologique, architecture, bâtie) versus l'absence des récits non occidentaux<sup>104</sup>. Alors que le patrimoine matériel est vu comme une formation discursive, Meskel<sup>105</sup>, Weiss<sup>106</sup> et Pasquinelli<sup>107</sup> rappellent que l'objet de son discours résulte d'un concours de circonstances dans lequel les positions et les capacités d'action des différentes populations ne sont jamais considérées à parts égales. Lazzari et Korstanje rappellent que :

*While the discursive dimension of the analysis includes a temporal dimension, a materials-based perspective shows that, whatever the heritage might be, its ontology is made up of long-unravelling dialogues between substances, shapes, and practices that exceed discursive formations at any given time*<sup>108</sup>.

---

<sup>103</sup> Laurier Turgeon (dir.). « Introduction. Du matériel à l'immatériel. Nouveaux défis, nouveaux enjeux », *Ethnologie française*, vol. 40, PUF, 2010, p. 393.

<sup>104</sup> Wawan Sujarwoa, Giulia Caneva. «Using quantitative indices to evaluate the cultural importance of food and nutraceutical plants: Comparative data from the Island of Bali (Indonesia) », *Journal of Cultural Heritage*, 18, 2016, 342-348.

<sup>105</sup> L. Meskell. *The Nature of Heritage: The New South Africa*, London: Wiley-Blackwell, 2011.

<sup>106</sup> L. Weiss. «Heritage making and political identity», *Journal of Social Archaeology*, 7, 3, 2007, p. 413-431.

<sup>107</sup> Cecilia Pasquinelli. *Tourism in the City. Towards an Integrative Agenda on Urban Tourism*, Editors Nicola Bellini Springer, Cham, 2017.

<sup>108</sup> Marisa Lazzari, Alejandra Korstanje. «The past as a lived space: Heritage places, re-emergent aesthetics, and hopeful practices in new Argentina», *Journal of Social Archaeology*, 13, 3, 2013, p. 399.



La critique du grand récit du patrimoine se manifeste par une réflexion sur ses propres modalités théoriques, esthétiques et historiques entourant sa naissance selon des normes ou bien des canons européens, rapporte Maguet :

Le périmètre du champ patrimonial doit pouvoir accueillir des coutumes et des savoir-faire, ce qui suppose une remise en question des catégories qui le fondent (le beau, le rare, l'authentique...) pour s'ouvrir à des catégories moins européenocentrées et moins liées à l'hégémonie culturelle de la classe bourgeoise<sup>109</sup>.

Ce tournant épistémologique ne peut être isolé de la pensée critique de la postmodernité<sup>110</sup>, qui considère que la fragmentation, voire la disparition des grands récits de la modernité, a causé le transfert du discours du collectif au particulier, comme le rappelle Kevin Meethan :

*One of the challenges posed by the demise of the grand narratives of modernity has been a subsequent refocusing on the role of the individual, and in particular on the ways in which they negotiate their lives course and identity through the complexities of our contemporary world. (...) Every human being, without even wanting to know it, is aware of being a narratable self- immersed in the spontaneous autonarration of memory. It is through such process of creating a biography, a self-narrative, that we as individuals produce a sense of who we are, whatever the specific combination of mediating factors such as ethnicity, religion, nation, work, class, gender, market relations and so on.<sup>111</sup>*

Le discours qui dominait la définition matérielle du patrimoine comme un legs du passé se rapportant à l'héritage bâti essentiellement cède la place à la reconnaissance du particularisme. Nous comprenons ainsi que la définition matérielle ne peut à elle seule offrir un éclairage suffisant sur la portée sociale et

---

<sup>109</sup>Frédéric Maguet. « L'image des communautés dans l'espace public » dans Bortolotto, Chiara (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel, Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p.47.

<sup>110</sup> Véronique Patteeuw, Léa-Catherine Szacka Editor (s). *Mediated Messages Periodicals, Exhibitions and the Shaping of Postmodern Architecture*, Bloomsbury, 2018.

<sup>111</sup> Kevin Meethan. « Introduction: Narratives of place and self » dans *Tourism consumption and representation Narratives of place and self*. Edited by Kevin Meethan, Alison Anderson and Steve Miles, 2006, p.3.

symbolique de l'objet du patrimoine<sup>112</sup>. En effet, la définition du PCI déborde de celle de la sauvegarde ou de la préservation, longtemps axée sur la notion de la transmission depuis le passé. Désormais lié aux acteurs et aux communautés locales et par conséquent vivantes, le PCI ne peut être limité à une définition qui l'entend comme une preuve tangible de l'existence de ce qui a été, mais qui n'est plus<sup>113</sup>. En portant attention au processus plutôt qu'au produit, comme nous y invite Mariannick Jadé,<sup>114</sup> nous serons amenés à comprendre « comment se fait le patrimoine » ou encore « ce que fait le patrimoine »<sup>115</sup> plutôt que de chercher seulement à « faire du patrimoine ». Nous portons ainsi plus d'attention aux différentes dynamiques sociales, culturelles et politiques qui émanent de l'action des acteurs patrimoniaux engagés dans ce processus.

Cela implique de comprendre comment les individus et les communautés définissent et préservent leur patrimoine et comment ils font entendre leurs voix auprès de la communauté des professionnels et des scientifiques à travers la patrimonialisation. Celle-ci traduit la volonté d'« envisager un processus social de reconnaissance de certains héritages plutôt que les éléments patrimonialisés en tant que tels » selon Veschambre<sup>116</sup>. C'est ce qui signifie la participation active des individus et des communautés, au lieu de se contenter de jugements et de décisions d'experts selon Smith<sup>117</sup> et Hirszenberger<sup>118</sup>. La patrimonialisation est un processus qui permet aux acteurs de conférer un ensemble de valeurs à un objet

---

<sup>112</sup> Helena Hirszenberger, Jonjaua Ranogajec, Snezana Vucetic, Bojan Lalic, Danijela Gracanina. « Collaborative projects in cultural heritage conservation management challenges and risks », *Journal of Cultural Heritage*, 2018.

<sup>113</sup> Laurajane Smith, Gary Campbell. « The tautology of “intangible values” and the misrecognition of intangible cultural heritage », *Heritage & Society*, 10:1, 2017, p. 26-44.

<sup>114</sup> Jadé Mariannick. *Patrimoine immatériel, Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, Paris, l'Harmattan, 2006.

<sup>115</sup> Sylvie Grenet, Christian Hottin. « Avant-propos. Un livre politique » dans Bortolotto, Chiara (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel, Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011.

<sup>116</sup> Vincent Veschambre. « Patrimoine : un objet révélateur des évolutions de la géographie et de sa place dans les sciences sociales », *Annales de géographie*, 6, 2007, p. 368

<sup>117</sup> Kynan Gentry, Laurajane Smith. « Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon », *International Journal of Heritage Studies*, 2019.

<sup>118</sup> Helena Hirszenberger, Jonjaua Ranogajec, Snezana Vucetic, Bojan Lalic, Danijela Gracanin. « Collaborative projects in cultural heritage conservation – management challenges and risks » *Journal of Cultural Heritage*, 2018.

ou à un espace pour les faire transmettre dans la collectivité à travers plusieurs mécanismes de préservation<sup>119</sup>.

Les changements provoqués par l'adoption de la convention du PCI au niveau épistémologique se font sentir notamment dans les études du tourisme abordées d'un angle anthropologique. Cela se reflète dans le changement des tendances et par plus de sensibilité aux dynamiques internes des acteurs dans l'industrie touristique, ce qui nous réfère à la complexité de l'interaction des communautés avec leur patrimoine culturel, qui peut aussi servir d'un tremplin économique et politique lorsqu'il est jumelé au tourisme. Il n'est plus considéré, par conséquent, comme un phénomène global aux effets négatifs irréversibles, mais aussi comme un champ d'interaction dans lequel les acteurs se réinventent pour s'adapter.

## **1.6 Tourisme, patrimoine et communautés locales**

Bien avant l'adoption de la convention de l'UNESCO en 2003, le tourisme a été perçu par plusieurs anthropologues comme un outil qui appuie le sentiment de fierté et d'appartenance à la culture locale. Plusieurs initiatives communautaires se sont illustrées à travers le monde dans la gestion du tourisme. C'est le cas du programme de tourisme de la région Basse Casamance, au Sénégal, décrit par Bilsen<sup>120</sup> comme un exemple de tourisme rural intégré qui a mis l'accent sur l'accueil des touristes dans les petits logements traditionnels dans les villages Diola. Beaucoup d'îles des Caraïbes ont également expérimenté des programmes de tourisme alternatif, y compris le tourisme indigène et intégré de Saint-

---

<sup>119</sup> Pierre Lavoie. « Qui chante la nation ? La patrimonialisation de la chanson au Québec depuis la Révolution tranquille » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 52,1, 2018, pp. 149-175

<sup>120</sup> F. Bilsen. « Integrated Tourism in Senegal: An Alternative », *Tourism Recreation Research*, 13, 19-23, 1987.

Vincent<sup>121</sup>, et le programme *Meet-the-People* de la Jamaïque<sup>122</sup>. Le patrimoine culturel immatériel est souvent investi pour gagner cette nouvelle opportunité économique que le tourisme favorise pour les minorités culturelles souvent écartées des circuits économiques conventionnels.

Plusieurs chercheurs ont noté à ce niveau que le jumelage entre le PCI et le tourisme peut avoir un effet sur les structures socioculturelles amenant à des changements profonds. Dans ce contexte, la dimension sociale est devenue la pierre angulaire du débat sur la conservation, la gestion et la durabilité du tourisme en ce qui concerne le patrimoine culturel immatériel<sup>123</sup>. Le sondage Eurobaromètre sur le patrimoine culturel publié par la Commission européenne en 2017 révèle qu'« une large majorité de personnes considère que le patrimoine culturel est important, non seulement pour eux, mais aussi pour leur communauté, leur région, leur pays et l'ensemble de l'UE <sup>124</sup> ». Le même Eurobaromètre rapporte que « les personnes sont, dans une large mesure, fières de leur patrimoine culturel et conviennent que celui-ci peut améliorer la qualité de la vie et le sentiment d'appartenance à l'Europe.<sup>125</sup> »

Les études démontrent d'autres effets socioéconomiques qui émanent du jumelage du PCI au tourisme dans les pays du Sud<sup>126</sup>. Parmi ces effets, citons le renversement de la conception hiérarchique du ménage dans plusieurs

---

<sup>121</sup> R. A Britton. « Making Tourism More Supportive of Small State Development: The Case of St. Vincent », *Annals of Tourism Research*, 6, 1977, p. 269-278.

<sup>122</sup> Deroi L. « Alternative Tourism: Towards a New Style in North-South Relations », *International Journal of Tourism Management*, 2, 1981, p. 253-264.

<sup>123</sup> David Ross, Gunjan Saxena, Fernando Correia, Pauline Deutz. « Archaeological tourism: A creative approach », *Annals of Tourism Research*, 67, 2017, p. 37–47.

<sup>124</sup> Commission européenne - Fiche d'information Année européenne du patrimoine culturel, 2018: [http://europa.eu/rapid/press-release\\_MEMO-17-5066\\_fr.htm](http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-17-5066_fr.htm) [page consultée le 03/03/17]

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Voir Nancy Shengnan Zhao, Dallen J. Timothy. « Tourists' consumption and perceptions of red heritage », *Annals of Tourism Research*, 63, 2017, p. 97–111. L. Brown. « The transformative power of the international sojourn: An ethnographic study of the international student experience », *Annals of Tourism Research*, 36, 3, 2009, p. 502–521. Lan Xue, Deborah Kerstetter, Carter Hunt. « Tourism development and changing rural identity in China » *Annals of Tourism Research*, 66, 2017, p. 170–182. Candice Cornet. « Tourism development and resistance in China », *Annals of Tourism Research*, 52, 2015, p. 29–43. Chammy Laua, Yiping Lib. « Analyzing the effects of an urban food festival: A place theory approach » *Annals of Tourism Research*, 74, 2019, p. 43–55.

communautés étudiées. Cette conception, qui part de l'homme masculin détenteur du rôle principal dans la société, ne tient plus lorsque la femme marginalisée sur le plan économique génère des revenus par la vente d'artefacts inspirés de son PCI. En effet, une étude sur la tribu Akha en Thaïlande conclut que l'engagement de la communauté dans le tourisme a permis aux femmes, plus habiles dans la production artisanale, d'augmenter leurs revenus par rapport aux hommes (Cohen, 2001) et de remettre en question la conception culturelle de l'homme responsable du foyer. Swain (1993<sup>127</sup>) tire les mêmes conclusions lors de l'étude de la production et de la vente des artefacts aux touristes en Amérique latine et dans le Sud-Est asiatique. Hampton (2005<sup>128</sup>) constate dans son étude de Borobudur à Java que le tourisme devient un facteur de prospérité sociale s'il est pris en main et géré par des décisions qui respectent les intérêts tant culturels qu'économiques de la communauté. Dans le même ordre d'idées, McNulty estime : « *Tourism is too important to be left to the marketers. It needs to be managed and owned by the community to ensure that the benefits are realized* ». <sup>129</sup>

Un tourisme viable culturellement doit, selon Iankova, partir des expressions culturelles locales et refléter la richesse du PCI pour « permettre à la population hôte de gérer et de contrôler directement le tourisme et son développement »<sup>130</sup>. La communauté abitibiwinini du Québec illustre cette possibilité en proposant trois forfaits qui portent des noms algonquins : « *Sibi*, qui

---

<sup>127</sup> M.B Swain. « Women producers of ethnic arts », *Annals of Tourism Research*, 20, 1993, p. 32-51.

<sup>128</sup> M.P Hampton. « Heritage, local communities and economic development », *Annals of Tourism Research*, 32, 3, 2005, p. 735-759.

<sup>129</sup> R. McNulty. «Creative tourism and livable communities» In R. Wurzbürger et al. (eds.) *Creative Tourism: A Global Conversation. How to Provide Unique Creative Experiences for Travelers Worldwide*, 2010, p.72, Santa Fe: Sunstone Press.

<sup>130</sup> Katia Iankova. *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, L'Harmattan, 2008, p. 28.

dure une journée, signifie Rivière. *Neban*, qui dure deux jours, signifie coucher. *Kinwa*, qui dure trois jours ou plus, signifie long »<sup>131</sup>.

Une telle gestion du tourisme s'apparente au tourisme ethnique qui repose selon Bunten et Graburn <sup>132</sup> sur deux caractéristiques : il est possédé et géré par des indigènes, et repose sur l'échange avec des clients étrangers. Selon Bunten, le tourisme ethnique répond de son côté à un ensemble de critères préétablis sur le plan global du marché et selon les imaginaires des touristes : « *To generate business, visitors must agree that the hosts are indeed 'indigenous' according to their own sets of criteria articulated through the language of imaginaries.* <sup>133</sup>» En plus de créer des retombées économiques, le tourisme nourrit le sentiment de fierté et d'attachement à la culture, arguent Wiketera et Bremner<sup>134</sup>. Selon Tucker, « *hosts view tourism as part of a larger strategy to shape their participation in the global economy in a way that honors culturally based values* »<sup>135</sup>.

Ainsi, ces communautés qui mobilisent leur patrimoine culturel pour améliorer leur situation économique en s'impliquant dans l'économie globale contribuent à dépasser la vision statique et figée du patrimoine qui serait synonyme de tradition et de stabilité, à l'opposé du tourisme, symbole de modernité et de mobilité selon Aramberri <sup>136</sup> et Nuryanti<sup>137</sup>.

---

<sup>131</sup> Marie-Pierre Bousquet. « Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres : des exemples anicinabek (Algonquins) au Québec » dans Iankova Katia. *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, L'Harmattan, 2008, p. 26.

<sup>132</sup> Alexis Bunten, Nelson Graburn. « Guest Editorial: Current Issues in Indigenous Tourism », *Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, 2, 1, 2009, p. 3.

<sup>133</sup> Alexis Bunten. « Deriding demand. Indigenous imaginaries in tourism » dans Noel Salazar et Nelson Graburn. *Tourism imaginaries: anthropological approaches*. New York: Berghahn Books, 2014, p. 83.

<sup>134</sup> Keri Ann Wiketera, Bremner Hamish. « Maori cultural tourism or just being ourselves? Validating cultural inheritance. », *London Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, 2, 1, 2009, p.53-61.

<sup>135</sup> Hazel Tucker. *Living with tourism: Negotiating identities in a Turkish village*, London: Routledge, 2003, p. 62.

<sup>136</sup> Julio Aramberri. « The host should get lost Paradigms in the Tourism Theory », *Annals of Tourism Research*, 28, 3, 2001, p. 738–761.

<sup>137</sup> W. Nuryanti. « Heritage and postmodern tourism. », *Annals of Tourism Research*, 23, 2, 1996, p. 249-260.

Toute inscription de sites sur la liste mondiale de l'UNESCO<sup>138</sup> annonce des possibilités économiques qui s'offrent aux minorités culturelles leur permettant d'intégrer leur PCI dans le circuit de l'industrie touristique. L'effet de l'inscription dépasse le volet institutionnel et l'objectif de la sauvegarde pour reconnaître la valeur unique et universelle de chaque lieu inscrit<sup>139</sup>. Cela est d'autant plus pertinent que les voyageurs qui se trouvent à l'intérieur de tels sites, ou à proximité, peuvent utiliser cette reconnaissance universelle dans leur publicité, de façon à attirer l'attention et l'intérêt des touristes nationaux et internationaux<sup>140</sup>. Les communautés d'accueil s'exposent, ce faisant, aux effets de la mise en tourisme de leur patrimoine, qui attire par la même occasion l'attention des chercheurs qui s'intéressent plus particulièrement aux dynamiques des acteurs locaux, selon Teo et Li<sup>141</sup>.

L'île de Djerba est inscrite sur la liste indicative du Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO<sup>142</sup> depuis le 17 février 2012. Cependant, les dynamiques des acteurs et des populations locales engendrées par le tourisme restent peu étudiées, bien que l'île dispose de l'une des stations balnéaires les plus importantes du pays. Or, la zone touristique constitue, à elle seule, tout un espace urbain et socioéconomique qui contraste avec un territoire rural, conservateur et de forte tradition culturelle dans lequel il s'est implanté. De plus, le tourisme est demeuré un secteur isolé spatialement et culturellement sous la mainmise des hôteliers. L'offre touristique et les produits qui ne se sont pas diversifiés n'ont pas par conséquent bénéficié à l'ensemble de l'économie locale et aux populations,

---

<sup>138</sup> Yang Yang, Lan Xue, Thomas E. Jones. « Tourism-enhancing effect of World Heritage Sites: Panacea or placebo? A meta-analysis », *Annals of Tourism Research*, 75, 2019, p. 29–41.

<sup>139</sup> Soojung Kim, Michelle Whitford, Charles Arcodia. « Development of intangible cultural heritage as a sustainable tourism resource: the intangible cultural heritage practitioners' perspectives », *Journal of Heritage Tourism*, 2019.

<sup>140</sup> Shahida Khanom, Brent Moyle, Noel Scott, Millicent Kennelly. « Host–guest authentication of intangible cultural heritage: a literature review and conceptual model », *Journal of Heritage Tourism*, 2019.

<sup>141</sup> Peggy Teo, Lim Hiong Li. « Global and local interactions in tourism », *Annals of Tourism Research*, 30, 2, 2003, p. 287-513.

<sup>142</sup> UNESCO. *Île de Djerba*, 2012: <https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5686/> [page consultée le 29/10/13]

encore moins à leurs cultures ou à leurs traditions. Le tourisme a souvent été étudié en Tunisie selon les graphiques de hausse et de baisse de fréquentation et de nuitées. Rares étaient les études qui ont essayé de comprendre son effet et son interaction avec le capital social ou l'usage que les populations pouvaient en faire pour s'autonomiser, notamment les minorités ethniques et culturelles de l'île de Djerba.

La politique du progrès motivant le choix du modèle touristique de développement n'a pas accordé autant d'importance au progrès social, « c'est donc spontanément et de façon non organisée que les problèmes humains se sont d'eux-mêmes imposés », rappelle Abdelwahab Bouhdiba. L'auteur qualifie le tourisme en Tunisie de rencontre manquée<sup>143</sup>. Il aurait dû être inscrit selon lui dans ce qu'il appelle « L'éducation du public <sup>144</sup> », qui vise à « élever à un degré aussi haut que possible, le sens de l'accueil, de la dignité et d'une saine fierté nationale sans aller à l'encontre des motivations profondes du touriste qui veut se délasser et se dépayser<sup>145</sup> ».

Mohamed Raouf Djemni, qui a étudié le tourisme à Djerba en 1981 à travers le prisme de l'économie et du droit, a constaté que la structure d'accueil et d'hébergement (soit la zone touristique) diminue le contact entre la communauté locale et les touristes. Selon lui, le temps de séjour des touristes se situe en moyenne entre dix à quinze jours, passés majoritairement à l'hôtel : « 95 % des enquêtés restent entre 16 et 22 heures/jour dans l'établissement hôtelier. Ils répartissent leur journée ainsi : 8 à 10 heures à l'hôtel, 6 à 8 heures à la plage, la mer et les activités sportives, 2 à 4 heures au bar, à la discothèque<sup>146</sup> ». Djemni explique ce manque de contact par l'absence d'une politique officielle de développement harmonieux du tourisme, mais aussi par le conservatisme des

---

<sup>143</sup> Abdelwahab Bouhdiba. « Le tourisme, une rencontre manquée ? » *Courrier de l'UNESCO*, février 1981.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Mohamed Raouf Djemni. *La contribution du tourisme dans le développement d'une économie régionale : le cas de Djerba-Zarzis*, Thèse de 3e cycle, Sciences économiques, 1981 Université d'Aix-Marseille 3, p 588.



régionaux et rappelle que pour accepter les changements, ces régionaux doivent être en mesure de garder leur personnalité :

Ainsi, le conservatisme actuel des régionaux ne leur permet pas d'exploiter pleinement les atouts du tourisme. Un plan d'action communautaire (autorités locales, régionales, ONTT) devrait être élaboré pour permettre et faciliter l'établissement de relations amicales saines et fructueuses entre les touristes et les régionaux<sup>147</sup>.

Si le conservatisme des régionaux a été pointé du doigt par l'auteur, notons que le plus gros de cette séparation entre les touristes et les locaux relève d'un problème structurel. La gestion de l'offre touristique se localise exclusivement dans les hôtels qui accaparent tout le flux touristique et centralisent tous les services et toutes les commodités. À cela s'ajoute le soleil et la mer qui constituent l'image de marque de l'île de Djerba et rendent difficile une éventuelle redistribution de ces flux. Malgré les crises qui ne cessent de secouer le modèle du tourisme balnéaire qui se greffe de plus en plus sur l'hôtellerie, l'offre touristique tunisienne ne semble pas prête au changement ni à la diversification. Comme tout modèle basé sur la concentration, les zones touristiques ont pris beaucoup d'ampleur au sein de l'économie nationale. Ajoutons à cela la situation de la crise économique et l'instabilité politique que connaît le pays, obligeant les décideurs politiques à garder un modèle qui fonctionne et qui draine un minimum de recette de devises, même s'il accentue la précarité et la saisonnalité des emplois, et nous nous retrouvons devant une situation peu enviable pour la région. Malgré tout, une poignée d'acteurs issus des communautés berbère et juive se distinguent et mobilisent leur capital social pour s'impliquer à leur manière dans l'industrie touristique.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*

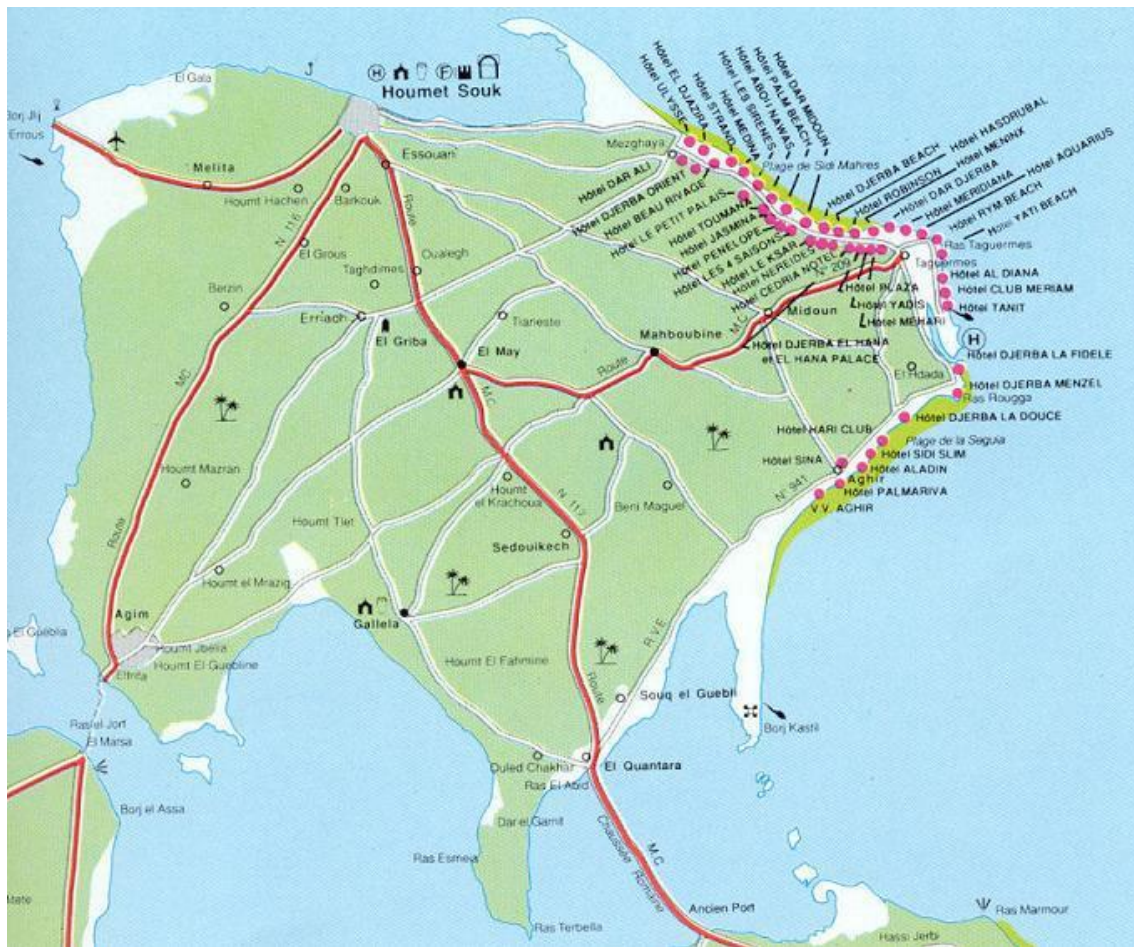


Figure 4 Emplacement de la zone touristique (image scannée d'un guide touristique 2015)

## 2 Méthodologie

### 2.1 L'ethnographie multisituée

Mon terrain implique un va-et-vient entre le passé en tant que site d'investigation ethnographique et le présent comme le site par excellence du travail de l'ethnologue. Entre ces deux sites, mon enquête ethnographique nécessite une démarche méthodologique spécifique que j'identifie dans l'ethnographie multisituée. Celle-ci adopte une approche critique par rapport aux autres sortes d'ethnographies qui conçoivent le terrain dans sa dimension spatiotemporelle unique de *single site*. George Marcus a défini l'ethnographie multisituée dans un article de 1995 comme un « *moving out from single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.* »<sup>148</sup>. Au cours des dernières années, l'ethnographie multisituée a acquis beaucoup de popularité et les chercheurs l'ont appliquée à de nombreux phénomènes sociaux et culturels, comme le soulignent Coleman et Von Hellermann<sup>149</sup>, notamment dans les études sur les migrations<sup>150</sup> et la consommation des produits<sup>151</sup>.

L'enquête ethnographique permet la collecte de données grâce à plusieurs outils, notamment l'observation participante et les entrevues semi-dirigées. S'ajoutent à cela des ensembles constitués des documents préexistants à l'enquête : monographies, archives, journaux, statistiques des institutions publiques et des réseaux sociaux ainsi que les plateformes numériques d'échange et de partage de plus en plus considérées dans la pratique ethnologique actuelle.

---

<sup>148</sup> George E. Marcus. «Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multi Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, 1, 1995, p. 96.

<sup>149</sup> Simon Coleman, Pauline Von Hellermann (eds). *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, London, United Kingdom: Routledge, 2011.

<sup>150</sup> David Fitzgerald. «Towards a Theoretical Ethnography of Migration», *Qualitative Sociology*, 29, 1, 2006, p. 1-24.

<sup>151</sup> Theodore C Bestor. «Supply-Side Sushi: Commodity, Market, and the Global City», *American Anthropologist*, 103, 1, 2001, p. 76-95. Susanne Freidberg. « On the Trail of the Global Green Bean: Methodological Considerations in Multi-Sited Ethnography », *Global Networks*, 1, 4, 2001, p. 353-36.

Pour comprendre l'innovation de l'approche multisituée, il faut tout d'abord prendre conscience de la dimension critique qu'elle apporte à la notion de terrain, construite à travers les travaux des grandes figures de l'anthropologie comme Bronislaw Malinowski, William F. Whyte et Clifford Geertz<sup>152</sup>.

## 2.2 Approche critique de la notion du terrain

L'approche classique du terrain reposait sur le séjour prolongé auprès d'une communauté pour s'immerger dans sa culture dans le but d'en réaliser l'étude. Le principal trait caractéristique qui s'en dégage est l'observation participante, qui constitue selon McKenzie un outil :

*(...) that suggests we learn about people's lives from their own perspective and from within the context of their lived experience. This involves not only talking to them and asking questions but also learning from them by observing them, participating in their lives, and asking questions that relate to the daily life experience as we have seen and experienced it*<sup>153</sup>.

Ainsi, plusieurs auteurs lui attribuent l'essentiel de toute la démarche ethnographique<sup>154</sup>. Crang et Cook<sup>155</sup> décrivent l'ethnographie comme de l'observation participante plus une variété d'autres techniques, et Hammersley et Atkinson <sup>156</sup> avancent que l'ethnographie et l'observation participante sont deux termes apparentés. Gupta et Ferguson<sup>157</sup> ont noté que plusieurs doctorants en anthropologie ont la forte conviction que c'est le terrain qui va faire d'eux des « *real*

---

<sup>152</sup> Nafia Akdeniz. «From participant observation to participant action (-to-be): Multi-sited ethnography of

displacement in Cyprus», *Ethnography*, 0, 0, 2019, p.1–23.

<sup>153</sup> John S. McKenzie. «You Don't Know How Lucky You Are to Be Here! Reflections on Covert Practices in an Overt Participant Observation Study», *Sociological Research Online*, 14, 2, 2017, p. 1-10.

<sup>154</sup> Voir K. O'Reilly. *Key concepts in ethnography*, Los Angeles: Sage, 2009. S Delamont. «Ethnography and participant observation» In C. Seale, G. Gobo et J. Gubrium (Eds), *Qualitative research practices*, pp. 217–229, London: Sage, 2004. R. Silverstone, E. Hirsch, D. Morley. «Listening to a long conversation: An ethnographic approach to the study of information and communication technologies in the home», *Cultural Studies*, 5, 2, 1991, p. 204–227.

<sup>155</sup> M. Crang, I. Cook. *Doing ethnographies*, Los Angeles: Sage, 2007.

<sup>156</sup> M. Hammersley, P. Atkinson. *Ethnography. Principles in practice* (3<sup>rd</sup> ed.), Routledge: London, 2007

<sup>157</sup> A. Gupta, J. Ferguson. «Discipline and practice: "The field" as site, method and location in anthropology». In: A. Gupta & J. Ferguson (Eds), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science* (pp. 1–46), Berkeley, CA: University of California Press, 1997, p. 1

*anthropologists* » et que le « *truly anthropological knowledge is widely understood to be 'based' on fieldwork.* » En ce sens, l'identité de l'ethnologue y devient rattachée d'une manière conséquente d'après Ingold<sup>158</sup> et Walford<sup>159</sup>. D'un même souffle, Forsey avance que: « *The ghost of Malinowski continues to haunt many university corridors; his fieldworker archetype still guides and controls what anthropologists and ethnographers judge to be "proper" and worthy research.*<sup>160</sup> »

De surcroît, Mondher Kilani appelle à démystifier la croyance totale dans la vertu du terrain comme garant de l'objectivité et de la vérité, un postulat qui repose selon lui sur deux illusions<sup>161</sup>. La première est de croire que l'extériorité au terrain est « porteuse en soi d'objectivité<sup>162</sup> » alors que la deuxième « consiste à croire à une simultanéité entre l'objet "à voir" et l'acte "de voir". Autrement dit, c'est amalgamer la "présence" de l'anthropologue sur le terrain avec le "présent" de l'objet ethnographique<sup>163</sup> » en conférant à ce dernier une objectivité intrinsèque qui va se projeter sur l'ethnographe qui, par son extériorité, est prêt à la recevoir et à la traduire dans un langage neutre. Cette attitude « objectiviste <sup>164</sup> » abolit « toute distance historique <sup>165</sup> ».

Le terrain a été figé, d'après l'autorité malinowskienne, dans la représentation des cultures et des sujets comme des isolats, mentionne Sundar Rajan : « (...) *subjects can be found in "naturel" units of difference such as cultures and communities, as opposed to those that can be perceived to be in development-displaced, recombined, and hybrid* »<sup>166</sup>. Or, la relativité de la notion de culture fait

---

<sup>158</sup>T. Ingold. «Anthropology is not ethnography: Radcliffe-Brown Lecture in social anthropology», *Proceedings of the British Academy*, 154, 2008, p. 69–92.

<sup>159</sup> G. Walford. «For ethnography», *Ethnography and Education*, 4, 3, 2009, p. 271–282.

<sup>160</sup> Martin. Forsey. « Ethnography and the myth of participant observation », *Studies in Qualitative Methodology*, 11, 2010, p. 70.

<sup>161</sup> Mondher Kilani. *L'invention de l'autre Essais sur le discours anthropologique*, Éditions Payot Lausanne, France, 1994, p. 41.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> Kaushik Sundar Rajan. «Teaching with George Marcus and learning from Michael Fischer Pedagogy as Multi-Sited Ethnography» In *Multisited Ethnography: Problems and Possibilities in*

en sorte qu'il y a une relation de disjonction entre l'informateur et l'ethnologue, qui n'est pas désigné comme un détenteur du savoir, mais plutôt comme un producteur d'un savoir d'après Coleman<sup>167</sup> et *al.*. C'est ce qui fait que l'on est souvent face à la nécessité de redéfinir l'objet de recherche qui ne peut prendre le statut de dispositif canonisé et normalisé, comme le rappellent Coleman et Von Hellermann : « *the object of ethnographic inquiry is itself always understood to be in motion* »<sup>168</sup>.

Par conséquent, nous pouvons conclure à la diversification de sujets d'étude et de terrains, estime Christian Ghasarian : « Des groupes sociaux envisagés comme des unités discrètes, on passe aux notions de réseaux et d'espace sociaux<sup>169</sup> » où l'ethnologue cherche plutôt à « décoder les logiques sous-jacentes aux systèmes de présentation et aux pratiques sociales des membres de leur propre culture <sup>170</sup> ». L'ethnographie multisituée intervient dans ce contexte par sa flexibilité et répond à la diversification désirée des terrains selon Habib Saidi :

[L'ethnographie multisituée] permet de saisir un phénomène en repérant ses manifestations à travers plusieurs sites. Ce sont des localités spatiales et temporelles qui pourraient consister en des terrains, dans le sens classique du terme, des supports audiovisuels et des sources historiques. Le site, selon cette méthode ethnographique, ne se réduit pas au seul sens du lieu. Il implique, tout au plus, le temps, délimité à la lumière d'une histoire bien déterminée, c'est-à-dire en termes de période ou de référence à des événements bien saillants<sup>171</sup>.

Selon Georges Marcus, l'ethnographie multisituée permet la conjonction de sites tout comme leur juxtaposition, suivant une logique explicite qui cherche des

---

*the Translocation of Research Methods*, Edited by Simon Coleman and Pauline Von Hellerman, Routledge, Taylor and Francis, 2011, p. 175.

<sup>167</sup> S. Coleman, P. Collins. « Introduction: being where? Performing fields on shifting grounds ». In S, Coleman and P. Collins (eds) *Locating the field, space, place and context in anthropology*. Oxford: Berg. 2006.

<sup>168</sup> Simon Coleman, Pauline von Hellermann. *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of research methods*, Routledge, 2011, p. 5.

<sup>169</sup> Christian Ghasarian (dir.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 228.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Habib Saidi. *Sortir du regard colonial: politiques du patrimoine et du tourisme en Tunisie depuis l'indépendance*, Thèse de doctorat en ethnologie et patrimoine, Université Laval, 2007, p. 61.

associations ou des connexions de sens<sup>172</sup>. L'ethnographie multisituée se base sur le *following* que l'ethnologue réalise entre ses différents sites de recherche, qui sont selon Falzon liés par une continuité substantielle de sens sans être spatialement contigus : « *The essence of multi-sited research is to follow people, connections, associations, and relationships across space because they are substantially continuous but spatially non-contiguous* <sup>173</sup> ». Le *following* est donc la recherche d'une continuité de sens entre plusieurs sites détachés spatialement et temporellement, ce qui convient parfaitement à la collecte de mes données réparties sur des terrains d'investigation historiques et d'autres appartenant au présent et faisant partie de l'actualité. Marcus cite quelques exemples où l'on a opéré plusieurs types de *following*, comme « *the following of the people*<sup>174</sup> », « *the thing of the metaphor*<sup>175</sup> », « *the story*<sup>176</sup> », « *the conflict*<sup>177</sup> » et « *the life or biography* »<sup>178</sup>.

C'est dans ce sens que mon enquête va analyser, croiser et confronter des données récoltées de sources historiques écrites (monographies), d'entrevues semi-dirigées, d'échanges dans les médias ainsi que sur les réseaux sociaux et d'une couverture de la presse locale et internationale. Cela va me permettre d'opérer le *following* des évolutions des identités culturelles berbère et juive sur plusieurs sites notamment leurs résistance, adaptation et réinvention durant la période coloniale, sous l'État-nation et dans la phase postrévolutionnaire selon un processus toujours en mouvement.

---

<sup>172</sup> Marcus, Georges. *op. cit.*, p. 105.

<sup>173</sup> M. Falzon. « Introduction ». In M. Falzon, *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis, and Locality in Contemporary Research*, Andover, Hants: Ashgate, 2009, p. 2.

<sup>174</sup> Georges Marcus. *op. cit.*, p.107.

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 109.

## 2.3 De l'ethnologie de soi

Appartenant moi-même à la culture berbère/ibadite, j'avoue que la genèse de ma réflexion se situe, comme je l'ai expliqué dans l'introduction, dans une forme d'ethnologie de soi-même<sup>179</sup>. Celle-ci obéit aux codes de l'ethnographie selon Jacques Poirier qui ajoute la biographie et l'autobiographie à la boîte à outils que l'ethnologue<sup>180</sup> utilise pour créer une connaissance. Cela nous ramène à un questionnement d'ordre épistémologique entourant l'ethnographie et la réflexivité, à savoir de quelle manière l'ethnologie construit-elle les vérités et comment établit-elle son autorité scientifique ? Quelle est la part du récit autobiographique dans la construction de ces vérités et comment prouver sa validité scientifique ? La réponse réside dans l'appel de l'ethnographie multisituée à considérer le terrain selon différentes formes et dans le fait que l'ethnologie, c'est la description d'un rapport à autrui médiatisé par soi-même. Par conséquent, l'autobiographie peut non seulement contribuer à la fabrication d'une partie des données, mais aussi interroger les conditions de l'enquête et la manière dont le chercheur retranscrit son regard. Par ce fait, il revient à l'ethnologue de définir ce qu'il entend par récit autobiographique et comment entend-il investir ce récit pour produire une ethnologie de soi-même, c'est-à-dire un discours ayant une validité scientifique. André Mary avance que ces « moments autobiographiques » définis par le chercheur peuvent être

(...) des séquences de vie et des récits d'expérience émergeant d'une mémoire réactivée. Des extraits choisis de carnets de terrain ou de correspondances. Des fenêtres d'un journal d'enquête et de voyage émaillées de réflexions philosophiques. Ou des analyses qui constituent des bribes d'objectivation de soi en situation d'observation ou de relation. <sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Marc Augé. *Une ethnologie de soi. Le temps sans âge*. Paris, Le Seuil, 2014 (« La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle »).

<sup>180</sup> Jacques Poirier. « Michel Leiris, ethnologue de lui-même », in Jean Leclercq et Nicolas Monseu (éd.), *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Éditions universitaires de Dijon, 2009.

<sup>181</sup> André Mary. « Ethnographie de soi sous le "zéro équatorial" Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme Revue française d'anthropologie*, 221, 2017, p. 2.



Toujours est-il qu'il revient à l'ethnologue de déterminer la place qu'occupe l'écrit autobiographique dans « la construction de l'œuvre savante<sup>182</sup> ». À ce niveau, Steinmetz et Sapiro estiment que « tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques <sup>183</sup> ». Georges Balandier ajouta : « Je l'ai affirmé à plusieurs reprises : en toute œuvre savante se manifeste la présence de son auteur, se cache une part d'autobiographie <sup>184</sup> ». De son côté, Pierre Bourdieu explique dans *Esquisse pour une auto-analyse* que tout discours portant sur un parcours individuel doit répondre à une démarche réflexive pour « retenir tous les traits qui sont pertinents du point de vue de la sociologie, c'est-à-dire nécessaires à l'explication et à la compréhension sociologique, et ceux-là seulement <sup>185</sup> ».

## 2.4 Approche interprétative

Pour pouvoir utiliser l'ethnographie multisituée avec les différentes possibilités avancées d'envisager le terrain, je vais adopter une approche qualitative qui privilégie l'interprétation. Comme le rappellent Lindlof et Taylor: « *Fundamentally, qualitative researchers seek to preserve and analyze the situated form, content, and experience of social action, rather than subject it to mathematical or other formal transformations* »<sup>186</sup>. Alan Bryman rappelle que le paradigme de l'interprétation repose sur le fait que la réalité puisse être interprétée de diverses manières et que la connaissance et la compréhension dépendent du contexte et de l'expérience individuelle<sup>187</sup>. Cela part du fait que les humains construisent eux-mêmes leur réalité sociale et sont de ce fait les principaux canaux de savoir offerts au chercheur, selon Berger et Luckmann<sup>188</sup>.

---

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> George Steinmetz, Gisèle Sapiro. « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques : entretien avec Georges Balandier », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185, 5, 2010, pp. 44-61.

<sup>184</sup> Georges Balandier. « Présentation », *L'anthropologue à l'épreuve du temps. Actes de la journée d'hommage à Georges Balandier, Recherches sociologiques*, 33, 2, 2002, p.1.

<sup>185</sup> Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une auto-analyse*. Paris, Raisons d'agir, (« Cours et travaux ») 2004, p. 48.

<sup>186</sup> T. R Lindlof, B. C. Taylor. *Qualitative communication research methods* (2nd ed.). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2002.

<sup>187</sup> Alan Bryman. *Social research methods*. 3rd Edition, Oxford University Press., New York, 2008.

<sup>188</sup> P. L. Berger, T. Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966.

Interpréter signifie se baser principalement sur des données non quantitatives puisque l'ethnologue « ne peut espérer prendre un point de vue totalisateur, [il] peut seulement tenter de totaliser différents points de vue », comme le rappellent Beaud et Weber<sup>189</sup>. Il y a ainsi recours au *trustworthiness*<sup>190</sup>, l'équivalent de la validité dans la recherche quantitative pour approuver les résultats<sup>191</sup>. Appelée aussi *thickdescriptive*, l'approche interprétative (qualitative) ne suppose pas de généraliser les résultats obtenus à toute une population, étant donné que la réflexion sur les construits sociaux et l'action humaine ne peut prétendre à une objectivité absolue<sup>192</sup>.

Pour récapituler, l'ethnographie multisituée délaisse l'approche conventionnelle du terrain, au sens d'une unité spatiale et culturelle, pour la diversification des sites de la collecte des données. Cette définition remet en question certaines notions allant auparavant de soi comme l'observation participante, ce séjour prolongé sur le terrain au sens de single *site*. Ainsi, il y aura l'aboutissement d'une pratique anthropologique/ethnologique actuelle plus attentive à la complexité de la construction de la réalité sociale et des différents sens qui lui sont liés. Par la multiplication de sites, cette réalité sociale investiguée se livre à travers la superposition, le croisement et la confrontation des données issues entre autres des entretiens semi-dirigés.

## 2.5 Entretiens semi-dirigés

---

<sup>189</sup> Stéphane Beaud, Florence Weber. *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, 2003, p. 301.

<sup>190</sup> Brett Smith, Kerry R. McGannon. «Developing rigor in qualitative research: problems and opportunities within sport and exercise psychology», *Journal International Review of Sport and Exercise Psychology*, 11, 1, 2018.

<sup>191</sup> Voir U. H Graneheim, B. Lundman. «Qualitative content analysis in nursing research: Concepts, procedures and measures to achieve trustworthiness», *Nurse Educ Today*, 24, 2004, p. 105-112. A. Bryman. *Social Research Methods* (3rd edition). Oxford, UK: Oxford University Press, 2008. Nahid Golafshani. «Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research», *The Qualitative Report*, 8, 4, 2003, p. 597-607.

<sup>192</sup> Denzin, N. K. et Lincoln, Y.S. (eds.) 2005. *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (3rd edition). Thousand Oaks, CA: Sage.

Ma réflexion a été alimentée par des entrevues semi-dirigées réalisées avec seize potiers du village de Guellala, neuf pèlerins et deux responsables de la synagogue en plus de plusieurs notes issues de discussions informelles avec des acteurs culturels et des intervenants du milieu patrimonial de l'île de Djerba. Le recrutement de mes informateurs se faisait soit par un contact direct ou via des intermédiaires ou bien encore à travers les médias sociaux. Les entretiens ont été réalisés entre mai 2014 et juin 2016. J'ai tout d'abord procédé par une traduction libre de tous les propos recueillis de l'arabe en français puis produit des guides d'écoute pour chacune de mes entrevues. Cela m'a permis de résumer les propos de mes informateurs et de ne retenir que les citations pertinentes dans une perspective de mise en rapport avec les données collectées des autres sources. L'approche qualitative est aussi sélective dans la mesure où elle permet au chercheur d'interpréter des données qui se concordent, se complètent ou s'opposent selon Deslauriers<sup>193</sup>. La mise en rapport ne signifie pas que le chercheur accorde pour autant une primauté à une source par rapport à l'autre, mais qu'il mène sa réflexion à la lumière des grands thèmes qui structurent déjà sa problématique et ses objectifs de la recherche. Ainsi, il est important de rappeler au lecteur que le *trustworthiness* ne découle pas d'un équilibre quantitatif entre toutes les données récoltées, mais d'un équilibre thématique entre elles. À cet effet, retenir une information pertinente ne signifie pas reproduire l'intégralité des citations produites dans le cadre des guides d'écoute ou bien toutes les notes prises au cours du terrain par exemple pour mesurer la validité de l'expérience du terrain.

Cela est d'autant plus pertinent que ma collecte des données s'inscrit dans la quête du *meaning making*, qui ressort du fait que la vérité dans le monde social est partielle, incomplète et spécifique au contexte. Par exemple, l'interprétation du

---

<sup>193</sup> Deslauriers, Jean-Pierre. *Recherche qualitative: guide pratique*. Montréal: McGraw-Hill, 1991.

pouvoir d'action et de l'agencéité des minorités djerbiennes s'est fait dans le cadre d'une co-construction du sens entre moi (le chercheur) et les acteurs. Le sens de cette agencéité dépend d'une manière spécifique du contexte dans lequel elle a été relevée et bien évidemment du point de vue de l'acteur qui l'a exprimée et pratiquée, et non pas seulement du point de vue du chercheur. Dans l'interaction entre chercheur et acteurs, se font collecter des observations et des points de vue à un moment précis et variable dans le temps et cela permet comme le rappellent Miller et Glassner de construire des « *narrative versions of the social world* <sup>194</sup> ».

Le recrutement des pèlerins était particulièrement compliqué à cause des limites de la sécurité et des autorisations nécessaires pour participer au pèlerinage hautement surveillé. Ayant programmé des entrevues durant le pèlerinage avec mes informateurs que j'ai pu contacter à l'avance, plusieurs complications d'ordre sécuritaire en ont empêché le déroulement. Bien que j'aie eu l'occasion de voir mes répondants avant et après le pèlerinage, il était très important pour moi de les accompagner durant les festivités, de leur poser des questions, de connaître ce qu'ils ressentaient. Cependant, assister au pèlerinage demandait des autorisations spéciales (je suis un citoyen tunisien résidant dans un pays étranger) qui impliquent plusieurs jours de déplacements entre plusieurs instances du gouvernorat de Médenine<sup>195</sup>, sans que le résultat soit garanti. Dans ce cas, l'espace virtuel participatif m'a donné la possibilité d'assister aux festivités en suivant les discussions, en posant des questions, et en notant mes observations par la suite. Les réseaux sociaux et Facebook (Live) principalement étaient un site de collecte de données par excellence.

La première prise de contact avec les pèlerins comportait l'échange des coordonnées classiques comme le numéro de téléphone et le lieu d'hébergement sur l'île, mais aussi l'incontournable échange d'invitations sur Facebook : « Nous sommes sur Facebook aussi », me rappelle H.B., membre de la Société d'Histoire des Juifs de Tunisie, en m'invitant à *aimer* leur page comptant des centaines de

---

<sup>194</sup> J. Miller, B. Glassner. «The 'inside' and the 'outside': finding realities in interviews», in Silverman, D. (Ed.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, Sage, London, p. 105.

<sup>195</sup> Gouvernorat situé au sud de la Tunisie, il englobe administrativement l'île de Djerba.

membres. J'ai suivi mes amis virtuels, sachant qu'ils allaient lancer des Facebook *en direct* (live) pour permettre à « ceux qui ont eu peur d'assister » de suivre les cérémonies et de leur prouver que « tout se passe normalement », que les lieux sont « assez sécurisés ». Le dépouillement des échanges sur ces vidéos m'a permis de tirer deux observations : le partage des vidéos visait à prouver aux sceptiques (Juifs absents ou hésitants, instances d'autres pays [Israël] ayant mis en garde les pèlerins contre d'éventuels dangers) que la sécurité est parfaitement établie. Les pèlerins qui s'affichaient publiquement entourés du drapeau tunisien affirmaient leur appartenance à leur nation d'origine.

Diffuser sans arrêt le déroulement du pèlerinage en direct entre amis sur Facebook permettait de signifier aux absents qu'« ils avaient tort de ne pas s'engager à faire le pèlerinage », vu par plusieurs pèlerins comme une obligation morale et un signe de solidarité avec la communauté de Djerba, en plus d'être un besoin religieux et spirituel. Ces mêmes pèlerins solidaires avec la communauté djerbienne avaient pointé les caméras de leur téléphone durant de longues minutes sur les imposants dispositifs de sécurité déployés dans et aux alentours de la synagogue. De longues phrases de remerciement et des « vive la Tunisie » se sont succédé dans leurs fils de commentaires.

Pouvoir faire le pèlerinage en toute sécurité était bien évidemment un indice pour les pèlerins que leur pays veillait sur eux et comblait leur besoin de se sentir en sécurité. C'est ce qui appuie leur sentiment d'appartenance qu'ils essayaient de refléter par l'usage de la langue arabe dans leurs discussions (dialecte tunisien), même si plusieurs d'entre eux étaient nés à l'étranger ou avaient quitté jeunes la Tunisie. L'appartenance à la Tunisie était affirmée aussi par la présence remarquable du drapeau tunisien accroché dans tous les endroits et autour des cous, ce même drapeau qui portait le croissant lunaire et l'étoile, les deux emblèmes les plus courants de drapeaux de plusieurs pays musulmans<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> Ce sont les Turcs qui ont adopté le croissant lunaire et l'étoile comme emblèmes de l'empire ottoman. Cette pratique, qui n'est pas connue avant eux, a été reprise des Gréco-Romains qui

## 2.6 L'ethnologie du proche

Dans la foulée de mes entrevues faites notamment à El-Ghriba, j'ai été frappé par l'effervescence médiatique qui l'a entourée après la révolution, alors que la synagogue était censurée des médias locaux et presque interdite aux médias étrangers. C'est comme si la nouvelle génération de journalistes, et surtout ceux de la blogosphère active dans la révolution, avait décidé de rompre totalement avec l'interdit auparavant imposé par le régime du président déchu Ben Ali. Il prétendait être le garant de la sécurité de la communauté juive alors qu'il l'a forcée à se renfermer sur elle-même sous prétexte de la mettre à l'abri des risques. La synagogue, auparavant occultée de l'espace public, dispose depuis la révolution d'un préposé à l'accueil des journalistes et des correspondants des médias locaux et internationaux. C'est dire l'aboutissement du nouveau climat d'ouverture qui a été gagné après le soulèvement populaire. Ce même climat a permis une explosion spectaculaire du nombre de journaux papier et électronique, de blogues, de radios et de différents médias s'intéressant à la culture juive tunisienne.

Pour Khodir, le préposé à l'accueil des médias qui m'a reçu le premier jour de ma visite à la synagogue en 2014, toute personne qui portait enregistreuse et caméra appartenait, par conséquent, à cette nouvelle mouvance médiatique. Il restait seulement de deviner à quel média j'appartenais :

« — Journaliste mon frère ?

— Non...

— Alors radio, Ulysse FM ?

— Non...

— Shems FM...

---

tenaient Byzance (actuelle Turquie). Cet emblème a constitué le drapeau de plusieurs pays sortis de l'égide de l'empire ottoman (Tunisie, Algérie, Libye...)

— Non, je suis venu pour les entrevues, on s'est parlé au téléphone et K.F vous a parlé de moi.

— Oui, oui, je me souviens. Attends-moi ici. Je suis chargé de l'accueil des médias, des journaux et des correspondants des radios. Dès que je m'en sortirai avec eux, je reviendrai te voir. »

Mon arrivée a coïncidé ce jour-là avec une visite de plusieurs bus de touristes accompagnés de journalistes et de correspondants. Khodhir devait donc établir les priorités et organiser l'accueil de tout ce monde. Établissait-il une hiérarchie en me reléguant, moi l'ethnologue, au second rang ou avait-il un rendez-vous fixé à l'avance, pour voler à la rencontre des médias débarquant à l'improviste ? Ayant eu le soin de sélectionner mes répondants et de solliciter mes contacts pour avoir accès à ce que je considérais être comme des acteurs clefs de la communauté juive, j'ai souvent été confronté à des réponses du genre : « On est tous des frères et sœurs à Djerba » ou à des récits déjà prêts sur l'histoire antique de la synagogue visitée par des pèlerins de partout dans le monde « grâce à la bonne volonté de notre gouvernement ».

Comment faire pour atteindre la densité recherchée, la *thick description*, et sortir de la superficialité ? Je pense que c'est un défi que Copans résume ainsi : « Les relations sociales ne se nouent pas par décret, les entrées en matière peuvent mal tourner et ralentir l'insertion ethnologique <sup>197</sup> ». J'ajouterai de mon côté que les entrées en matière peuvent parfois être détournées par les préoccupations des informateurs, nous rappelant que le statut de l'ethnologue n'est pas donné a priori à l'acteur social, il doit être négocié entre lui et ses interlocuteurs et surtout, être conçu dans la durée de la relation d'interaction et de la recherche. Dans certains cas, l'ethnologue pourrait devenir un objet de curiosité menant au renversement des rôles. C'est ainsi que je me suis trouvé dans plusieurs occasions, moi l'expatrié au Canada, appelé à répondre à des questions au lieu d'en poser. J'étais appelé à décrire la vie au Canada, le froid et les perspectives

---

<sup>197</sup> Jean Copans. *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1998, p. 51.

de l'immigration pour une bonne vingtaine de minutes durant lesquelles j'essayais subtilement de recentrer le sujet de la conversation autour de mes questions et de rappeler que je suis l'intervieweur et non l'interviewé. Par exemple, j'avais un jour un rendez-vous avec un chauffeur d'autobus touristique au musée de Guellala. Les touristes ayant un temps libre d'une heure, j'ai voulu en profiter pour convenir d'une rencontre qui concernait l'état des lieux du circuit culturel du tour de l'île après la révolution de 2011. Le comptable du musée, qui m'a arrangé la rencontre, a envoyé la nouvelle à d'autres jeunes chauffeurs et guides concernant un chercheur qui vit au Canada et qui a des questions à poser sur le tourisme à Djerba. À ma grande surprise, le jour de l'entrevue, lorsque mon téléphone a sonné et que mon répondant m'a signalé qu'il venait me retrouver dans le café où je l'attendais, il était accompagné par cinq personnes, chauffeurs et guides. Sans que cela n'eût été prévu, la rencontre s'est transformée en *groupe de discussion* dont le nombre de questions qui m'ont été posées dépassait largement celui que je posais. La discussion, qui a commencé comme une séance d'information sur l'immigration au Canada, s'est transformée après un quart d'heure en un débat sur les conditions du métier à travers plusieurs villes de Tunisie où ces professionnels travaillaient. Bien que le sujet de la discussion ne concernait pas d'une manière directe mes objectifs immédiats de recherche, la rencontre imprévue m'a permis de découvrir l'état lamentable du secteur touristique après le changement politique de 2011 et le sentiment d'insécurité qui a gagné plusieurs de ces jeunes professionnels du tourisme et diplômés de l'université.

Par ailleurs, la proximité culturelle n'est en rien un gage de la qualité de l'entrevue ou de l'atteinte de la *thick description* recherchée. Le temps nécessaire pour établir un sentiment de confiance ne dépend pas forcément de cette proximité culturelle, sans parler des autres facteurs hors de contrôle de l'ethnologue. Si l'ethnologue étranger au terrain doit se démarquer du piège de l'ethnocentrisme, c'est-à-dire de la « tendance à faire de ses propres valeurs, croyances et coutumes sociales le seul modèle de référence<sup>198</sup> », on recommande à l'ethnologue

---

<sup>198</sup> Michael Del Balso, Alan David Lewis. *Recherche en sciences humaines. Une initiation à la méthodologie*, Mont-Royal (Québec), Groupe Modulo, 2007, p. 165.



endotique d'éviter le piège de la proximité aveuglante, c'est-à-dire le sentiment de confort issu d'une connaissance préalable de sa culture. Le terrain d'enquête endotique, pratiqué dans le cadre de l'ethnologie du proche, apporte selon plusieurs chercheurs des défis d'une autre nature et pose des questions différentes de celles posées à un chercheur étranger. La proximité culturelle crée un sentiment trompeur de confort qui se base sur la conviction hâtive de connaître et de maîtriser sa culture d'origine. Cela peut empêcher l'ethnologue, selon Habib Saidi, « d'aller au-delà de ses surfaces et ses apparences les plus précieuses<sup>199</sup> ». Pour réduire la marge de l'erreur, Jean-Didier Urbain propose le renouvellement constant du regard pour adopter une posture distanciée :

Modifier sans cesse la trajectoire du regard, le désorienter, c'est aussi le rôle de l'ethnologue de proximité. Sortant d'un réseau d'attractions officielles et interrogeant « ce qui semble avoir cessé à jamais de nous étonner », son but est bien de défamiliariser, de déritualiser l'observation, de la décaler.<sup>200</sup>

Le recul réflexif et critique du chercheur étranger par rapport à son terrain semble plus accessible, mais il est moins évident pour le chercheur familier à cause de « la collusion du proche et de l'immédiat<sup>201</sup> ». Plusieurs chercheurs recommandent tout simplement de faire la différence entre le *native self*<sup>202</sup> et le *professional self*<sup>203</sup> et de cultiver la rigueur et l'objectivité de l'attitude professionnelle pour contourner cette collusion. De son côté, James Clifford nous rappelle que la pratique actuelle de l'anthropologie défie la vision dans laquelle nous avons l'habitude d'accepter :

*That real anthropology was outside and informants or local historians inside. That inside/outside relation has been exposed in practice, and the indigenous anthropologist is turning out to be something complicated*

---

<sup>199</sup> Habib Saidi. *Op., cit.* p. 67

<sup>200</sup> Jean-Didier Urbain. *Ethnologue, mais pas trop : ethnologie de proximité, voyages secrets et autres expéditions minuscule*, Paris, Paillot Rivages, 2003, p. 94.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>202</sup> Kanwal MAND. « Researching lives in motion. Multi-sited strategies in a transnational context » In *Multisited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. Edited by Simon Coleman and Pauline Von Hellerman. Routledge, Taylor and Francis, 2011, p. 49.

<sup>203</sup> *Ibid.*

*and multiply located with respect to the sites of study, of intellectual production and reception*<sup>204</sup>

Dans le même ordre d'idées, Berger argue que l'exotique et l'endotique s'entremêlent et s'offrent à l'ethnologue dans un même contexte : « Le caractère exotique des activités humaines en général, ne tient pas par conséquent à leur localisation géographique ou temporelle, mais à des formes de conscience relevant en partie d'un sens commun, qui échappe lui aussi en partie à l'enquêteur <sup>205</sup>».

J'avoue qu'au début de ma thèse, je me posais des questions sur la validité de ma démarche scientifique, n'étant pas sûr d'être capable de voir ce que tout autre ethnologue pourrait voir, écouter ou noter. Être familier avec le terrain était perçu dans ma première hâte comme un handicap qui me poussait à réfléchir comment opérer un décentrement de regard pour aborder un terrain familier. Autrement dit, j'avais conscience que je devais éviter le piège de la familiarité qui menaçait l'objectivité scientifique de mon travail, mais j'ai compris lorsque j'ai débuté l'enregistrement de mes entrevues que l'ethnologue cesse d'être endotique du moment où il aborde son terrain (ses informateurs) avec ses formulaires d'approbation, son enregistreur et sa caméra.

En me basant sur ce qui précède, j'avance que mon enquête ethnographique commence dans une investigation de trois sites historiques qui correspondent aux trois chapitres qui suivent la présente méthodologie. Le site colonial constitue le point de départ de mon analyse, où j'y relève dans le chapitre approprié les procédés de collusion entre savoir et pouvoir coloniaux menant à l'instrumentalisation des cultures berbère et juive pour rompre la cohérence du corps social tunisien. Je propose dans le chapitre suivant une lecture alternative de l'histoire des minorités ibadite/berbère et juive pour critiquer la lecture orientaliste qui les décrit dans une polarisation raciale ou culturelle. Cette lecture alternative se base essentiellement sur des sources écrites soit des monographies

---

<sup>204</sup> James Clifford. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, p. 20.

<sup>205</sup> Laurent Berger. *Les nouvelles ethnologies : enjeux et perspectives*. Paris : Nathan. 2004, p. 73.

et des articles, mais se distingue par une nouvelle approche qui met en évidence l'ancrage historique des Berbères et Juifs comme des minorités intermédiaires en Tunisie. Je termine ce chapitre historique par l'examen de la naissance du nationalisme tunisien qui annonce par sa volonté de fonder une tunisianeté moderne la table rase des expressions culturelles minoritaires.

Je vais donner la parole dans les chapitres suivants aux acteurs des communautés minoritaires djerbiennes soumises au processus hégémonique de la représentation qui leur a imposé une histoire aliénante et les a privées de leurs propres voix.

Dans le chapitre quatre intitulé « La représentation coloniale et le clivage racial : inventer le Berbère et le Juif », je vais me baser sur le regard critique des études postcoloniales pour déconstruire le discours colonial se targuant d'être scientifique et portant sur le Berbère et le Juif pour justifier la mission noble de la colonisation. Pour illustrer cette idéologie, je vais me référer à un débat historiographique et intellectuel colonial, qui a pris forme selon deux orientations. La première s'appuie sur le travail de l'historien et sociologue tunisien Abdelrahman Ibn Ibn Khaldūn<sup>206</sup> (1332-1406). Elle explique l'incapacité inhérente des Berbères à former un pouvoir politique qui s'installe dans la durée, à cause de leur tendance innée à l'anarchie et à la rébellion. Cette théorie, qui s'est illustrée dans les travaux de Charles André Julien<sup>207</sup> et de Robert Montagne<sup>208</sup>, a été fondée par Claude Cahen<sup>209</sup> à l'École des Lettres d'Alger, le laboratoire de la

---

<sup>206</sup> *Abdelrahman ibn Ibn Khaldūn. Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. W. M. Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1863.

<sup>207</sup> Charles-André Julien. *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc depuis les conquêtes arabes à 1830*, Paris Payot, 1931

<sup>208</sup> Voir Robert Santucci. « Robert Montagne (1893-1954). Un sociologue au déclin de l'Empire ». *Revue française d'histoire d'outremer*, 80, 300, 1993, pp. 443-455. Montagne. « La Politique Berbère de la France ». *Journal of the Royal African Society*, 33, 133, 1934, pp. 338-352. Robert Montagne. « Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chlevh). — Villages et kasbas berbères. Tableau de la vie sociale des Berbères sédentaires dans le Sud du Maroc », *Revue de l'histoire des colonies françaises*, 19, 82, 1931, pp. 440-443.

<sup>209</sup> Claude Cahen. « Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam » dans *Classicisme et déclin culturel dans L'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane*, Bordeaux, 1956, ed. R. Brunschvig et G.E. von Griunebaum, Paris, 1957, 195-207. Reimpr. Éd. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

pensée coloniale en Afrique du Nord selon Pierre Vermeren<sup>210</sup>. La deuxième orientation, plus catégorique, a essayé de démontrer que l'invasion de la Tunisie par des tribus hilaliennes d'Égypte a endormi (sic) un territoire de dynasties berbères prospères. Revendiqué par plusieurs historiens et éminents spécialistes de l'histoire politique du Maghreb tels que Robert Brunschvig<sup>211</sup>, Ernest Mercier<sup>212</sup>, le général de Beylié<sup>213</sup>, Georges Marçais<sup>214</sup> et Hady Roger Idris<sup>215</sup>, cet effort intellectuel a mené à l'invention d'un nouveau territoire, la Berbérie Orientale, qui a remplacé l'Ifriqiya, terme auparavant utilisé par les historiens arabes.

En ce qui concerne la communauté juive, la représentation coloniale est étudiée à travers la déconstruction du discours orientaliste de la disparition de la dernière communauté juive en terre d'islam. La description de la communauté juive anhistorique sera analysée à travers les écrits d'auteurs tels que Abraham Udovitch et Lucette Valensi<sup>216</sup>, Jacob Pinkerfeld<sup>217</sup>, Harvey Goldberg<sup>218</sup> et Camille Mauclair<sup>219</sup>. Une attention particulière sera apportée à l'intervention de l'Alliance israélite universelle en tant qu'institution de vocation transnationale afin de décrire son rôle de structure ayant contribué à l'aliénation de l'appartenance des Juifs à Djerba. Ces derniers sont par conséquent projetés, par des manœuvres de

---

<sup>210</sup> Pierre Vermeren. *Misère de l'historiographie du « Maghreb » post-colonial (1962-2012)*. Publications de la Sorbonne, 2012

<sup>211</sup> Robert Brunschvig. « Problème de la décadence » dans *Classicisme et déclin culturel dans L'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane*, Bordeaux, 1956, ed. R. Brunschvig et G.E. von Griunebaum, Paris, 1957, 260-275. Reimpr. Éd. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

<sup>212</sup> Ernest Mercier. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantine, L. Marle Librairie édition. 1875.

<sup>213</sup> Beylie (Général L. de). *La Kalaa des Beni Hammad. Une capitale berbère de l'Afrique du Nord*. Paris, E. Leroux, 1909.

<sup>214</sup> Georges Marçais. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, Constantine : D. Braham Paris : Ernest Leroux, 1913.

<sup>215</sup> Hady Roger Idris. *La Berbérie orientale sous les zirides Xe-XIIIe siècles*. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962.

<sup>216</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1984

<sup>217</sup> Jacob Pinkerfeld. « Un témoignage du passé en voie de disparition, les synagogues de la région de Djerba », *Les Cahiers de Byrsa*, 7, 1957, pp.127-188.

<sup>218</sup> Harvey Goldberg (Editor). *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington and New York: Indiana University Press and The Jewish Theological Seminary of America, 1996.

<sup>219</sup> Camille Mauclair. *Les douces beautés de la Tunisie*. Paris: Grasset. 1936.

manipulation des structures de l'éducation traditionnelle, comme de futurs citoyens d'autres pays, la France et Israël principalement.

Dans le chapitre cinq intitulé « Décoloniser l'histoire des Ibadites et des Juifs de Djerba : le capital social et les structures de pouvoir local », je propose une lecture inédite de l'histoire de l'alliance commerciale de ces deux communautés. Je discute de la naissance du capital social comme étant le résultat des alliances économiques menées par les azzaba<sup>220</sup> et insérées dans le clivage spatial entre l'urbain et le rural. Ce processus devient compréhensible après l'analyse des mécanismes de l'accapuration du pouvoir local par l'ibadisme qui influence le patrimoine culturel matériel et immatériel de toutes les communautés culturelles de l'île. L'activité commerciale des azzaba se base depuis le 11<sup>e</sup> siècle sur les routes commerciales héritées de l'état Rustumide, puis sur la création de plusieurs alliances à la marge des intérêts de la majorité malékite, notamment avec les Juifs, dont les différentes versions d'installation sur l'île de Djerba seront discutées. L'essor des familles qui vont prendre la relève après le déclin de l'ibadisme sera analysé, tout en démontrant leur rôle dans le maintien des réseaux de commerce national et transnational jusqu'à l'avènement de l'État-nation. J'avance que le capital social issu de cette tradition économique ibadite a été frontalement visé par plusieurs réformes économiques après l'indépendance afin de briser le monopole des familles djerbiennes sur le commerce. Ce monopole étant utilisé par le djerbien Salah Ben Youssef, secrétaire général du Néodestour<sup>221</sup>, dans le conflit politique qui l'a opposé à Habib Bourguiba, le président du parti. Je vais expliquer comment l'État-nation a avorté le transfert de ce monopole de l'économique au politique par les réformes et le tourisme.

L'étude du rôle économique et commercial dans la construction du capital social ibadite a été une tâche particulièrement ardue à cause de la prédominance

---

<sup>220</sup> Le azzab (pluriel : azzaba) désigne l'imam qui applique la loi coutumière, dirige les prières et se charge des fonctions du juge pour les membres de la communauté ibadite.

<sup>221</sup> Le parti politique qui a conduit la lutte nationale contre la colonisation française et a obtenu l'indépendance du pays en 1956. Ce parti a connu une division majeure à cause de la crise politique qui opposé le secrétaire général au président du parti à la suite de la divergence de décisions qui ont concerné la marche à suivre durant les négociations de l'indépendance avec la France.

de la littérature religieuse et de la jurisprudence islamique (الفقه) dans les travaux appropriés comme ceux de Farhat Jaabiri<sup>222</sup> ou de Paul Mitchell Love, Jr<sup>223</sup>. D'autres sources ont adopté une perspective historique en suivant la chronologie de l'installation et la structuration de l'ibadisme en Afrique du Nord, à l'instar des travaux de Tadeusz Lewicki<sup>224</sup> et de Virginie Prévost<sup>225</sup>, ou encore le rôle de l'ibadisme dans le nationalisme maghrébin par Amal Ghazal<sup>226</sup>.

Dans la foulée de ces références se distingue le travail de Mohamed Mérimi<sup>227</sup> par son adoption d'une perspective archivistique et historique se basant sur l'étude de l'ibadisme à l'île de Djerba à travers l'archive beylicale officielle du 18<sup>e</sup> et du 19<sup>e</sup> siècle. Une grande partie de son travail était dédiée aux mécanismes du pouvoir local pratiqué par les Ibadites de Djerba et leurs usages de la spécialisation commerciale et économique comme source d'autonomisation de leur communauté. Son travail retrace clairement le fondement des structures commerciales ibadites djerbiennes, leurs mécanismes de négociation et de résistance socio-économique ainsi que leur politique envers la minorité juive Cohanim incluse dans leur cercle de pouvoir.

Dans son livre, Mérimi a essayé de concevoir, voire de reconstruire la structure administrative et politique des habitants de Djerba, qui se répartissent

---

<sup>222</sup> Al-Jabîrî Farḥât, « Niẓâm al-azzâba inda l-ibâḍiyya l-wahbiyya fî Jarba », Tunis, Institut National du Patrimoine et des Arts, Tunisie, 1975.

<sup>223</sup> Paul Mitchell Love Jr. *Writing a Network, Constructing a Tradition: Ibâḍî Prosopography in Medieval Northern Africa (11th-16th c.)*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies) in the The University of Michigan. 2016

<sup>224</sup> Tadeusz Lewicki. « Les historiens, biographes et traditionnistes ibâḍites wahbites de l'Afrique du Nord du viii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle », *Folia orientalia*, 3, 1961p. 1-135. « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages de commerçants et de missionnaires ibâḍites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge », *Folia orientalia*, 2, 1961, p. 1-28.

<sup>225</sup> Virgine Prevost. *Les Ibadites De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*. Turnhout: Éditions Brepols. 2010.

<sup>226</sup> Amal N. Ghazal. «Tensions of nationalism: the mzabi student missions in Tunisia and the politics of anticolonialism», *International Journal Middle East Studies*, 47, 2015, p. 47–63. «The other frontiers of arab nationalism: ibadis, berbers, and the arabist-salafi press in the interwar period», *International Journal Middle East Studies*, 42, 2010, p. 105–122. *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Culture and Civilization in the Middle East: Routledge, 2010.

<sup>227</sup> Mohamed Mérimi. *Ibâḍīyat Jazīrat Jarbah khilāla al-‘aṣr al-ḥadīth*. [Manūbah]: Kullīyat al-Ādāb wa-al-Funūn wa-al-Insānīyāt bi-Manūbah; Tūnis: Dār al-Janūb lil-Nashr, 2005.

essentiellement entre les Ibadites *wahbia et mestawa*<sup>228</sup>, et la minorité juive de Djerba (*akalyiet yahud jerba*<sup>229</sup>). Contrairement aux études antérieures qui considéraient ces structures dans un ordre vertical et s'intéressaient seulement aux « institutions supérieures<sup>230</sup> » des azzaba, en l'occurrence les chefs, Mérimi se propose de revoir ces structures non pas par le sommet de la pyramide, mais à travers la base. Il définit le système des azzaba, en commençant par l'organisation administrative intérieure des mosquées, puis les grandes familles en relation avec le pouvoir religieux et politique jusqu'aux *Houma* (les villages). D'autres sources seront présentées au fur et à mesure de l'avancement de l'analyse.

Dans la première représentation coloniale, les Tunisiens n'existaient pas comme communauté cohérente, mais comme un agrégat d'ethnies et de cultures dont l'intervention de l'élément arabe a interrompu la formation historique. Pour la représentation nationale qui s'en suit, les Tunisiens n'avaient, avant l'indépendance, aucune cohérence historique dans leur qualité de poussière d'hommes colonisés souffrant d'un retard socioéconomique, militaire et scientifique. Intériorisant le discours colonial, le nationalisme tunisien considère que le Berbère et le Juif étaient des outils ayant facilité l'hégémonie coloniale, les incriminant pour leur complicité, même s'ils n'ont jamais parlé par et pour eux-mêmes. C'est dans le chapitre six intitulé « Représentation nationale : du passé faisons table rase » que je vais analyser l'idéologisation de l'acte de l'indépendance comme le degré zéro de la conscience d'une collectivité tunisienne cohérente. En agissant de la sorte, l'élite politique au pouvoir force la modernisation de toutes les particularités culturelles et préfère viser l'individu, dans le sens de l'unité neutre, pour réformer les mentalités, l'objectif étant la fabrication d'un imaginaire collectif tunisien qui rompt le lien avec un passé culturel dégradant. À ce niveau, le rôle de Habib Bourguiba ainsi que les politiques d'exclusions culturelles de l'indépendance seront dévoilés. L'économie

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *Ibid.*

traditionnelle a été le secteur le plus touché par les réformes, dans le but d'accélérer le passage des populations à une économie moderne (le tourisme) en affaiblissant leurs occupations professionnelles ancestrales. L'artisanat de Djerba représente un exemple parfait de la disparité entre les politiques étatiques verticales et la résistance culturelle des acteurs patrimoniaux.

Dans le chapitre sept nommé « Les potiers de Guellala. Du capital social et du tourisme, ou comment se réinventer pour résister », j'étudie la résistance culturelle des potiers du village de Guellala à la récupération salariale hôtelière. Ce chapitre se propose de comprendre comment les potiers du village mobilisent les ressources, les solutions et les moyens afin de transférer leur mode de subsistance d'une activité artisanale à une activité économique liée au tourisme. Il s'agit de voir comment les potiers cherchent, imaginent et inventent des ressources et des solutions dans et à travers les relations sociales à l'intérieur et à l'extérieur du village afin de s'approprier la présence touristique, s'y adapter et l'adapter à leur culture. Pour ce faire, je me base sur une comparaison factuelle entre les potiers berbères détenteurs de leurs capitaux et les tisserands, connus historiquement comme des salariés d'un artisanat soumis à la concentration patronale. Ainsi, le capital social est considéré dans une dimension étroitement liée au capital économique qui garantit son épanouissement. En me basant sur la question suivante, « pourquoi le tourisme a-t-il agi d'une manière différente sur les tisserands et les potiers de l'île de Djerba en Tunisie ? », j'avance l'hypothèse que ces derniers sont dotés d'un capital social plus important grâce à trois éléments : 1) la structure familiale de l'organisation du travail de la poterie ; 2) le fait que les artisans possèdent leur propre capital, au sens littéral, contrairement au secteur du tissage qui a été géré sous une forme salariale et patronale ; 3) l'éloignement du village de Guellala de la zone touristique et du centre urbain de Houmt-Souk. Cela me permet d'inscrire la poterie dans le cadre de l'économie familiale qui use de la résistance culturelle pour contrer la récupération salariale hôtelière. La révolution tunisienne ouvre la voie de la reconnaissance du caractère hétérogène et hybride de la société, ce qui favorise l'apparition de nouveaux acteurs associatifs et politiques qui revendiquent une reconnaissance plus officielle, voire



institutionnalisée de la culture et du patrimoine berbère et juif. Dans le chapitre numéro huit intitulé « Révolution, tourisme, acteurs et nouvelles dynamiques identitaires », j'explore l'activisme postrévolutionnaire proamazigh dans lequel Djerba s'insère. Cet activisme dans un pays communément considéré comme le berceau du printemps arabe et de la démocratie dans le monde arabe vise à combler le vide dans la littérature académique couvrant les Amazighs tunisiens et leurs stratégies de mobilisation. Il tente aussi de déconstruire le discours de la prétendue homogénéité arabe de la Tunisie ainsi que le statu quo d'invisibilité et d'exclusion des Amazighs dans les sphères publiques dominantes du pays.

Je termine par l'étude du renouveau de l'appartenance citoyenne juive en Tunisie à travers des stratégies issues du cercle le plus rapproché de la synagogue d'El-Ghriba. Les acteurs juifs composent avec l'industrie touristique pour parer au vieillissement de la communauté et compenser le manque de pèlerins. Cela passe par une mobilisation locale et transnationale du sens de l'engagement juif envers la communauté de Djerba et se traduit par l'alimentation du pèlerinage à travers des voyages organisés. Ce jumelage ingénieux et réussi entre un phénomène de la modernité et de la globalisation, à savoir le tourisme, et une richesse patrimoniale des plus anciennes, le pèlerinage d'El-Ghriba, réussit à replacer la communauté de Djerba au cœur des enjeux économiques et sécuritaires de la nation tunisienne. Longtemps ignorés et marginalisés, les acteurs de la communauté juive de l'île de Djerba ont pu résister au déclin qui a frappé les autres diasporas tant en Tunisie que dans d'autres pays du Maghreb.

### **3 La représentation coloniale et le clivage racial : inventer le berbère et le juif**

L'héritage scientifique colonial a fondé une vision de la société tunisienne basée sur la monopolisation ethnique et religieuse du berbère versus l'arabe et du juif versus le musulman. L'administration coloniale a participé en quelque sorte d'un effet structurel menant à l'invention de ces deux minorités dans la mesure où elle est venue rompre un contrat social qui est en vigueur depuis des siècles et qui reconnaissait leurs droits religieux et culturels en tant que sujets du souverain. L'historiographie coloniale a interrompu ce contrat social en résumant l'histoire politique de la Tunisie à une lutte de races dans laquelle l'élément berbère n'a jamais réussi à fonder un régime politique qui s'installe dans la durée, et ce, à cause de deux défauts. Le premier est le sens inné du Berbère à la révolte et l'anarchie, alors que le deuxième revient à l'intervention de l'élément arabe nomade qui a endormi (sic) une culture berbère sédentaire en avortant l'aboutissement politique des dynasties berbères. C'est à ce moment précis que l'élément français intervient avec son rôle protagoniste de successeur légitime ayant le droit de revendiquer l'héritage latin de Rome. L'invention des minorités doit donc être entendue dans le même processus hégémonique de la représentation qui fabrique l'Autre nécessaire à la mise en place des relations de pouvoir. Ce processus pervertit le discours scientifique en le détournant au profit de l'idéologie impériale de la France.

La création coloniale du Juif passe par sa représentation à travers le mythe fondateur de descendant des Cohanim et notamment par son origine biblique donnant naissance à un autre mythe plus moderne, celui de la disparition des Juifs de Djerba selon deux scénarios. Le premier se lit dans les écrits orientalistes de voyageurs, d'artistes et de missionnaires français qui ont nourri le souci de la documentation des traces de la dernière communauté biblique en terre d'islam, vraisemblablement menée à disparaître. Le second se manifeste dans l'effort de l'Alliance israélite universelle de détruire les structures locales de l'éducation

traditionnelle afin d'imposer un enseignement moderne qui préparera les Juifs de Djerba au retour à la terre biblique (Israël).

### 3.1 « Berbérifier » l'historiographie coloniale et historiciser la colonisation des Berbères

Pierre Vermeren rappelle que la culture berbère n'a été étudiée que tardivement lors de l'épisode colonial où « on occulte cette civilisation berbère, ses caractères propres, sa longévité, le monde des tribus, les résistances à Rome et aux divers envahisseurs, tout cela viendra plus tard..., quand il faudra administrer et diviser le pays<sup>231</sup> ». De son côté, Nicolas Puig avance que le sujet berbère a été un argument scientifique au service de l'idéologie coloniale :

Il faut voir là un avatar de la politique coloniale française qui, pour se légitimer, chercha à rattacher le Maghreb à l'Europe en insistant sur une relation entre berbéricité et latinité et à présenter la conquête arabe comme un simple épisode historique auxquels succédait un retour aux vraies racines européennes de la région<sup>232</sup>.

Brett et Fentress<sup>233</sup> critiquent la notion coloniale de *timeless berber*, laquelle éjecte à chaque fois le berbère de l'histoire en le figeant dans un seul état de rébellion qui justifie la légitimité de sa colonisation tant par les Arabes que par les Français. De son côté, Maddy-Weitzman estime que l'histoire des Berbères a été écrite à travers une perspective « *who usually depicted them as semisavages requiring a civilizing hand.* »<sup>234</sup> (2012 : 2). C'est dans ce sens que le berbère est

---

<sup>231</sup> Pierre Vermeren. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>232</sup> Nicolas Puig. *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur (Sud-Ouest tunisien)*, IRMC-Karthala, 2003, p. 235.

<sup>233</sup> Michael Brett, Elizabeth Fentress. *op. cit.*, p. 45.

<sup>234</sup> Bruce Maddy-Weitzman. « Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa. », *The Journal of the Middle East and Africa*, 3, 2, 2012, p. 2

introduit dans l'historiographie coloniale, ce que Henry Steele Commager<sup>235</sup> appelle « *The search for a usable past* ».

Au 19<sup>e</sup> siècle, l'historiographie coloniale s'est basée en grande partie sur la lecture d'Ibn Khaldun<sup>236</sup> de l'histoire politique tumultueuse du Maghreb. Sa théorie est largement utilisée pour avancer l'idée de l'incapacité inhérente des indigènes de l'Afrique du Nord (notamment les Berbères) de dépasser leurs divisions internes et leurs querelles intestines, expliquant ainsi l'incapacité du Maghreb à former un centre politique et social durable. Charles André Julien<sup>237</sup> et Robert Montagne<sup>238</sup> ont notamment développé leurs réflexions autour de ce thème.

Dès son installation en Tunisie, l'administration coloniale va utiliser, en plus des moyens militaires et économiques, l'argument du savoir historique et anthropologique au service de son œuvre. C'est dans ce sens que tous les travaux de fouilles, de recherche et d'enquêtes ont été financés et lancés dans la perspective de légitimer la présence française. Or, les différents pays du Maghreb n'ont pas été étudiés pareillement. Alors que les anthropologues se sont penchés sur l'Algérie et le Maroc, les historiens de l'École des lettres d'Alger (1879) « principal laboratoire de la pensée coloniale en Afrique du Nord <sup>239</sup> » ont consacré le plus clair de leurs efforts dans l'étude de la Tunisie.

L'administration coloniale suivait une stratégie selon laquelle : « (...) les historiens se tournent vers l'antiquité et l'Islam médiéval <sup>240</sup> » en s'intéressant aux différentes dynasties ayant gouverné l'Ifriqiya (nom donné par les historiens arabes à l'actuelle Tunisie). Par ailleurs, Vermereen rappelle que cet intérêt relève de la manipulation qui s'inscrit dans la spécialité coloniale française de l'invention de l'Autre :

---

<sup>235</sup> Henry Steele Commager. *The Search for a usable past, and other essays in historiography*, New York: A.A. Knopf, 1967.

<sup>236</sup> Ibn Khaldoun : les origines des Berbères remontent Yémen avec le conquéreur Ifriqich qui laissé derrière lui les ancêtres des grandes tribus berbères, les Kutama et les Sanhaja (Brett et Fentress, *op. cit.*, p. 130)

<sup>237</sup> Charles-André Julien. *Op. cit.*

<sup>238</sup> Robert Montagne. *Op. cit.*

<sup>239</sup> Pierre Vermeren. *Op. cit.*, p.27.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 33.

Il convient de rappeler que l'« invention des Arabes » comme nationalité opprimée par les Turcs transpose en partie sur l'Orient la vision historiographique de la « lutte des races » ayant opposé en Europe peuples autochtones et conquérants germaniques. Une fois les Turcs chassés, ce schéma se répète quand les Arabes sont désignés à leur tour comme les « persécuteurs » des Berbères. Dans les deux cas, les Français/Romains sont chargés par la providence de libérer des peuples opprimés... pour les ramener à la « civilisation », au sens politique du terme. Cette acception est pour la première fois employée par Bonaparte en 1798 lors de l'expédition d'Égypte. La colonisation (...) consiste en effet à occidentaliser (ou européeniser) cet Orient proche, que les « Turcs », comme en Égypte, ont « laissé s'endormir » des siècles durant après l'avoir conquis. On découvre la thèse très idéologique d'Ibn Khaldoun, qui, dans sa fameuse Histoire des Berbères, déplore les invasions arabes hilaliennes, accusées d'avoir ensauvagé la Berbérie. On présente l'Afrique du Nord comme un lieu de confrontation entre l'Orient et l'Occident (vu ici comme chrétien, latin, citadin, sédentaire, impérial et ordonné) que la France doit rétablir, après que les « Arabes » en ont chassé l'héritage antique<sup>241</sup>.

Cette proximité culturelle entre berbéricité et latinité était monnaie courante dans les écrits des officiers de l'armée française, comme le rappelle cette description physique des habitants de l'île de Djerba par le lieutenant du 2<sup>e</sup> bataillon de l'armée française André Brulard, en 1885 :

« (...), mais la majorité est d'origine berbère et mozabite [ibadite], à qui l'on doit évidemment la colonisation de l'île. De même race que les Kabyles de Djurjura et les Beni-Mzab du Sahara algérien, on les appelle aussi Kabyles de la Tunisie. Ils sont presque tous blonds ou châtain, et nous ne pouvons les mieux comparer qu'à nos races Auvergnate, Savoyarde et limousine. Laborieux, assez intelligents, ils sont, à l'inverse de leurs frères d'Algérie et du Maroc, peu belliqueux et turbulents, et ils représentent certainement en Tunisie un des éléments les plus favorables à la France<sup>242</sup> »

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>242</sup> André Brulard. *Monographie de l'île de Djerba*, Besançon : Delagrangue, 1885, p. 30.

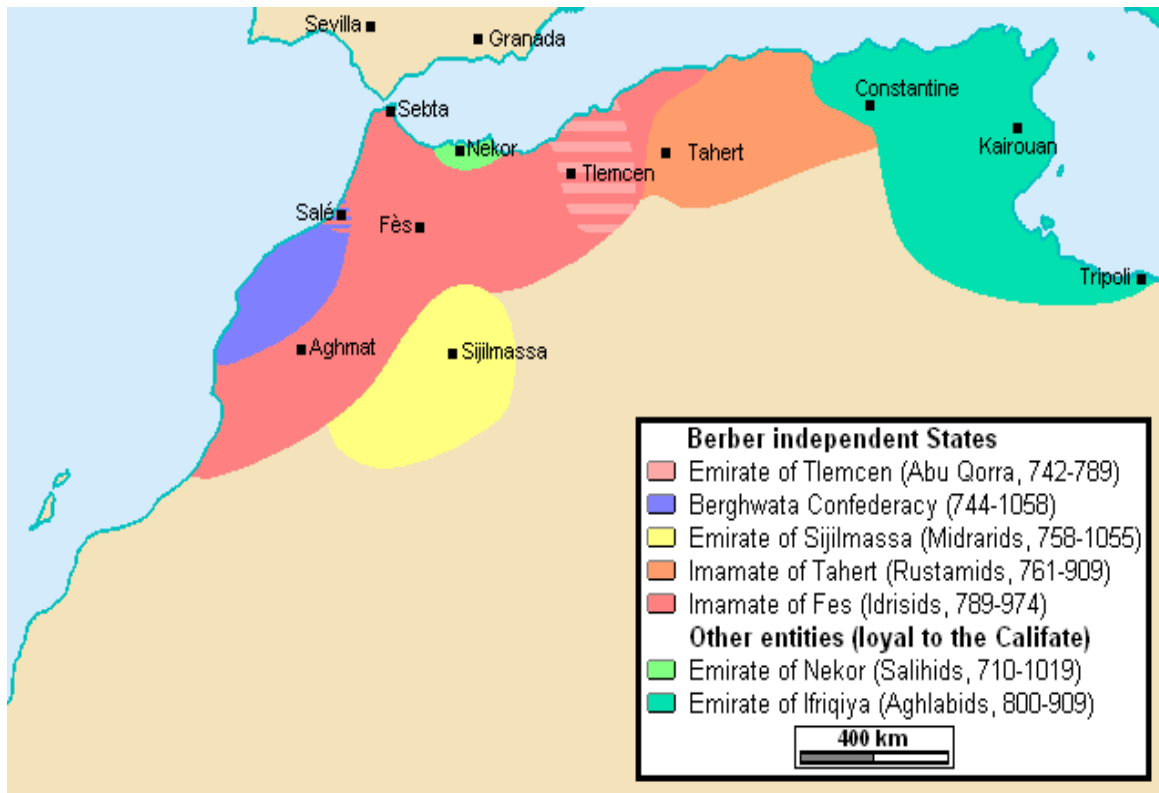


Figure 5 Georges Duby, *Atlas Historique Mondial*, Larousse Ed. (2000)

L'historiographie coloniale s'est donné la tâche de revisiter les conquêtes arabes de l'Ifriqiya qui était la porte d'entrée de l'islam en Afrique du Nord. Elle parlait de l'effet destructeur des invasions des *Arabes nomades* sur les *Berbères sédentaires*. L'idée était de démontrer que la destruction des structures socioéconomiques et politiques a mené au déclin d'une région historiquement prospère. Cela est d'autant plus frappant que cette idée a été inscrite dans la continuité de la théorie du déclin de l'empire islamique attribuée à la dissolution du pouvoir central du khilafat depuis le 11<sup>e</sup> siècle et au recul des activités commerciales et agricoles. L'*ankylose* de l'empire islamique s'achève au 14<sup>e</sup> siècle selon Robert Brunschvig<sup>243</sup> et Claude Cahen<sup>244</sup>, deux éminents spécialistes de l'histoire politique et religieuse du Maghreb. Ce déclin s'inscrit ainsi dans la règle matérielle de la naissance et de la dissolution des empires, ce qui pose la France, digne héritière de Rome et empire colonial naissant, dans la continuité de ce processus.

Dans l'épisode de l'invasion hilalienne, la littérature historique coloniale dépeint un Berbère sédentaire affrontant les Arabes nomades tels qu'on le constate dans l'ouvrage d'Ernest Mercier <sup>245</sup> et du Général de Beylié 1909<sup>246</sup>. Georges Marcais <sup>247</sup> et Émile Félix Gautier <sup>248</sup> évoquent la responsabilité historique des Arabes dans la destruction de l'héritage berbère rattaché à la civilisation romaine et byzantine, et dressent un bilan historique dans lequel ils comparent les Hilaliens aux barbares qui ont détruit Rome.

---

<sup>243</sup> Robert Brunschvig. *Op. cit.*, p. 2916

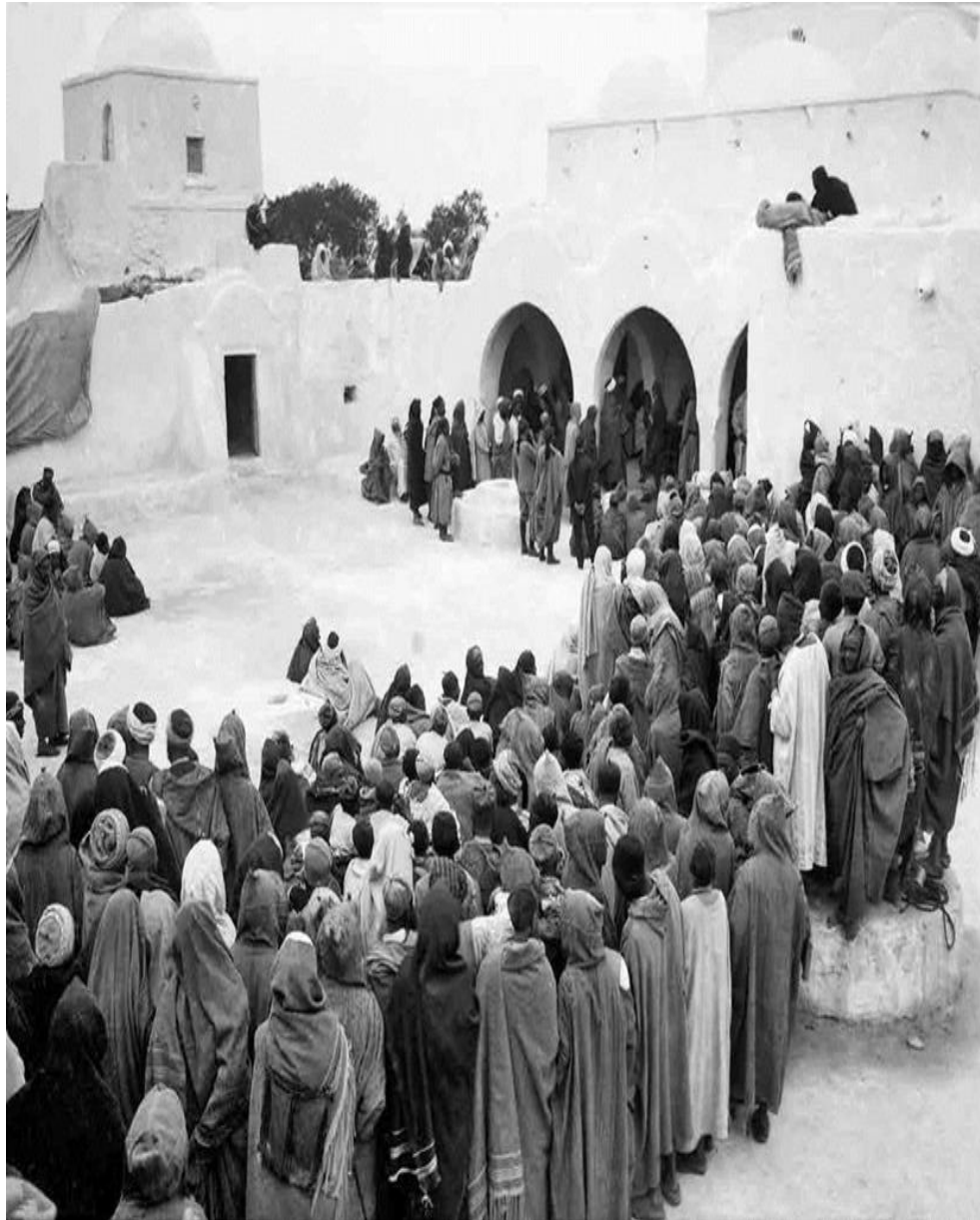
<sup>244</sup> Claude Cahen. *Op. cit.*, p. 203

<sup>245</sup> Ernest Mercier. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantine, L. Marle Librairie édition, 1875.

<sup>246</sup> Beylié (Général L. de). *Op. Cit.*

<sup>247</sup> Georges Marcais. *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Constantine : D. Braham Paris : Ernest Leroux, 1913.

<sup>248</sup> Emile-Félix Gautier. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris : Payot, 1927.



*Figure 6 et 7 Le recrutement de l'armée française à la mosquée, île de Djerba (Tunisie), mars 1916. Albert Samama-Chikli/SPA/ECPAD*





*Figure 7*

Georges Marcais<sup>249</sup> a tenté dans ses travaux de reconstituer la carte de l'établissement des tribus hilaliennes qui, selon lui, assument la responsabilité historique du règne de l'instabilité, de l'arabisation d'Ifriqiya. De plus, Marcais argue que l'importation du mode de vie bédouin et l'occupation des terres des tribus berbères de Zenata sont deux causes de l'entrée du Maghreb dans une nouvelle phase caractérisée par un déclin total<sup>250</sup>.

L'invasion hilalienne constitue un élément fondateur dans l'historiographie coloniale et permet l'apparition d'un nouveau territoire : la Berbérie Orientale, qui n'a pas existé dans les chroniques historiques arabes et locales, remplaçant ainsi le nom arabe d'Ifriqiya. La Berbérie Orientale permet de construire une théorie historique du développement des structures sociales et des institutions des États Aghlabide<sup>251</sup>, Hafside<sup>252</sup> et Ziride<sup>253</sup>. Cette nouvelle vision historique visait à soustraire une zone géographique organiquement et idéologiquement détachée du pouvoir de l'orient, et ce, à travers le recours, pour la première fois, aux chroniques historiographies et à la jurisprudence locales comme al-Nawazel ( نوازل ) (البرزلي, معيار الوثقريسي). De cette chronique, Robert Brunschvig tire le terme de la catastrophe hilalienne<sup>254</sup> pour qualifier son rôle dans la destruction de la Berbérie. Son étudiant franco-tunisien Hady Roger Idris approfondit l'idée de la catastrophe hilalienne en expliquant comment les tribus bédouines ont apporté un coup fatal à l'urbanisation, au savoir-faire agricole, mettant fin à l'âge d'or de la Berbérie<sup>255</sup>. Jean Poncet fut le principal critique de cette théorie. En se dotant d'une approche marxiste, l'auteur avance que les moyens de production étaient les mêmes, avant et après l'entrée des Hilaliens au Maghreb<sup>256</sup>. Cela donna lieu à une polémique

---

<sup>249</sup> Georges Marcais. *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen Âge*, 1927, réédité par Afrique Orient 2003, pp. 193-228.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> M. Vonderhe-vden. *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû I-Arlab (800-909)*, Paris. Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924.

<sup>252</sup> Robert Brunschvig. *La Berbérie orientale sous les Hafside des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, Adrien-Maisonneuve, 1940.

<sup>253</sup> Hady Roger Idris. *op. cit.*

<sup>254</sup> Robert Brunschvig. *op. cit.*

<sup>255</sup> Hady Roger Idris. *op. cit.*

<sup>256</sup> Jean Poncet. « L'évolution des genres de vie en Tunisie : autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun » *Cahiers de Tunisie*, VI, 1954, p 315-323.

intellectuelle, où le premier défendait l'idée d'une théorie inspirée de la connaissance des chroniques locales alors que le second répondait par la critique d'un mythe inventé à des fins idéologiques<sup>257</sup>.

Au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, l'administration coloniale est forcée de délaisser son ambition de construire une nouvelle France en Algérie, consciente de la fin de son projet colonial au Maghreb. Elle a décidé de se tourner vers de nouvelles politiques afin d'asseoir son influence dans la durée. C'est dans ce sens que la Mission scientifique coloniale consent à développer « des institutions scientifiques chargées de faciliter une conquête à moindre coût militaire et humain, et de développer l'avenir <sup>258</sup> ».

Aussi assiste-t-on à la naissance de l'idée de la coopération entre la France et ses anciennes colonies, celle-là même qui va contribuer à la création des noyaux des universités des sciences sociales et humaines, et à la formation des premiers scientifiques indigènes en Tunisie<sup>259</sup>. La coopération intellectuelle entre la France et la Tunisie, appuyée par la passion de Bourguiba pour l'histoire, influence les premiers chercheurs issus des universités créées par des professeurs français après l'indépendance. L'Institut des hautes études de Tunis (IHET) est transformé en université nationale en 1960, où plusieurs professeurs français ont assuré la continuité et la formation d'une relève. C'est le cas du premier doyen de la faculté des Lettres, Mohamed Talbi, qui soutient sa thèse de doctorat d'histoire sur les Aghlabides<sup>260</sup> en 1968 à la Sorbonne. Il y représente

---

<sup>257</sup> Voir à ce propos les articles suivants : Jean Poncet. « Aux sources de l'histoire nord-africaine : prospérité et décadence ifriqiyennes », *Cahiers de Tunisie*, IX, 33, 35, 1961, p. 221-243. « Le mythe de la catastrophe hilalienne », *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 22, 1967, p. 1099-1120. « Encore à propos des hilaliens, la mise au point de R, Idris », *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 23, 1968, p. 660-662. Hady Roger Idris. « De la réalité de la catastrophe hilalienne » *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 23, 1968, p. 390-396. « L'invasion hilalienne et ses conséquences » *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, 1968, p. 353-371.

<sup>258</sup> Pierre Vermeren. *Op. Cit.*, p. 27

<sup>259</sup> Contrairement à l'Algérie où « après 1964, l'université d'Alger répudie largement l'héritage colonial en sciences humaines et sociales : pendant quinze ans, la pratique de l'anthropologie, considérée comme science coloniale, est interdite » (Vermeren, *op.cit.*, p. 44,45).

<sup>260</sup> Mohamed Talbi. *L'émirat aghlabide (186-296/800-909) : histoire politique*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966.

cette continuité de l'historiographie coloniale qui se perpétue jusqu'à la naissance du sujet du mouvement de libération nationale dans les universités tunisiennes, ce qui illustre la nationalisation du discours historique en Tunisie selon Myriam Bacha<sup>261</sup>. En effet, l'étude des dynasties berbères est transmise aux universités tunisiennes à travers l'historiographie coloniale jusqu'au tournant idéologique qui décide de nationaliser l'histoire par l'étude du mouvement national de libération. L'étude de la culture berbère demeure une spécialité française où on y garde la même approche, se basant sur la division ethnique entre berbère et arabe.

La nationalisation de l'histoire ne semble pas la couvrir afin de la doter d'une nouvelle approche et voilà que dans un livre préfacé par Habib Bourguiba et dédié à l'étude de la Tunisie du Sud, André Louis dresse la même perspective ethnique :

Dans le Sud, en deçà de Gabès, les Arabes s'installent dans les plaines où ils mènent la vie pastorale ; de nombreux Berbères autochtones après s'être réfugiés dans les montagnes par crainte des envahisseurs, y organisent leurs vies. Certes on y remarque l'importance de l'élément berbère, mais aussi sa faiblesse, vis-à-vis des Arabes qui occupent les Plaines, et surtout de ces « Berbères arabisés », qui se disent volontiers arabes et qui dominent presque tout le pays : la Confédération de Querghamma.<sup>262</sup>

La monopolisation raciale coloniale entre les Arabes et les Berbères glisse dans l'imaginaire nationaliste tunisien qui l'accepte telle quelle, sans y jeter de regard critique ni contester sa pertinence et son influence potentielle sur les politiques qui s'y rapportent.

### **3.2 Les Juifs de Djerba, une communauté anhistorique ?**

À partir du XIXe siècle, les témoignages des voyageurs français à propos de la communauté juive de Djerba sont mâtinés d'un regard exotique et orientaliste. Si la définition de l'orientalisme s'incarnait par la description d'un être

---

<sup>261</sup> Myriam Bacha. *Op. Cit.*

<sup>262</sup> André Louis. *La Tunisie du Sud Ksars et villages de crêtes*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975, p 26.

considéré comme exotique par rapport à un Occidental (Européen et principalement Français dans le cas de la Tunisie), le Juif-Cohanim-djerbien en constituerait l'exemple par excellence, conformément au mythe fondateur. Dès lors, il est intéressant de noter la dimension doublement exotique projetée sur la diaspora djerbienne. En effet, il s'agit non seulement d'indigènes de la Tunisie, mais aussi d'individus rattachés à la lignée des prophètes des temps bibliques.

Dans son livre *Les douces beautés de la Tunisie*, Camille Mauclair<sup>263</sup>, voyageur et critique d'art, décrit les Juifs de la Ghriba avec le regard d'un peintre qui s'émerveille devant deux sujets : les vieux prêtres et les femmes. L'auteur est subjugué par ces hommes aux traits de prophètes lisant « un exemplaire de la Loi mosaïque dont le grand rabbin affirme l'authenticité, et qui fut préservé miraculeusement par des fidèles au moment de la destruction de Jérusalem<sup>264</sup> ». Mauclair décrit les femmes en brouillant les limites du temps et de l'espace pour répondre à son propre imaginaire, celui de voir se ressusciter devant lui les sujets de la Bible à l'image d'une peinture harmonieusement composée.

Fidèle à son métier de critique d'art, il nous livre ses sentiments en citant des noms d'héroïnes, personnages d'un tableau vivant : « Quant aux femmes, beaucoup sont d'un charme singulier. Ce sont vraiment des Juives de la Bible, ressuscitant Rébecca, Ruth, Déborah ou Bethsabée <sup>265</sup> ». Selon cette description, la communauté juive se détache du réel et de l'histoire par les origines bibliques inspirées du mythe fondateur et projetées sur elle d'une manière paradoxale. Ainsi, l'auteur la doterait d'une atemporalité qui la plaçait en dehors de son quotidien vécu dans un pays sous occupation militaire et dans lequel la misère et la pauvreté sévissaient contre la majorité des gens.

---

<sup>263</sup> Camille Mauclair. *Op. cit.*

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 244

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 245



*Figure 8 Femmes juives durant un mariage (Life Magazine, vers 1950)*



Figure 9 Intérieur de la synagogue (Life Magazine, vers 1950)

L'auteur parle-t-il aussi à ce moment d'une communauté inventée ou imaginée pour mieux la figer dans l'idéalité de la judaïté recherchée ? Or, lier les Juifs de Djerba à une lignée de prophètes bibliques serait les figer dans une atemporalité négatrice de l'historicité de leur séjour en Tunisie. C'est ce qui permet d'effacer en même temps leur appartenance à un pays qui se perd dans un creux mémoriel situé entre le Jérusalem de la Bible et la France.

Par ailleurs, cet esprit orientaliste n'est pas seulement propre aux voyageurs occidentaux, mais peut aussi être intracommunautaire. En effet, pour les membres de la communauté juive de Tunis, qui se perçoivent comme plus modernes, les Djerbiens seraient des sujets antiques et exotiques. Pour Vitalis Danon, directeur d'école de l'Alliance israélite universelle de Tunis, ses coreligionnaires djerbiens sortaient des temps homériques :

Depuis Homère jusqu'à nos jours, combien de voyageurs ont chanté en termes émus la douceur de son climat, l'enchantement de ses vergers ! Mais, moi qui me suis embarqué un soir sur un minuscule voilier pour franchir la dernière étape de mon voyage Sfax-Djerba, je n'y ai été que pour voir chez eux ces Juifs insulaires.<sup>266</sup>

Avec sa vision moderne d'instituteur de l'AIU, Vitalis Danon considère cette communauté comme fermée, traditionaliste, voire sous-développée, et « critique sévèrement l'éducation abrutissante donnée aux enfants, comme l'esclavage des femmes <sup>267</sup> ». Aussi faut-il préciser que cette communauté a été perçue comme rebelle lorsqu'elle a refusé en 1890 l'installation de l'école de l'AIU à Djerba, à la suite de directives des rabbins traditionalistes « qui empêchent tout enseignement autre que la Torah dans les synagogues<sup>268</sup> ».

---

<sup>266</sup> Bismuth-jarrassé, Colette et Dominique Jarrassé. *Synagogues de Tunisie. Monuments d'une histoire et d'une identité*. Paris: Édition Esthétiques du divers. 2010, p. 73

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>268</sup> Gabriel Qabla. « La communauté juive de Djerba Secrets d'une pérennité. », *Confluences méditerranée*, 10, 1994, p. 136 : [http://iremno.org/wp-content/uploads/2016/02/1017.qabla\\_.pdf](http://iremno.org/wp-content/uploads/2016/02/1017.qabla_.pdf) [page consultée le 27/10/13]



De son côté, la communauté de Hara Sghira, se considérant comme l'héritière des Cohanim, se sent investie d'un titre de noblesse et a réussi, dans son isolement, à transmettre la tradition jusqu'en 1948, date de la création de l'État d'Israël. À partir de ce jour, et à l'instar du reste des diasporas du monde arabe, les Djerbiens juifs se trouvent devant un double appel au départ. D'une part, l'appel du retour à la terre promise auquel chaque Juif devrait répondre et, d'autre part, les multiples guerres entre les pays arabes et Israël (1948, 1967, 1976), qui vont miner le climat social et causer la disparition de presque toutes les diasporas juives du monde arabe.

L'historien et architecte Jacob Pinkerfeld relève les plans des synagogues de Djerba et du sud de la Tunisie pour les publier dans son article au titre révélateur : « Un témoignage du passé en voie de disparition, les synagogues de la région de Djerba <sup>269</sup> ». Paru dans les Cahiers de Byrsa, cet article fait montre de la même conscience de contempler les derniers Juifs de Djerba. L'auteur y constate la réduction des communautés, qui cause notamment la disparition des monuments, ce qui constitue dès lors « un processus bien connu dans l'histoire de la diaspora <sup>270</sup> ». En effet, ce « processus » semble concerner les trois pays du Maghreb, où Pinkerfeld y visite 170 synagogues en 1945. Toutefois, nous ne savons pas pourquoi l'article et les relevés de plans n'ont concerné que les synagogues du sud de la Tunisie, grande zone géographique que l'auteur homogénéise sous le nom de la région de Djerba. L'auteur songeait-il à la possibilité de la disparition de la communauté djerbienne qui fut « l'une des plus anciennes de la Diaspora <sup>271</sup> », se donnant ainsi le devoir de documenter en urgence l'architecture de son lieu le plus saint : El-Ghriba ?

De leur côté, Abraham Udovitch et Lucette Valensi n'ont pas manqué de constater, après leur visite à Djerba, que ces communautés « apparaissent comme les conservatoires d'une culture disparue <sup>272</sup> ». C'est un avis que confirme

---

<sup>269</sup> Jacob Pinkerfeld. *Op. cit.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 127

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>272</sup> Abraham Udovitch et Lucette Valensi. *Op. cit.*, p. 24

l'anthropologue américaine Elisabeth Roulston lorsqu'elle rapporte l'inquiétude des Juifs djerbiens quant à l'entretien de leur cimetière : « *The constant Jerban Jewish concern with the cemeteries reflects their unspoken acknowledgment that the end of their community is fast approaching and that; therefore, there will be no one to care for the graves of their families and friends* <sup>273</sup> ». Somme toute, nous pouvons voir que la disparition annoncée relève de l'ordre de l'évidence et répond à l'idéologie du sionisme. De surcroît, et selon cette vision, l'entrée des Juifs de Djerba dans l'histoire serait marquée par deux moments charnières et encadrants : la fuite de la Terre promise, puis le retour vers ces territoires. Ainsi, leur séjour en Tunisie serait un transit éternel séparant ces deux moments fondateurs.

La description orientaliste des populations exotiques berbère et juive s'est glissée dans la description que l'industrie touristique faisait de ces mêmes populations dont les pays se sont convertis à l'industrie touristique. Héritées de l'imaginaire orientaliste, ces images sont issues, comme nous l'avons vu, de la production littéraire et artistique des voyageurs, des missionnaires et des officiers de l'armée française. L'imagerie des Berbères exotiques et d'El-Ghriba comme refuge des derniers prêtres cohanim est la même consommée par et pour l'industrie touristique de nos jours en Tunisie.

Elle illustre le phénomène de la consommation du passé colonial par les touristes, ce qui caractérise plus spécifiquement la représentation des anciennes colonies occidentales converties en destinations touristiques<sup>274</sup>. Graburn et

---

<sup>273</sup> Elisabeth Roulston. *Community cohesiveness and continuity in Jerba, Tunisia: Political and economic dimensions of marriage choice*. Ph.D. dissertation Anthropology Department Boston University, 1993, p. 76

<sup>274</sup> Voir: Hyung yu Park. «Tourism as reflexive reconstructions of colonial past», *Annals of Tourism Research*, 58, 2016, p. 114–127. A. Carrigan. *Postcolonial tourism: Literature, culture and environment*. London: Routledge, 2011. A-M. d'Hautesserre. «Politics of imagining New Caledonia», *Annals of Tourism Research*, 38, 2, 2011, p. 380-402. M. Amoamo, A. Thompson. «(re) Imaging Maori tourism: Representation and cultural hybridity in postcolonial New Zealand», *Tourist Studies*, 10, 1, 2010, p. 35–55. T. Winter. *Post-colonial heritage, post-colonial tourism: Culture, politics and development at Angkor*. London and New York: Routledge, 2007. C. M Hall, H. Tucker (Eds.). *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations*. London: Routledge, 2004. C. M. Echtner, P. Prasad. «The context of third world tourism marketing», *Annals of Tourism Research*, 30, 3, 2003, p. 660–682. C. A. Palmer, «Tourism and colonialism: The experience of the Bahamas», *Annals of Tourism Research*, 21,4, 1994, p. 792-811.

Salazar <sup>275</sup> inscrivent ce phénomène dans ce qu'ils appellent la séduction de l'industrie touristique par l'image, qui se construit grâce à un assemblage de représentations qui interagissent avec l'imaginaire personnel des touristes pour devenir des « *meaning-making and world-shaping devices*<sup>276</sup> ». Ces concepts permettent aux gens de construire et de donner du sens à leur expérience touristique. Strauss rappelle de son côté que cet assemblage, pour ne pas dire collage d'images et d'imageries (mentales, picturales, littéraires, médiatiques) fonctionne comme « *implicit schemas of interpretation* <sup>277</sup> ».

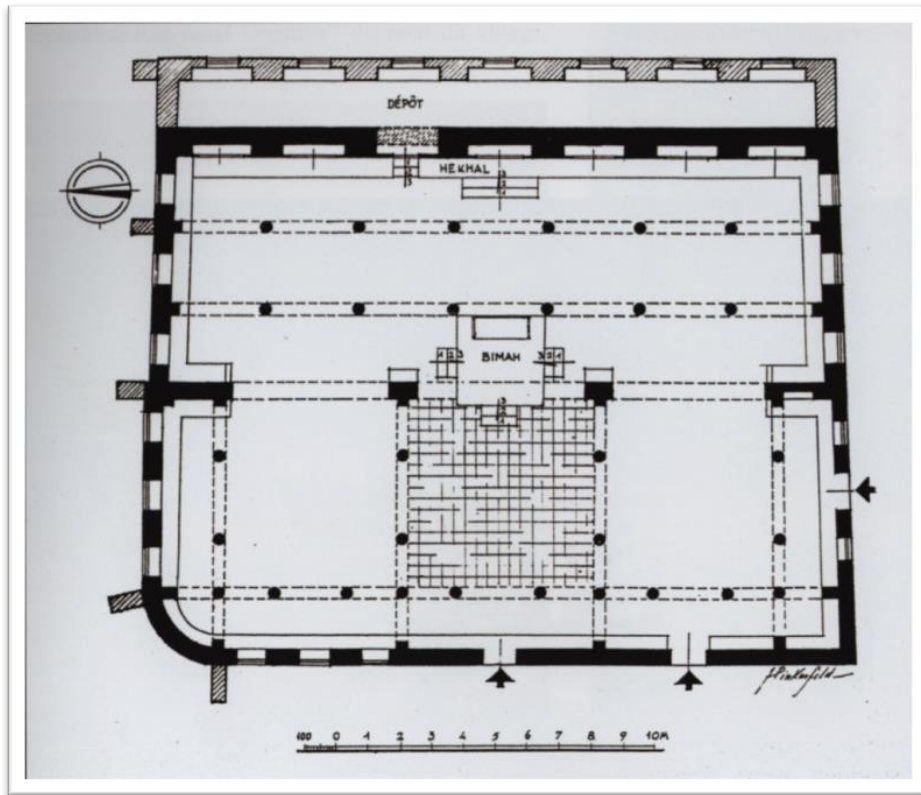


Figure 10 Plan d'El-Ghriba relevé par Jacob Pinkertled en 1954

<sup>275</sup> Noel Salazar, Nelson Graburn. *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*, Berghahn Books, 2014.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 329.

Il réussit à établir des standards de séduction touristique autour de la destination à travers lesquels s'expriment des clichés comme le « *unchanged, unrestrained, uncivilised*<sup>278</sup> ». Cela finit par stéréotyper toute destination en la représentant à travers des binômes de paradigmes : « *nature-culture, here-there, male-female, inside-outside, and local-global*<sup>279</sup> ».

Nous verrons plus loin dans ce travail que Djerba, et El-Ghriba plus précisément, est commercialisée à travers les mêmes paradigmes qui stimulent l'imaginaire des touristes/pèlerins. Axée sur le mythe fondateur, la destination touristique d'El-Ghriba promet d'offrir une expérience existentielle dans laquelle les pèlerins se retrouvent dans un lieu construit sur un fragment du premier temple détruit à Jérusalem. El-Ghriba incarne le stéréotype du lieu préservé et gardé à l'état originel, cette même quête orientaliste qui a glissé dans la représentation teintée de nostalgie de la destination.

Arjun Appadurai qualifie une telle nostalgie d'« *armchair nostalgia*<sup>280</sup> » ou bien « *imagined nostalgia*<sup>281</sup> ». Renato Rosaldo, de son côté, parle de « *imperialist nostalgia often founded under imperialism, where people mourn the passing of what they themselves have transformed*<sup>282</sup> ». Ce discours est associé à la recherche d'une sorte d'âge d'or lié à la période coloniale présentée comme une « histoire extraordinaire<sup>283</sup> » et dans laquelle les communautés autochtones de Djerba fonctionnaient selon leurs propres structures des premiers temps. C'est ainsi que le touriste part à la recherche du berbère de Guellala ou bien du Juif cohanim de Hara Sghira. Cela nous renseigne sur le pouvoir de la représentation coloniale qui installe son influence dans la durée en transmettant le même regard

---

<sup>278</sup> Charlotte M. Echtner, Pushkala Prasad. «The context of third world tourism marketing», *Annals of Tourism Research*, 30, 3, 2003, p. 667.

<sup>279</sup> Noel Salazar, Nelson Graburn. *Op. cit.*, p. 1.

<sup>280</sup> Arjun Appadurai. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 76.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>282</sup> Renato Rosaldo. «Imperialist Nostalgia», *Representations, Special Issue: Memory and Counter-Memory*, 26, 1989, p. 108.

<sup>283</sup> Ruy Blanes. « Extraordinary times. Charismatic repertoires in contemporary African prophetism », in Charles Lindholm (dir.), *The Anthropology of religious charisma. Ecstasies and institutions*, New York, Palgrave Macmillan, coll. « Contemporary anthropology of religion », 2013, p. 156.

orientaliste qui caractérise le berbère et le juif dans l’imaginaire collectif des Tunisiens et l’imagerie que les touristes se font de cette destination tunisienne.

Par ailleurs, cette imagerie orientaliste, qui fractionne les Tunisiens selon leur appartenance raciale et religieuse, a fonctionné selon d’autres modalités dans l’idéologie du sionisme. Incarnée par l’activisme de l’Alliance israélite universelle (AIU) qui a été créée à Paris en 1860, elle va faire en sorte d’inciter toutes les diasporas juives du monde à retourner à la terre promise. L’île de Djerba figurait dans la liste des territoires visés par ce rapatriement selon un plan qui visait une intervention directe sur les structures d’éducation locale de la communauté de Hara Sghira. Cela se basait sur la mise en place d’une éducation moderne à vocation transnationale afin d’outiller les Juifs qui devraient se projeter comme de futurs citoyens d’un autre pays : Israël. L’AIU voulait briser les liens créés durant des siècles d’ancrage historique dans le milieu tunisien à travers le remplacement de la langue de la majorité arabe par la langue française, ce qui privera par la suite les Juifs d’un important pont de communication. C’est ainsi que s’opère la création d’une identité transnationale se basant sur la connexion de la personne (réelle ou morale) à deux ou plusieurs pays, lui permettant par conséquent de fonctionner selon des échelles spatiales et sociales multiples en même temps<sup>284</sup>.

### **3.3 La percée transnationale de l’AIU et la résistance de la communauté de Djerba**

Le but de l’AIU était de percer le sentiment de l’appartenance nationale des Juifs de Djerba pour les préparer au retour à leur terre biblique, objectif alimenté par le sionisme. Consciente de la force de l’ancrage historique des communautés, l’AIU vise les structures d’éducation traditionnelle qu’elle a réussi à modifier à Tunis, contrairement à Djerba où elle n’arrive jamais à s’installer. Le processus de la création d’une identité transnationale suivi par l’AIU se réfère à la définition large

---

<sup>284</sup> Sarah Mahler, Patricia Pessar. «Gendered Geographies of Power: Analysing Gender Across Transnational Spaces Identities», *Global Studies in Culture and Power*, 7,4, 2001, pp. 441-459.

des divers actes migrants effectués à travers les frontières territoriales<sup>285</sup>. Pour Steven Vertovec, le transnationalisme implique un mouvement physique à travers les frontières : « *Transnationalism broadly refers to multiple ties and interactions linking people or institutions across the borders of nation-states* <sup>286</sup> ». En fait, Vertovec cite de nombreuses études qui montrent que les actes transnationaux sont souvent nés d'une prise de conscience de l'existence de sites multiples (*multilocality*<sup>287</sup>) et d'un désir de maintenir des identités multiples. Il en résulte ainsi des dynamiques socioéconomiques permettant aux personnes (ou bien à la communauté) concernées par une identité transnationale de s'adapter grâce à la notion du réseau (*network*<sup>288</sup>) qui permet la connexion entre les différentes localités. Cela permet d'assurer la mobilité des personnes, des capitaux et des apprentissages dans les différents sens de la migration selon Castells<sup>289</sup>.

Portes et *al.* estiment que ces réseaux rendent possible « *occasional contacts, trips and activities across national borders of members of an expatriate community* <sup>290</sup> ». Ces migrations recoupent souvent appartenance religieuse et appartenance transnationale, remarque Levitt<sup>291</sup>, et confirment le phénomène observé à l'échelle globale des institutions éducatives transnationales qui

---

<sup>285</sup> Voir: Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, New York, Gordon and Breach Publishers, 1994. Portes, Alejandro. Luis E. Guarnizo, and Patricia Landolt, 1999. «The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field», *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, pp. 217-237. Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc. « From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration », *Anthropological Quarterly*, 68, 1, 1995, pp. 48-63. Luis E. Guarnizo, Michael P. Smith. «The Locations of Transnationalism» in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. E. Guarnizo. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1998. pp.3-34.

<sup>286</sup> Steve Vertovec. «Conceiving and researching transnationalism», *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, 1999, p. 450.

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Voir: Stuart Hall. «Cultural Identity and Diaspora» In: J. Rutherford (editor), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, 1990. Robin Cohen. « Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers » *International Affairs*, 72,3, 1996, pp. 507-520.

<sup>289</sup> Manuel Castells. *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996.

<sup>290</sup> Portes et *al.*, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>291</sup> Peggy Levitt. «Redefining the Boundaries of Belonging: Thoughts on Transnational Religious and Political Life», Wellesley College, Working Paper 48, 2002.

contestent l'identification de leurs disciples à l'État-nation<sup>292</sup>. Schoenfeld suggère à ce propos : « *Religious communities of the same faith dispersed around the world are not only linked by common beliefs and practices, but also through transnational educational institutions financed by transnational religious organizations* »<sup>293</sup> L'AIU prévoyait donc par son installation en Tunisie stimuler le sentiment d'allégeance religieuse pour aboutir à des dynamiques de migrations qui vont ramener les populations juives de la Tunisie à l'endroit originel supposé de leur identité : l'État d'Israël. Elle pourra ainsi transcender le sentiment de l'appartenance des populations juives à la Tunisie pendant la période coloniale et même sous le pouvoir de l'État-nation.

L'AIU a établi sa première école à Tunis en 1878, quatre ans avant l'occupation française. Son objectif était d'appliquer une modernisation à l'occidentale, dans le but de lutter pour un renouveau de l'éducation juive longtemps dominée par les instances traditionnelles, selon Norman Stillman : « *Modern education, like modernity itself, is something to be acquired from its genuine Western source* »<sup>294</sup>. Comme le rappelle Rodrigue, l'AIU a estimé que, dans le but de mériter l'émancipation, les Juifs tunisiens devaient se transformer en « *enlightened, modern citizens, abandoning their particularistic habits and attitudes* »<sup>295</sup>. Comme pour la plupart des Tunisiens à l'époque, la seule éducation qui était disponible aux Juifs de Djerba était l'instruction religieuse, dans le *yeshivot*<sup>296</sup>, qui n'offre aucune éducation moderne. Grâce à l'utilisation de

---

<sup>292</sup> Voir: Benjamin Barber. *Jihad vs. McWorld*, New York: Times Books, 1995. Gilles Kepel. *The Revenge of God*, University Park, PA: Penn State University Press, 1994. Bruce B. Lawrence. *Defenders of God*, Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

<sup>293</sup> Stuart Schoenfeld. «Transnational Religion, Religious Schools, and the Dilemma of Public Funding for Jewish Education: The Case of Ontario», *Jewish Political Studies Review*, 11, 1999, p. 1.

<sup>294</sup> Norman Stillman. *Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1999, p. 22

<sup>295</sup> Aron Rodrigue. *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition, The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 1993, p. 72.

<sup>296</sup> Yeshiva, yeshivot. Établissement d'enseignement supérieur hébraïque où l'étude du Talmud est intensive et continue. Dictionnaire de français Larousse. [https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/yeshiva\\_yeshivot/82972](https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/yeshiva_yeshivot/82972) [page consultée le 29/11/16]

tactiques d'éducation occidentale, l'AIU a réalisé ce qu'Aron Rodrigue appelle « *the civilizing mission* <sup>297</sup> » des Juifs nord-africains, dans le but de réduire, voire d'éliminer le pouvoir du rabbinat<sup>298</sup>. L'auteur estime que l'impact profond que cette institution a eu sur la communauté juive de Tunis notamment peut être assimilé à l'influence que l'occupation française a eue sur la population de la Tunisie en général.

À travers la notion de « l'éducation morale et intellectuelle <sup>299</sup> », l'AIU espérait occidentaliser les Juifs tunisiens. Rodrigue rappelle que l'AIU a obligé les parents à acheter à leurs enfants des vêtements européens et à leur interdire de couvrir leurs têtes avec la Kippa pour ressembler aux Français<sup>300</sup>. Les écoles de l'AIU en Tunisie étaient complètement à l'abri de la supervision des élites religieuses des communautés locales et pouvaient par conséquent établir leur propre programme. Albert Sagues, un enseignant de l'AIU, a écrit en 1914 : « *The Jews of Tunisia -a French country- can benefit from the development of an understanding of French customs, mentality, and character, and from assimilation of what appears to be good; to facilitate this, it will be enough for us to cultivate their faculty of judgement* <sup>301</sup> ».

Rodrigue souligne la mission « civilisatrice » de l'AIU, qu'il décrit comme une méthode d'acculturation se basant sur l'importance primordiale accordée à l'enseignement en français dans les écoles et le peu de temps d'étude destiné à l'hébreu, qui n'était nécessaire que pour comprendre la Torah et faire ses prières, et non pour le parler dans la vie de tous les jours<sup>302</sup>.

Cela a conduit au relâchement du sentiment religieux, comme le rapporte Stillman, ce qui a mené plusieurs Juifs à devenir moins pratiquants en vivant un

---

<sup>297</sup> Aron Rodrigue. *Op. cit.*

<sup>298</sup> Harvey Goldberg, (Editor). *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington and New York: Indiana University Press and The Jewish Theological Seminary of America, 1996.

<sup>299</sup> Aron Rodrigue. *Op. cit.*

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> Cité dans Aron Rodrigue. *Op. cit.* pp. 31-32.

<sup>302</sup> *Ibid.*



« *gradual decline in the strictness and observances and in Jewish learning among the laity* .»<sup>303</sup> De plus, parce que les Juifs ont obtenu, en 1883, l'autorisation d'étudier dans les écoles publiques françaises, « *more and more Jewish youth began to attend the state schools that were now open to them in the major centers throughout the country* »<sup>304</sup> ». La classe moyenne des familles juives a envoyé ses enfants dans des écoles chrétiennes établies par les missionnaires dans le but de leur garantir une éducation moderne, créant un changement notable dans la culture juive. Selon Attal et Sibton, « *the integration of the younger people into the framework of the general educational system led to a gradual diffusion of new cultural values into the Jewish communities in the areas of language, dress, housing, customs and lifestyle* »<sup>305</sup> ».

Plusieurs critiques ont souligné que ces décisions éducatives ont contribué à la ghettoïsation de la communauté juive en la coupant des communautés musulmanes. Élie Cohen Hadria décrit cette situation dans une lettre intitulée « La francisation d'un garçon juif tunisien dans les années avant la Première Guerre mondiale » dans *Du Protectorat français à l'indépendance : souvenirs d'un témoin socialiste*<sup>306</sup>. Cohen-Hadria souligne que, bien que l'objectif des écoles de l'AIU fût l'émancipation des Juifs par leur intégration dans la société, les écoles, en fait, ont été tout à fait à l'abri et isolées. Elles étaient non seulement construites dans le Hara (ghetto juif), mais aussi exclusivement occupées par des Juifs.

Dans ce sens, les écoles françaises et celles de l'AIU ont contribué à couper les liens entre les Arabes et les Juifs en privant ces derniers de l'apprentissage de la langue de la majorité, puisque l'éducation moderne rimait seulement avec l'apprentissage de la langue française : « *The two stages to be traversed in*

---

<sup>303</sup> Norman Stillman. *Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1991, p. 34

<sup>304</sup> Attal, Robert, Claude Sibton. *From Carthage to Jerusalem: The Jewish Community in Tunis*, Tel Aviv: Beth Hatefusoith, 1986, p. 88.

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> Norman Stillman. *Op. cit.* p. 37.

*acquiring modern education: the schools of the Alliance Israelite first, then the French schools proper*<sup>307</sup> ».

Beaucoup d'étudiants ont donc perdu la capacité de parler l'arabe, ce qui a affecté leurs relations avec la communauté musulmane autour d'eux. L'AIU a donc été blâmée d'avoir aliéné un grand nombre de Juifs Nord-Africains « *from their surrounding cultural environments and creating secularized, half-westernized, deracinated individuals*<sup>308</sup> ». Il est devenu clair que le manque d'éducation arabe a créé un obstacle structurel face au futur de la communauté juive de Tunis, qui n'est plus capable de parler la langue de la population majoritaire, renforçant son statut minoritaire.

Ajoutons à cela le fait que la société arabe est devenue plus susceptible aux tensions créées par ce décalage linguistique, interprété comme une volonté de prendre le côté du colonisateur. Il y avait eu une relation de collaboration perçue entre l'AIU et les Français par de nombreux Arabes tunisiens, ce qui a conduit à la suspicion et au manque de confiance envers la communauté juive dans son ensemble. La mission de l'AIU était perçue comme offrant une protection « occidentale <sup>309</sup> » à la communauté juive de Tunis. Plutôt que de fournir à la communauté juive de Tunis une éducation qui garantit l'ancrage dans son milieu historique, l'AIU l'a dotée « de compétences occidentales<sup>310</sup> », estime Rodrigue, qu'elle pouvait emporter avec elle à l'étranger. Cela a été appuyé par un assouplissement des conditions de naturalisation en 1910, facilitant notamment l'accès à la nationalité aux sujets tunisiens juifs ayant accompli un engagement volontaire dans l'armée française ou ayant obtenu un diplôme français d'études supérieures. Une autre loi votée en 1923 a permis aux membres de l'élite de la communauté juive, ayant soit des passeports tunisiens ou étrangers, un meilleur

---

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> Stillman, Norman. 1991. *Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

<sup>309</sup> Mark Tessler, Linda Hawkins. «The Political Culture of Jews in Tunisia and Morocco», *International Journal of Middle East Studies*, 11,1, 1980.

<sup>310</sup> Aron Rodrigue. *Op. cit.* p. 229.

accès à la nationalité française<sup>311</sup>, visant également à inverser le ratio démographique entre ressortissants français et italiens résidant en Tunisie, vu l'afflux des seconds après la 1<sup>e</sup> guerre mondiale. Cependant, cela n'a pas été étendu au reste de la communauté juive, plus pauvre.

La politique de l'AIU visant à aliéner les Juifs tunisiens portait fruits, spécialement entre 1947 et 1948 avec les vagues d'immigration organisée en collaboration avec l'administration coloniale et les activistes du mouvement sioniste en Tunisie qui s'occupaient de l'immigration clandestine, connue sous le nom de *Aliyat ha-Noa'ar*<sup>312</sup>. Peu de temps après, dès le début de l'année 1949, le *Mossad* a obtenu l'autorisation des autorités françaises pour opérer à partir de la Tunisie et d'ainsi permettre à 6 200 Juifs tunisiens de quitter le pays vers Israël. Au pic du mouvement nationaliste, qui connaît un affrontement idéologique en 1955, menant à l'indépendance de la Tunisie en 1956, Laskier rapporte le même nombre d'immigrants qu'en 1949, puis une nouvelle vague au moment de la crise de Bizerte en 1961<sup>313</sup>. La population juive de Tunisie, estimée à 110 000 individus selon Ettinger au début des années 1950, a drastiquement diminué pour ne compter qu'environ 1 700 personnes actuellement<sup>314</sup>.

Toutefois, d'autres raisons ont accéléré le départ des Juifs hors du pays après l'indépendance de la Tunisie, comme le décret de 1957 rendant illégitimes les tribunaux islamiques et rabbiniques. De plus, le ministre Ahmed Ben Salah a adopté en 1964 le système des coopératives agraires selon le modèle socialiste, désavantageant ainsi plusieurs commerçants et fermiers juifs. Dès lors, la perspective d'un départ est envisagée par les uns pour sauvegarder leurs croyances et par les autres pour sauver leurs capitaux.

---

<sup>311</sup> La même politique de clivage entre juifs et musulmans a été adoptée bien avant en Algérie à la suite du décret Crémieux signé en 1870 approuvant la citoyenneté française aux 35 000 Juifs d'Algérie. Cette décision a pesé lourd à l'heure de l'indépendance alors que les Juifs devenus Français seront accusés de trahison par le Front de libération nationale (FLN).

<sup>312</sup> Michael Laskier. *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*, New York: New York University Press, 1994, p.152.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Yair Ettinger. « Sociologist Claude Sitbon, do the Jews of Tunisia have reason to be afraid? » Haaretz, January 17, 2011P: <https://www.haaretz.com/1.5109086> [page consultée le 05/12/15]

Dans un premier temps, la plupart des efforts des associations juives internationales en immigration ont été orientés vers Tunis et une fois que les Juifs de la capitale étaient considérés comme étant en sécurité, ces efforts ont été concentrés ailleurs. Au début des années 1950, les intervenants de l'AIU ont ciblé les Juifs de Djerba. Les activistes sionistes s'attendaient donc à voir déferler les mêmes vagues de départ, pouvant causer le déclin de la dernière communauté des cohanim-s<sup>315</sup>. Irsaël a alors dépêché en 1952 un journaliste, Raphaël Valensi, et un photographe, Yvan Lumbroso, afin d'immortaliser les derniers moments d'une « communauté qui d'ici quelques mois ne sera sans doute qu'une page de l'Histoire juive dans la dispersion <sup>316</sup>».

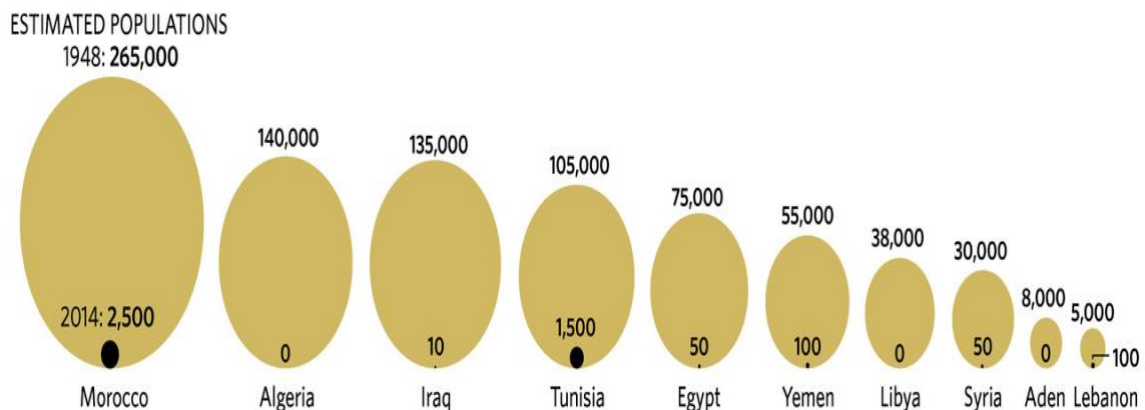


Figure 11 Diminutions des populations juives du monde arabe depuis 1948<sup>317</sup>

<sup>315</sup> Michael Laskier. *Op. cit.*, p. 271.

<sup>316</sup> Colette Bismuth-jarrassé, Dominique Jarrassé. *Op. cit.*, p. 95

<sup>317</sup> Lucette Lagnado. «The Last of the Arab Jews | Tunisian Jewish Enclave Weathers Revolt, Terror; Can It Survive Girls' Education?» The Wall Street Journal, 2016. <https://www.wsj.com/articles/insular-jewish-community-of-djerba-tunisia-has-weathered-revolution-and-terrorism-but-can-it-survive-girls-education-1423869146> [page consultée le 27/05/17]

Contrairement à la communauté tunisoise, la communauté djerbienne a montré une résistance à la pénétration de la culture occidentale et aux institutions éducatives transnationales. Son isolement géographique et son modèle rural de résistance ont en effet empêché cette invasion culturelle, comme le souligne Lisa Anderson : « *It is among the rural populations of North Africa that there was the greatest apparent divergence from European patterns of organization*<sup>318</sup> ». La résistance culturelle de la communauté de Djerba était donc plus marquée, contrairement à celle de Tunis, ce qui démontre la solidité de ses liens internes. Elle a pu faire des choix décisifs en refusant notamment l'introduction du modèle de l'éducation occidentale moderne par les élites de L'AIU<sup>319</sup>. Laskier estime que pour comprendre la pérennité de la communauté de Djerba, il faut penser à plusieurs facteurs, en l'occurrence à son enracinement remarquable dans la réalité historique, à sa distance avec le colonialisme et l'État-nation, mais surtout aux choix éducatifs adoptés et appliqués par l'élite religieuse conservatrice<sup>320</sup>.

Les Juifs djerbiens étaient considérés juridiquement à travers la notion de la dhimmitude<sup>321</sup> et jouissaient donc légalement du statut de citoyens égaux du pays<sup>322</sup> avant l'arrivée de l'AIU en 1860 et du protectorat français en 1881. Selon Goldberg<sup>323</sup>, la communauté juive de l'île de Djerba a pu être autosuffisante en termes de droit juif et de production intellectuelle, pouvant ainsi assumer la pleine responsabilité de l'éducation religieuse de ses membres : « *Djerba was relatively isolated both communally and culturally, from the centers of Europeans influence, a Djerban rabbinic culture persisted and even expanded relatively unchallenged*<sup>324</sup> ».

De plus, la seule éducation religieuse disponible se faisait dans le *yeshivot*, et il n'y avait pas de possibilités à l'époque pour les Juifs djerbiens d'étudier le

---

<sup>318</sup> Lisa Anderson. *The state and social transformation in tunisia and libya, 1830-1980*, Princeton University Press, 1986, p. 8.

<sup>319</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. *Op. cit.*

<sup>320</sup> Michael Laskier. *Op. cit.*

<sup>321</sup> Norman Stillman. *Op. cit.*

<sup>322</sup> Michael Laskier. *Op. cit.*

<sup>323</sup> Harvey Goldberg. *Op. cit.*

<sup>324</sup> Harvey Goldberg. *Op. cit.*, p. 278.

français. Goldberg estime à ce propos que l'usage du dialecte arabe local a permis à la communauté de s'enraciner parfaitement dans son contexte social régional : « *Because they were an isolate within a Muslim isolate perhaps had a more complex task than did other Jewish communities in balancing the tendencies of localism with the need to maintain ties to the wider Jewish culture*<sup>325</sup> ».

La résistance des Juifs de Djerba émane, selon Nahum Slouschz, un voyageur qui a visité Djerba en 1906, d'une « *mark of self-identification and pride among Djerban Jews for decades thereafter* »<sup>326</sup> et du fait que « *the Jew of Djerba fears nothing more than the founding of a modern school, which he looks upon as a focus of irreligion and demoralization* »<sup>327</sup>. L'auteur raconte l'histoire d'un rabbin djerbien répondant à l'Alliance en demandant « *how much money does the Alliance want not to found a school at Djerba?* »<sup>328</sup> De plus, en réponse aux tentatives de l'AIU, les Juifs de Djerba ont intensifié leur production intellectuelle et, depuis 1912<sup>329</sup>, s'assurent de posséder d'importantes imprimantes afin de répondre à leurs propres besoins. Ces imprimantes ont permis à Djerba de devenir l'un des plus importants centres de diffusion de l'éducation traditionnelle juive en Afrique du Nord.

Bien que l'AIU n'ait jamais réussi à percer le contrôle de l'élite rabbinique de Djerba, les grands événements de la Seconde Guerre mondiale ont conduit à la création d'une société hébraïque qui a graduellement détourné le conservatisme de l'orthodoxie locale. L'association *Daver Ivrit* (parler en hébreu) a été créée par David Kidouchim à Djerba en 1943<sup>330</sup> pour moderniser la communauté en offrant des cours en hébreu moderne. Ainsi, les élèves gagneraient « une éducation appropriée à Eretz (Israël) »<sup>331</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>326</sup> Nahum Slouschz. *Travels in North Africa*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1927, p. 253.

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>329</sup> Shlomo Doshen. «Ritualization of Literacy: The Works of Tunisian Scholars in Israel » *American Ethnologist*, 2, 1975, pp. 251-9.

<sup>330</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. *Op. cit.*

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 85.

L'association a marqué trois grandes réformes dans l'éducation juive traditionnelle de Djerba après le rejet et l'interdiction de la mise en place d'une école par l'AIU par l'élite conservatrice<sup>332</sup>. La première a été la création d'une école qui a remplacé le programme traditionnel de *Yeshiva* mis en place depuis la nuit des temps pour les Juifs de Djerba<sup>333</sup>. La deuxième a été l'ouverture d'une école pour les filles leur permettant l'accès à l'éducation<sup>334</sup>. La troisième a été l'acceptation, pour la première fois, d'une aide financière provenant d'une source extérieure, *The American Joint Distribution* (AJDC)<sup>335</sup>. La commission de *l'American Joint Distribution Committee* (AJDC) fondée à New York en 1914 a commencé ses opérations en Tunisie en 1950<sup>336</sup> et a historiquement joué un rôle important dans l'éducation de la communauté tunisoise notamment.

La création de *Daver Ivriyth* a rencontré beaucoup d'opposition dans la communauté, surtout au sein des autorités rabbiniques qui n'étaient pas d'accord avec ces réformes. L'organisation qui s'y opposa le plus fut l'Or Torah (la lumière de la Torah) dont la création remonte à 1894 lorsque le rabbin Moshe Khalfon Hacoheh a créé un fond pour soutenir l'étude de la Torah à Djerba en payant tous les frais de scolarité de tous les étudiants dans le besoin<sup>337</sup>. En 1918, l'organisation a étendu ses programmes pour y inclure la formation des enseignants, des rabbins, des scribes, des abatteurs rituels et les lecteurs de la Torah<sup>338</sup>. La Seconde Guerre mondiale a provoqué l'affaiblissement des structures d'éducation traditionnelle de Djerba, ce qui a permis de déstabiliser le conservatisme de l'élite locale qui, à la lumière de ce changement de perspective, a perdu graduellement le contrôle qu'elle exerçait auparavant sur la communauté. L'élite religieuse juive de Djerba ne pouvait plus imposer aucun contrôle aux membres de sa communauté après l'indépendance de la Tunisie. Elle a été forcée d'accepter la

---

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> American Jewish Joint Distribution Committee  
[http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/American\\_Jewish\\_Joint\\_Distribution\\_Committee](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/American_Jewish_Joint_Distribution_Committee)  
[page consultée le 28/05/16]

<sup>337</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. *Op. cit.* p. 125

<sup>338</sup> *Ibid.*

fréquentation des écoles tunisiennes par les enfants juifs des deux sexes<sup>339</sup>. De nos jours, l'enseignement traditionaliste semble retrouver une certaine renaissance depuis le soulèvement de 2011, comme le remarque la journaliste Lucette Lagnado<sup>340</sup>.

La décision de la communauté de Djerba de rejeter les efforts de l'AIU reflète la résistance à l'assimilation et à la perte de l'identité juive pendant les années précédant la Seconde Guerre mondiale. En outre, les choix linguistiques de garder l'arabe et l'hébreu traditionnel ont permis aux Juifs djerbiens d'avoir des relations stables et continues avec leurs voisins musulmans, tout en maintenant leur identité et une connexion à d'autres diasporas juives. Contrairement à la communauté de Tunis qui a adhéré au processus de l'occidentalisation, la communauté des cohanim de Hara Seghira de Djerba était fortement traditionaliste, garantissant ainsi sa continuité et sa pérennité<sup>341</sup>.

Malgré les tentatives de l'AIU de couper les ponts culturels entre les communautés exilées et la Tunisie, elle n'a pas pu empêcher le désir de maintenir le sens des identités multiples pour les Juifs tunisiens installés à Israël. En effet, les Juifs qui ont émigré de la Tunisie vers Israël s'attachent encore à leurs anciennes pratiques identitaires, ce qui montre la complexité de la construction identitaire qui s'opère dans la multilocalité. Pour Shlomo Deshen, qui étudie la communauté nord-africaine et plus particulièrement les Juifs du sud de la Tunisie installés à Israël, l'enseignement des enfants se continue selon la tradition, dans des classes financées par les membres de la communauté originaire de Djerba et du sud de la Tunisie. Les adultes maintiennent leurs rituels plus que les autres immigrants de l'Afrique du Nord ou bien des autres pays industrialisés, et s'y attachent d'une manière remarquable<sup>342</sup>. Au centre de cet attachement, le rabbi

---

<sup>339</sup> Ibid., p. 132.

<sup>340</sup> Lucette Lagnado. *Op. cit.*

<sup>341</sup> Shlomo Deshen. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>342</sup> Shlomo Deshen. «The varieties of abandonment of religious symbols», in *The predicament of homecoming : cultural and social life of North African immigrants in Israel*, Shlomo Deshen and Moshe Shokeid, Cornell University Press, 1974, p. 176.



assure la continuité de la tradition : « *The Organisation of Immigrants from Southern Tunisia, which is headed and managed by Djerbans of noble lineage and personal piety, held a feast on festive occasion. About fifty men participated; they included all the leading rabbis and other major figures of the southern Tunisians in Israel*<sup>343</sup> ». Cette organisation se fait autour de la synagogue ethnique<sup>344</sup> fondée selon les plans relevés des synagogues laissées dans les pays d'immigration, notamment ceux d'El-Ghriba. L'auteur estime que cet attachement aux racines des pays de l'immigration crée une tension entre la citoyenneté (*citizenship*) et l'ethnicité (*ethnicity*) :

Israeli society consists of people who, to a considerable extent, are rooted in the cultures of the countries from which they originate. People who were born in a country such as Tunisia have a great deal in common with one another, culturally and socially<sup>345</sup>.

Dès leur immigration à Israël, les premières communautés du sud de la Tunisie ont par exemple formé *The Tzidkat Hayim congregants*<sup>346</sup>, une congrégation socioculturelle réunissant soixante ménages selon la tradition religieuse sociale du sud de la Tunisie (Djerba et Gabès<sup>347</sup>). Cette association a essayé de préserver les spécificités du groupe en recréant et en maintenant le mode de vie religieux et domestique longtemps suivi dans leurs pays d'origine. Dans ce contexte, le *rebbe Yousseif* originaire de Djerba conduit la prière et les rituels selon la tradition djerbienne ou bien apprend quelques hymnes marocains et tripolitains qu'il utilise à l'occasion de sa visite aux coreligionnaires originaires de ces pays<sup>348</sup>.

Nous avons vu que les interventions de la colonisation et de l'AIU avaient marqué un changement structurel sur le corps social tunisien. En interrompant une cohabitation séculaire entre les Juifs et les musulmans en Tunisie, la colonisation

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 201.

arrivait à légitimer sa mission noble rendant justice aux minorités opprimées. Or, en réalité les juifs tunisiens et particulièrement djerbiens étaient parfaitement insérés dans la réalité sociopolitique tunisienne et encadrés par une juridiction musulmane qui respectait leurs spécificités religieuses et culturelles. La colonisation française a de plus facilité l'introduction et l'action de l'AIU sur la terre de sa colonie pour intensifier le clivage et les tensions ethniques et religieuses menant à la fondation de l'aspect problématique de l'élément juif dans la société musulmane. Alors que ces clivages n'existaient pas avant la colonisation, leurs provocations ont mené à la rupture sociale de plusieurs juifs, jusqu'à un point de non-retour.

L'invention des juifs par l'administration coloniale devrait être comprise dans ce sens, car il y avait eu une manipulation juridique menant à un exode imposé et irréversible visant à vider la Tunisie de ses populations juives. À l'indépendance et lorsque le moment est venu pour redéfinir un corps social souverain, l'élément juif était déjà perçu comme étant voué à disparaître pour toujours de l'identité tunisienne.

## **4 Décoloniser l'histoire des ibadites et des juifs de Djerba : le capital social et les structures du pouvoir local**

Dans ce chapitre, je vais étudier la cohabitation des Ibadites et des Juifs de Djerba depuis le XI<sup>e</sup> siècle, leur alliance et les réseaux complémentaires de commerce qui leur ont permis de préserver leurs spécificités culturelles sans être assimilés par la majorité. Une attention particulière sera accordée au rôle de l'ibadisme dont les premiers missionnaires ont cherché à fonder des alliances avec les commerçants juifs du levant tout d'abord, puis avec les corsaires turcs. Cela leur a permis d'élargir leurs circuits commerciaux sous une forme de capitalisme préindustriel qui donne la primauté à la solidarité entre les individus de la même communauté. Les deux minorités ont accaparé par ce fait plusieurs spécialités

économiques en Tunisie, leur permettant de surmonter leur statut juridique stigmatisant. Délaissée par le savoir colonial et national, l'histoire du développement du capital social menant à l'ancrage des deux minorités dans le corps social tunisien est dressée dans le présent chapitre. Elle vise à mettre en évidence le fonctionnement des Ibadites et des Juifs en tant que minorités intermédiaires (*Blalock*) depuis le 11<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'indépendance. Adapté à une dynamique de spécialisation professionnelle, d'accumulation de capitaux et de migration, le capital social des Ibadites et Juifs permet aux deux minorités de négocier des compromis avantageux avec les différentes dynasties occupant le pouvoir central en Tunisie jusqu'à l'avènement de l'État-nation.

#### **4.1 Installation de l'ibadisme à Djerba et premières alliances commerciales :**

L'ibadisme est venu de Bassora en Irak et s'est propagé en Afrique du Nord dès le début du VIII<sup>e</sup> siècle sur un fond de kharidjisme hostile aux Omeyyades. Il s'est installé à Djerba depuis le X<sup>e</sup> siècle pour accaparer le pouvoir local<sup>349</sup>. Il a trouvé appui chez une population autochtone mécontente, grâce à un message qui dénonce notamment l'injustice fiscale imposée par les premiers gouverneurs désignés par le calife de Damas. Plusieurs historiens ont avancé que l'étude de l'ibadisme doit être abordée à travers quatre thèmes : la dissidence politique, la marginalité géographique, l'implication commerciale et l'intégrité culturelle. Avant d'analyser le rôle de ces quatre thèmes dans l'ancrage de l'ibadisme dans l'île de Djerba, nous allons commencer par un aperçu historique, ce qui va permettre leur mise en contexte au sein de la situation géopolitique du Maghreb.

Le premier imam, Abu al-Khattab, désigné par les Ibadites pour gouverner la première communauté installée en Tripolitaine, respecte le principe de l'élection des imams (en opposition au principe de la succession dynastique suivi par les

---

<sup>349</sup> Virgine Prévost. *Les ibadites de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*. Éditions Brepols, 2010.

califes en Orient). Son lieutenant Abd al-Rahman Ibn Rustum s'empare de Kairouan en 758 et devient le gouverneur d'Ifrîqiya. Défait en 761 par Abu al-Khatib, le gouverneur abbasside d'Égypte, il se réfugie en Algérie où il fonde la ville de Tahert qui deviendra la capitale de l'État ibadite Rustumide. Ibn Rustum rompt le principe de l'élection et lègue le pouvoir à son fils Abd al-Wahab, ce qui déclenche la révolte de plusieurs opposants puritains qui refusent de reconnaître la légitimité de la succession. Abd al-Wahhab Ibn Rustum, soutenu par les tribus berbères du Djerid et de la Tripolitaine, déclare la guerre à ses opposants et l'ibadisme connaît alors sa première division : les wahbites, qui soutiennent l'imamat d'Abd al-Wahhab, et les nukkarites, ceux qui le renient<sup>350</sup>.

Cette division pousse les Ibadites à renoncer au rêve d'établir l'imamat<sup>351</sup> en Ifriqiya. Ils se résignent à se disperser dans les différents îlots du Maghreb, Djerba, Nafoussa, et Mzab, pour vivre dans le secret à l'abri des représailles des gouverneurs du Calife d'Orient. Dans ce contexte, Djerba prend graduellement la relève de Tahert à partir du X<sup>e</sup> siècle pour devenir le principal centre intellectuel de l'ibadisme <sup>352</sup> sous le règne de la dynastie fatimide puis ziride<sup>353</sup>. Le cheikh Abu Miswar (formé à Djebel Nafusa, Libye) s'installe à Djerba au milieu du X<sup>e</sup> siècle et commence à construire Aljami' al-kabir (la grande mosquée). Achievée par son fils Fasil, la mosquée devient avec son école un grand centre de transmission de l'ibadisme et contribue à imaginer une nouvelle forme de gouvernement politique.

[Fasil] entend rassembler toutes les communautés qui étaient unies à l'époque de l'imamat Rustumide et reconstituer un état clandestin, sans espoir de révolte, ni capitale, ni imam. Le savant imagine alors la halqa, une organisation dans laquelle chaque communauté géographique élit

---

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>352</sup> Virginie Prévost. « La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIIIe-XIIe siècle) », in *Espaces et réseaux en méditerranée VIe — XVIe siècle*. Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérien. Editions Bouchene, 2007, p. 171.

<sup>353</sup> Ce sont les wahbites qui s'y sont réfugiés principalement selon René Stablo qui rapporte à cet effet que jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ces puritains ibadites ont occupé les principaux cheikhat (villages) de l'île (95 % de Guellala, 92 % d'Ajim, 82 % de Sédouikèche, 91 % de Cédriane, 81 % de Beni Diss, 34 % de Mahboubin, 27 % d'El May, 9 % de Houmt Souk, et 0 % dans Midoun, Arkou et Béni Maaguel qui sont habités par des nukkarites<sup>353</sup>.

parmi ses membres les plus honnêtes et les plus pieux un conseil des azzaba (Reclus)<sup>354</sup>

C'est ainsi qu'est né le *nizam al-azzaba* qui est selon Farhat Jaabiri « un système administratif et politique issu de l'école scientifique et juridique de Djerba, Jebel Nefoussa et la vallée de Mzab et créé sous les pressions sociales et politiques durant l'époque de l'état ziride <sup>355</sup>». Ces *halaqa* (cercles) suivaient un principe de mobilité dans lequel les membres les plus éminents et les plus érudits voyageaient parmi les autres *halaqa* des autres communautés du Maghreb afin d'en assurer la formation. Le droit ibadite développé dans le secret (*kitman*) a été rédigé dans le Diwan el Azzaba vers l'an 1000, cet « (...) ouvrage de douze volumes aujourd'hui disparu probablement à cause de la persécution du souverain ziride d'Ifriciaa des savants du Djérid et Djerba (1016-1062) <sup>356</sup>». Le disciple de Fasil, Muhammad ibn Bakr, a développé l'organisation de la *halaqa* dans un règlement nommé *Siyar al halqa*, où il fixe l'organisation politique des *azzaba* depuis le XI<sup>e</sup> siècle.

Nous pouvons inscrire cette organisation dans le phénomène politique du gouvernement d'el-Gamâa tel que défini par Burzuli<sup>357</sup>. El-Gamâa se base sur un ensemble de structures politiques, administratives et militaires qui permettent de se substituer de l'appareil étatique en se basant sur l'influence des notables qui rassemblent le pouvoir économique et religieux. Ce phénomène naît en Tunisie dans le cadre d'un clivage spatial, économique et social entre le monde urbain et rural. Le premier est habité par une élite qui représente le pouvoir central et applique la politique officielle, alors que le second est caractérisé par la prééminence de la loi de la coutume appliquée par les notables locaux<sup>358</sup>, d'où la

---

<sup>354</sup> Virginie Prévost, 2007. Op. cit., p. 171.

<sup>355</sup> Al-Ja'bîrî Farḥât, 1975. Op. cit. p. 29. Traduction libre.

<sup>356</sup> Virginie Prévost, 2007. Op. cit., p. 34.

<sup>357</sup> Abū al-Qāsim ibn Aḥmad Burzulī; Muḥammad al-Ḥabīb Hīlah. *Fatāwā al-Burzulī : jāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-al-mufīn wa-al-ḥukkām*, Bayrūt : Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002, p. 91

<sup>358</sup> Voir : Johansen Baber. « Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanafite », *Annales islamologiques*, XXVII, Le Caire, 1993, p. 29-35. Touati Houari. « La loi et l'écriture, fiqh, "urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir

naissance de la répartition géographique sur la base d'un clivage spatial qu'Ibn Hawqal résume par Iqlim (désignant une circonscription fiscale gérée par le pouvoir urbain) et Badiya ou bien hawza, dont la délimitation est déterminée par le *Kharaj* (désignant les impôts prélevés sur les terres agricoles, les arbres, les eaux et les droits de pâturage par le pouvoir politique). Dans ce sens, l'historien Taoufiq Albachrouch estime qu'au gré de plusieurs siècles d'exercice de pouvoir en Tunisie, le notable a joui d'un statut considérable non seulement à cause de sa richesse, mais parce qu'il domine la société et rend service à la religion et à l'État<sup>359</sup>. De son côté, Abdelhamid Henia pense que dans le cas du Djérid, c'est grâce à sa richesse que le notable peut accéder seulement au pouvoir et avoir une responsabilité politique, administrative ou bien fiscale<sup>360</sup>.

Le phénomène des *azzaba* n'était pas étranger à la réalité de pratique de pouvoir en Tunisie, « (...) pays divisé en caïdats, divisions territoriales plus ou moins grandes que le Bey mettait à l'enchère, et sur lesquels il délivrait le droit d'administrer la justice et de procéder aux extorsions multiples, à l'encontre des travailleurs paysans ou artisans, pasteurs ou sédentaires <sup>361</sup> ». Cette pratique de pouvoir remontait même à l'ancienne Numidie au VII<sup>e</sup> siècle, selon Dahmani, où une partie seulement du territoire était sous le contrôle des Byzantins, alors que le reste était gouverné par des chefs autochtones<sup>362</sup>. La même stratégie a été suivie par les Romains, qui se sont appuyés sur des chefs libyques, repérant là une solution pratique et peu coûteuse, argue Laporte<sup>363</sup>.

---

(m. 1085/1674) », *Annales islamologiques* XXVII, Le Caire, 1993, p. 93-108. 'Abd-ar-Raḥmān Ibn - 'Abdallāh Ibn-'Abd-al-Ḥakam. *Futūḥ Miṣr wa -l-Maḡrib*, [al-Qāhira] : Maktabat al-Ṭaqāfa ad-Dīniya, 1995.

<sup>359</sup> Taoufiq Bachrouch. *Le saint et le prince en Tunisie*, Tunis, 1989, p. 479.

<sup>360</sup> Abdelahmid Henia. *Le Grid, ses rapports avec le Beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, 1980, p. 137.

<sup>361</sup> Azzam Mahjoub. « Économie et société : la formation du "sous-développement". L'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale », Dans *Tunisie au présent Une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Michel Camau (dir.), 1988, p. 102.

<sup>362</sup> Said Dahmani. « Pouvoirs tribaux autochtones dans le Maghreb central aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles », *VI<sup>e</sup> colloque international sur l'Afrique antique et médiévale : monuments funéraires et institutions autochtones*, Pau, octobre 1993, Paris, CTHS, p. 317-326.

<sup>363</sup> Jean-Pierre Laporte. *Stèles libyques figurées de Kabylie et structures sociales libyco/berbères anciennes*, Bejaïa, centre de transmission du savoir, Alger, CNRPAH, 2008, p. 28

Les notables de Djerba ont assuré diverses fonctions juridiques, de la ratification des contrats de mariage au jugement des affaires sociales et économiques<sup>364</sup>. Pour confirmer la prééminence de leur loi de coutume, ils ont annulé la prière du vendredi durant laquelle l'imam et les fidèles réitèrent leur reconnaissance de la légitimité du souverain selon la coutume politique en islam. Cette prière a été imposée tardivement en 1926 au village de Fatou et en 1936 au village de Guellala<sup>365</sup>. Les imams qui ont assuré l'application de ce droit coutumier étaient formés dans les écoles ibadites de l'île, qui en a compté une vingtaine au XVII<sup>e</sup> siècle, faisant travailler vingt-cinq enseignants de Djerba et de la vallée de Mzab<sup>366</sup>.

Les *azzaba* ont hérité non seulement d'un savoir juridique et intellectuel des Rustumides, mais aussi de leur savoir-faire commercial. Ils ont bénéficié de plusieurs routes commerciales qui lient le Maghreb à l'Afrique noire<sup>367</sup>, notamment Gao et le Soudan<sup>368</sup>. Les missionnaires ibadites rustumides, conscients de l'hostilité des tribus berbères et africaines au mode de gouvernement coercitif installé par les premiers gouverneurs omeyyades, ont choisi la voie de l'alliance, qui se basait à la fois sur le partage des convictions religieuses et des intérêts économiques. Cela s'est traduit par une stratégie de domination politique privilégiant un contact personnalisé à une échelle réduite loin de la volonté de mobiliser des foules nombreuses. Le fonctionnement missionnaire ibadite s'est basé sur les routes commerciales et a mené aux premiers mouvements de conversion des populations soudanaises<sup>369</sup> et d'autres populations installées autour des carrefours d'échange en Afrique.

---

<sup>364</sup> Al-Ja'bîrî Farhât. Jarba jazîrat al-masâjid, Houmt-Souk, ASSIDJE, 1992, p.23. 'Abd Allâh ibn Muḥammad Tijānî. *Rihlat al-Tijānî : Tūnis-Ṭarābulus, 706-708 H*, Ṭarābulus, al-Jamāhīriyah al-'Arabīyah al-Lībīyah : al-Dār al-'Arabīyah lil-Kitāb, 2005, p. 360.

<sup>365</sup> Mohamed Merimi. *Op.cit.*, p. 26.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>367</sup> Voir : Tadeusz Lewicki. « The Ibādites in Arabia and Africa », *Cahiers d'histoire mondiale*, 13, 1971, pp. 51-130. *Les ibadites en Tunisie au Moyen-âge*, Reliure inconnue, 1958. Études ibādites nord-africaines, Varsovie: PWN, 1955.

<sup>368</sup> E, Savage. « Berbers and blacks: Ibadi Slave Traffic in eighth-century North Africa », *The Journal of African History*, XXXIII,3, 1992, pp. 362-363.

<sup>369</sup> Zouhir Gouja. *Communauté noire et tradition socioculturelle ibadite de Jerba : approche ethnomusicologique*, Thèses de doctorat, Université de Paris 8- Vincennes, 1997.

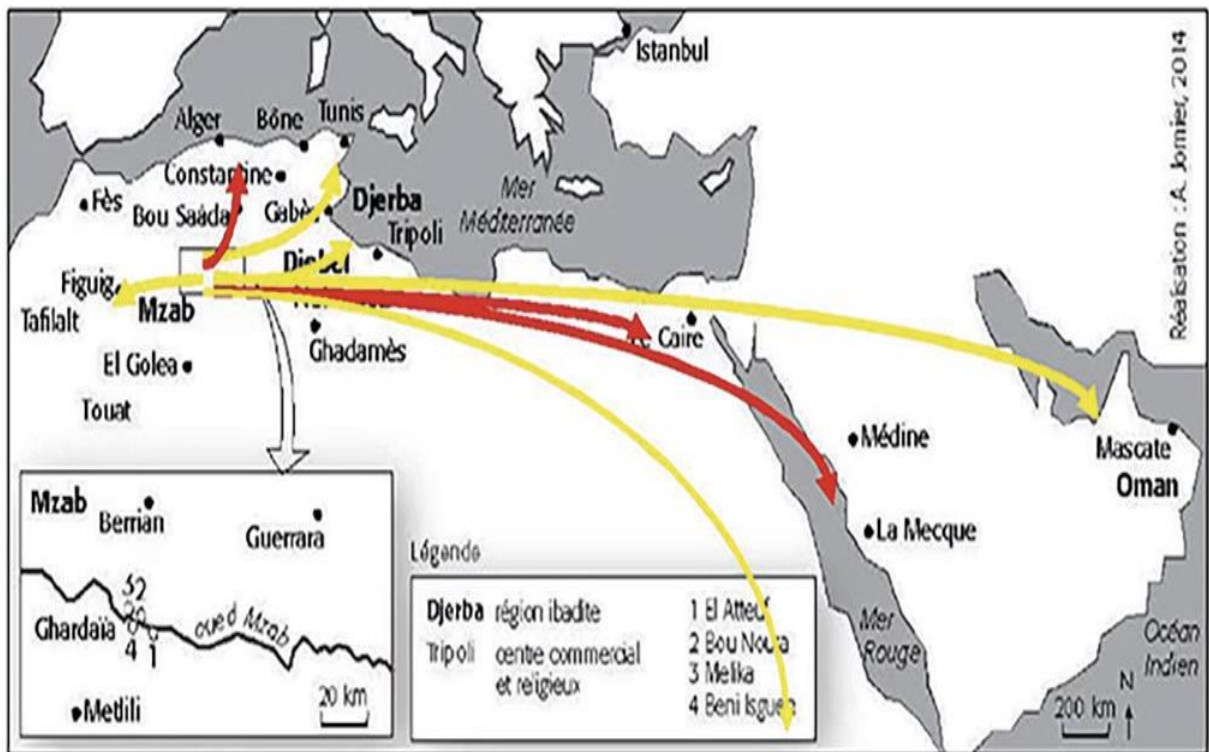
Les commerçants ibadites de Djerba ont continué à fonctionner en missionnaires religieux dans les anciennes routes commerciales situées dans les contrées alliées de l'Afrique afin de maintenir leurs intérêts avec leurs partenaires. Ils ont été actifs dans le commerce transsaharien de l'or et des esclaves, ainsi que dans l'approvisionnement des caravanes effectuant le pèlerinage de l'Afrique vers la Mecque. Cette dynamique commerciale a permis, selon Habib Attia<sup>370</sup>, d'enrichir le sud de la Tunisie jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1846, qui a porté un coup dur aux activités des commerçants ibadites et a marqué le début du phénomène de l'immigration des capitaux ibadites<sup>371</sup>. Contrairement au développement secret du droit ibadite, les *azzaba* ont agrandi leur influence économique à travers deux alliances importantes. La première a été réalisée au XI<sup>e</sup> siècle avec les Juifs persécutés par les Hilaliens et les dynasties Almoravides et Almohades. La deuxième a pris forme au XVI<sup>e</sup> siècle avec les corsaires turcs, sous la pression des grands changements dans le bassin de la mer Méditerranée. Le rôle que les *azzaba* ont joué pour attirer les Juifs et leur permettre de s'installer à Djerba est peu étudié. Il est même possible de dire que ce rôle majeur a été ignoré, voire occulté, au profit de certains récits orientalistes qui coïncident soit avec l'idéologie coloniale ou bien avec celle sioniste. La section suivante va discuter de ce rôle en appuyant l'idée de la symbiose judéo-ibadite comme étant le résultat d'alliance économique et commerciale.

---

<sup>370</sup> Habib Attia. « La répartition géographique de la population tunisienne », *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, 17, 18, 1969, p. 518.

<sup>371</sup> Margaret Price Wilder. *The Djerban Diaspora: A Tunisian Study Of Migration And Ethnicity*, Ph.D. dissertation Anthropology Department: University of Pennsylvania, 1980, p. 97.





- ➔ Le réseau des liens avec les centres de l'Ibadisme
- ➔ Réseau de lien avec les centres importants du monde musulman

Figure 12 Réseau de liens entretenu par la vallée du M'Zab, dès le moyen-âge, avec le reste du monde ibadite y compris l'île de Djerba. Un réseau alimenté par la circulation des lettrés, des étudiants, des pèlerins, mais également par l'activité commerciale. Source : Jomier, 2016.



Figure 13 Présence de minorités Ibadites au Maghreb eu 20e siècle (Jean-Baptiste Noé, *L'islam au Maghreb : cultures et politiques*)

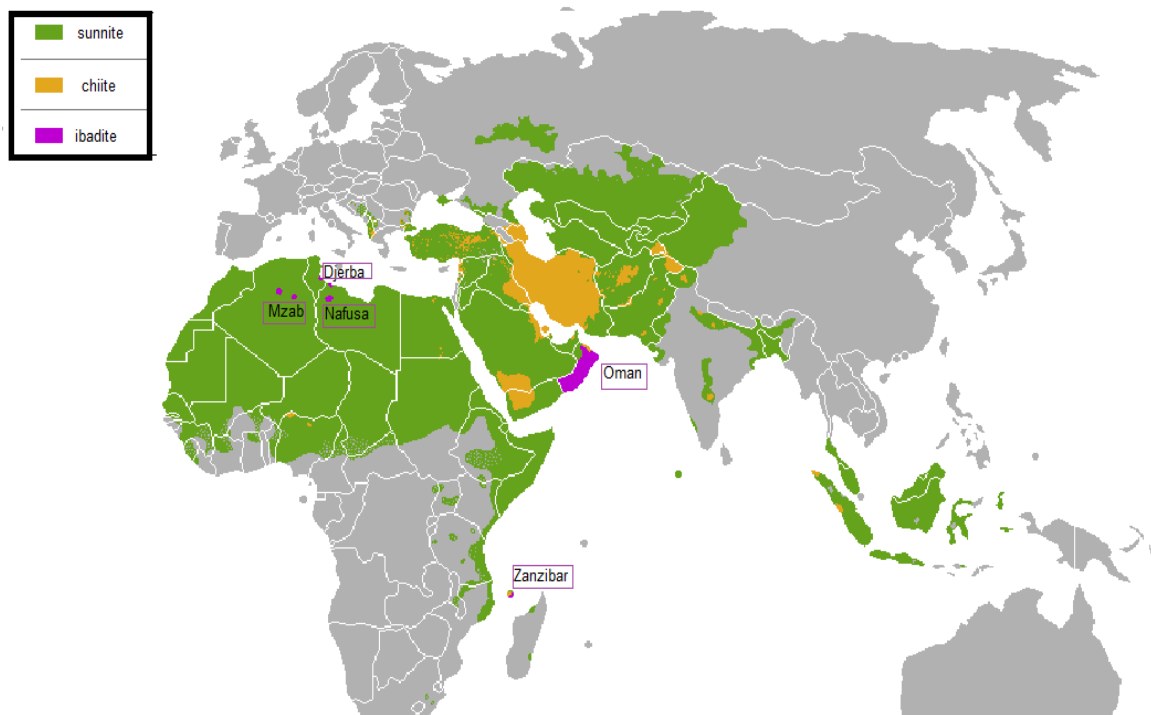


Figure 14 Djerba héberge encore l'une des rares minorités ibadites en plus du Mzab en (Algérie) et du djebel Nafûsa (Libye). À Oman, les ibadites représenteraient entre 45 et 65 % de la population (Georges Duby, Atlas Historique Mondial, Larousse Ed. 2000)

## 4.2 De la symbiose judéo-ibadite : alliance commerciale et absence de la rivalité économique

À l'instar des pays du Maghreb, l'étude de l'histoire juive en Tunisie a été longtemps considérée comme l'apanage des seuls chercheurs juifs ou des Occidentaux, en plus d'être souvent présentée sous l'angle du contexte politique<sup>372</sup>. Ce sujet est rarement abordé par les anthropologues tunisiens et il est souvent jumelé à une démarche historique et archivistique<sup>373</sup>. Par ailleurs, l'histoire de l'installation des Juifs à Djerba est caractérisée par deux points essentiels : un flou chronologique soumet la datation à plusieurs spéculations selon Le Bohec<sup>374</sup> ; et le mythe fondateur de cette installation a été récupéré par le discours orientaliste colonial à partir du XIX<sup>e</sup> siècle et revendiqué de nos jours par la communauté, comme l'indique l'extrait suivant du texte écrit sur la plaque de marbre scellée à l'entrée de la Ghriba : « Ce lieu saint et antique El Ghriba (l'étrangère) date de l'an 586 avant l'ère vulgaire soit depuis la destruction du premier temple construit par Salomon sous la domination du roi babylonien Nabuchodonosor ».

Conformément au mythe, les Juifs djerbiens seraient les descendants des Cohanim-<sup>s375</sup>, ces prêtres qui ont fui le pays après la première destruction du Temple, non sans avoir omis de prélever dans les ruines une pierre qui deviendra la pierre angulaire de la synagogue de la Ghriba. Cependant, l'antiquité des Juifs de l'île de Djerba ne fait pas l'unanimité, elle est au contraire traversée par trois points de vue divergents.

---

<sup>372</sup> Aomar Boum. «The Plastic Eye: The Politics of Jewish Representation in Moroccan Museums», *Ethnos*, 1, 75, 2010, pp. 49-77.

<sup>373</sup> Voir : Mohamed Larbi Snoussi. *La presse judéo-arabe dans la Tunisie coloniale (1884-1896)*, Tunis : MediaCom, 2003. Hmida Toukabri. *Les Juifs dans la Tunisie médiévale 909–1057: D'après les documents de la Geniza du Caire*, Paris: Romillat, 2002. Habib Kazdaghli. « Immigrations des juifs de Tripolitaine vers la Tunisie (1936-1948) » Dans *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle)*, Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir.) Centre Jacques-Berque, La Croisée des Chemins, 2012.

<sup>374</sup> Yves Le Bohec. « Inscriptions juives et judaïques de l'Afrique romaine », *Antiquités africaines*, 17,1, 1981, p. 201

<sup>375</sup> Sebag, Paul. 1991. *Histoire des juifs de Tunisie des origines à nos jours*, Paris: Édition l'Harmattan, p. 12.

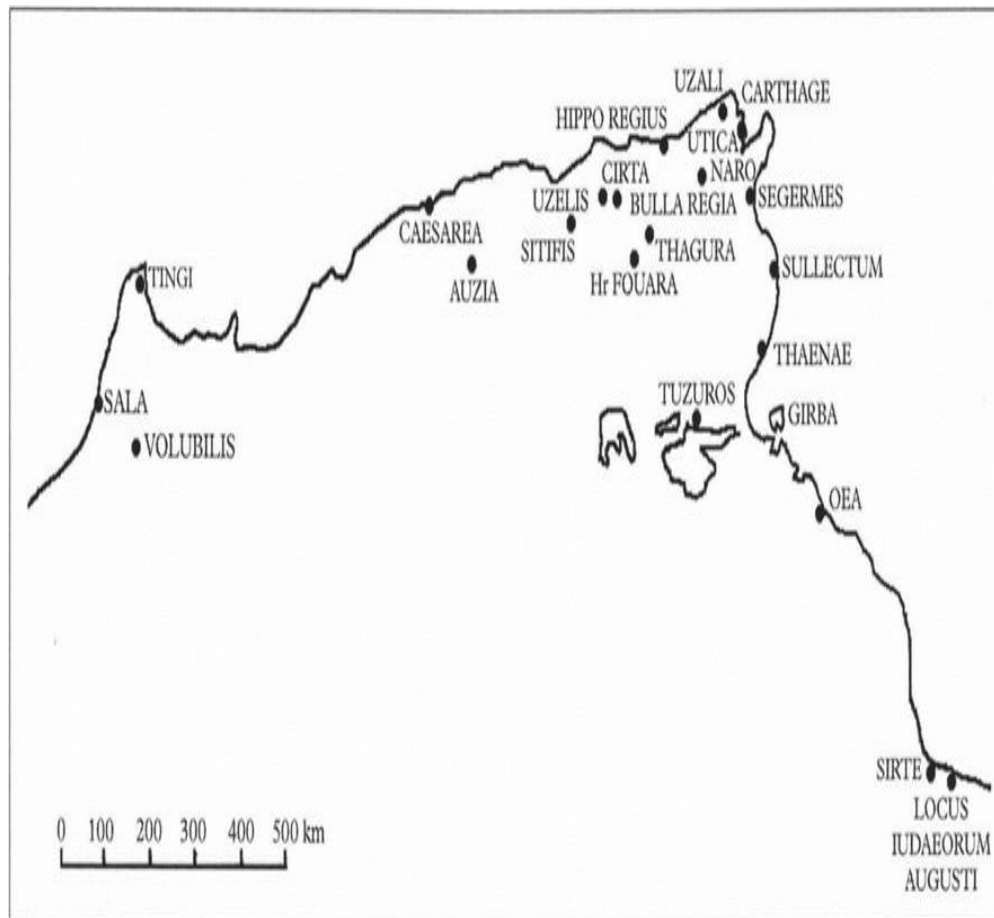


Figure 15 Les communautés juives dans l'Afrique antique. J. P. Lassère

Le premier s'aligne sur la version du mythe<sup>376</sup> et soutient l'antiquité de la Ghriba. À ce niveau, l'historien djerbien Slaheddine Tlatli, dont les écrits sur l'île influencent encore les chercheurs, rapporte que Cyrus permit aux Juifs de regagner Jérusalem, 70 ans après la destruction du Temple. Un envoyé de Palestine avait déjà convaincu les Hébreux de l'Afrique du Nord du retour sauf

<sup>376</sup> Nahum Slouschz. *Hébræo-Phéniciens et Judéo-Berbères ; introduction à l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique*, Paris: E. Leroux, 1908.

auprès de ceux de Djerba, « Sans doute auraient-ils mangé du fameux *lotos*<sup>377</sup> », se demande Tlatli.

Le second point de vue réclame l'existence d'un judaïsme local et endogène. Ainsi, les populations d'Afrique du Nord (les Berbères) seraient, selon cette version, judaïsées avant de devenir chrétiennes puis musulmanes<sup>378</sup>, d'où la thèse de la symbiose judéo-ibadite<sup>379</sup>. Plusieurs auteurs ont noté de multiples similitudes entre les structures des sociétés ibadite et juive, notamment à Djerba, comme Harvey Goldberg<sup>380</sup> qui estime que la société juive a absorbé la capacité des acteurs ibadites à résister à l'influence extérieure. Cette symbiose semble s'expliquer par l'homogénéité de l'élément ethnique ibadite et juif facilitant la cohabitation puisque, selon cette version, il s'agit d'une seule communauté ayant suivi deux religions différentes. Par ailleurs, pour les tenants de la première et de la deuxième version de l'interprétation de l'histoire des Juifs de Djerba, il est clair qu'attribuer une sacralité ou une pérennité aux Juifs revient à leur attribuer un ancrage dans le territoire.

En revanche, d'autres chercheurs, qui soutiennent le troisième point de vue, rappellent le manque de preuves historiques et matérielles appuyant le mythe fondateur. À cet égard, Udovitch et Valensi affirment qu'« il n'existe pas de vestige archéologique, épigraphique ou littéraire relatif aux Juifs de Djerba pendant l'Antiquité<sup>381</sup> ». Ce constat est confirmé notamment par Michèle Blanchard à propos des fouilles archéologiques conduites à El-Kantara et Meninks, les deux chefs-lieux de l'Antiquité sur l'île<sup>382</sup>. De son côté, Mohamed Merimi évoque « un vrai problème de sources historiques<sup>383</sup> » émanant de la rareté de la chronique

---

<sup>377</sup> Salah-eddine Tlatli. *Djerba, l'île des lotophages*, Ceres Éditions, Tunis, 1967, p. 42.

<sup>378</sup> André Chouraqui. *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris: Hachette (2 tomes). 1985

<sup>379</sup> Pessah Shinar. « Réflexion sur la symbiose judéo-ibadhite en Afrique du Nord » In *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, édité par Michel Abitol, 81–114. Jérusalem: Institut Ben-Zvi, 1982.

<sup>380</sup> Harvey Goldberg. « Jerba and Tripoli: A Comparative Analysis of Two Jewish Communities in the Maghrib », *Journal of Mediterranean Studies*, 4:2, 1994, p. 278.

<sup>381</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. Op. cit., p. p.

<sup>382</sup> Michèle Blanchard. « Fragments de mosaïque de Djerba conservés au musée de Blois », *Antiquités africaines*, 12, 1, 1978, p. 221.

<sup>383</sup> Mohamed Merimi. Op. cit., p. 19

juive locale. De surcroît, Lucette Valensi argue que « les Juifs en général n'ont pas écrit d'histoire, ils ont pour livre sacré dit-on, un livre d'histoire <sup>384</sup> ».

Contrairement à l'Antiquité qui connaît un silence de sources historiques et archéologiques, le Moyen Âge nous renseigne mieux sur la présence des Juifs sur l'île. En effet, c'est à partir de 1060<sup>385</sup> que les correspondances de marchands et de voyageurs évoquent les Juifs de Djerba dans les documents de la Géniza du Caire<sup>386</sup>. Par ailleurs, des historiens ont essayé de situer l'installation des Juifs sur l'île de Djerba dans le cadre de l'histoire tumultueuse du Maghreb au Moyen Âge. En effet, la carte de la région ne cesse de se faire, se défaire et se refaire, à cause des luttes armées entre les tribus berbères récemment converties à l'Islam.

Dès lors, chaque tribu qui réussit à fonder une dynastie n'arrive pas à maintenir le pouvoir longtemps face aux tribus opposantes, ce qui mène à son affaiblissement et à sa chute. Cette situation politique est illustrée par la théorie du pouvoir cyclique développée par Ibn Khaldoun dans son ouvrage *al-Mukaddima*<sup>387</sup>. Ibn Khaldoun pense que le pouvoir est le fondement de n'importe quelle société et reste l'apanage de toute communauté qui repose sur la cohésion du groupe (*asabiyya*)

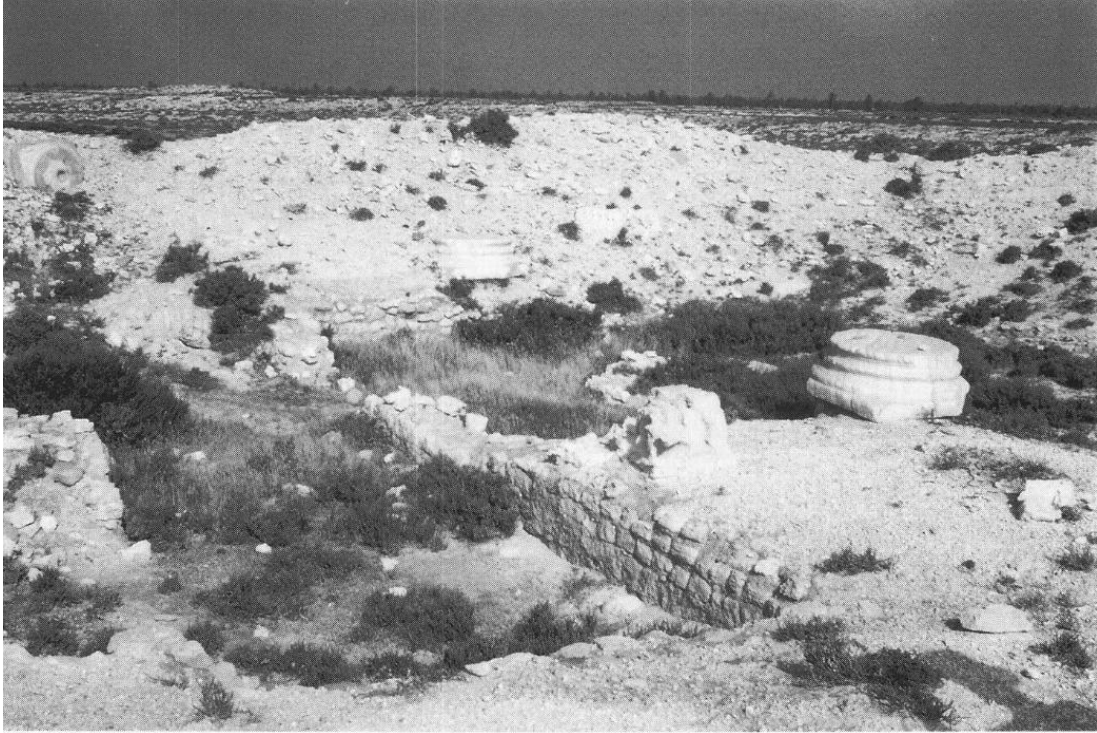
---

<sup>384</sup> Lucette Valensi. « Une histoire des juifs de Tunisie est-elle nécessaire ? Est-elle possible ? » In *Histoire communautaire, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie*, actes du colloque de Tunis organisé les 25-26-27 février 1998 à la Faculté de la Manouba. Tunis: Centre de Publication Universitaire, p. 54.

<sup>385</sup> Plus tard, en 1160, le rabbin andalou Abraham Ibn Ezra rappelle que Djerba a souffert elle aussi des persécutions des Almohades qui ont forcé les juifs à la conversion ou à l'exil (Slouschz, 1927. *Op. cit.*, p. 222).

<sup>386</sup> Shelomo Dov Goitein. « Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Âge » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 19, 5, 1964, p. 847–868.

<sup>387</sup> Abdesselam Cheddadi. *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, éd. Gallimard, Paris, 2006.



*Figure 16 Les ruines de Meninx (El Kantara). Photo P. Trousset*



*Figure 17 Accumulation de coquilles brisées de Murex, à Meninx, centre réputé de production de la pourpre. Photo. P. Trousset*



L'auteur s'est basé en partie sur la thèse d'Ikhwan al-Safa<sup>388</sup> qui avance que tout pouvoir est fondé grâce à une communauté tribale rurale, puis cycliquement remis en question par une autre tribu. En outre, chaque tribu est incapable de garder le pouvoir pendant plus de trois générations, qui équivalent respectivement à la fondation, à la consolidation et à la disparition de la communauté. Selon Talbi<sup>389</sup> et Ben Salem<sup>390</sup>, le déclin survient généralement à cause de la faiblesse de la dynastie à la suite d'un long processus de sédentarisation durant lequel la *asabiyya* se dissout.

Ce cycle constitué de naissances et de disparitions rapides des dynasties a rendu difficile la constitution d'un pouvoir politique central et pérenne, ce qui a permis l'apparition d'autres formes de pouvoir local, comme le phénomène d'el-Gamâa<sup>391</sup> précédemment expliqué<sup>392</sup>. Les *azzaba*, qui ont contrôlé l'île entre le 10<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup> siècle<sup>393</sup>, ont essayé de s'adapter à ce contexte en construisant une alliance avec des communautés qui expriment le même besoin d'organisation minoritaire, notamment les communautés juives de la Tunisie.

Dans ce sens, Neji Jelloul évoque l'émigration de Juifs de Kairouan vers Djerba en 1057 après le pillage de la ville par les Hilaliens qui la déclarent interdite aux Juifs<sup>394</sup>. Qui plus est, Mohamed Merimi pense que durant le règne des Almoravides et des Almohades (1073-1269), plusieurs Juifs persécutés se sont efforcés de trouver refuge sur l'île de Djerba<sup>395</sup>. Merimi estime que les Ibadites ont accordé de l'importance à l'immigration juive pour les besoins de leur projet de

---

<sup>388</sup> Des auteurs qui ont vécu à Bassorah en Irak entre le VIII<sup>e</sup> siècle et le X<sup>e</sup> siècle, ils ont composé 52 épîtres sur différents sujets, incluant un traité qui fait une synthèse de l'ensemble de l'ouvrage.

<sup>389</sup> Mohamed Talbi. *Ibn Ḥaldūn et l'histoire*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1973, p. 131.

<sup>390</sup> Lilia Ben Salem., « Esquisse d'une théorie khaldounienne de l'État maghrébin », *Actes du colloque international sur Ibn Khaldoun*, Alger, 21-26 juin 1978, Alger, sned, p. 255-262. 1982.

<sup>391</sup> Basé sur un ensemble de structures politiques, administratives et militaires, ce phénomène permet de se substituer à l'appareil étatique à travers l'application de l'urf (la loi de la coutume) contrairement à la loi officielle du Makhzen (le pouvoir central).

<sup>392</sup> Al-burzuli, Abu-l-Qasim. *Op. cit.* p. 91.

<sup>393</sup> Virginie Prévost, 2010. *Op. cit.* Farhat Jaabiri, 1975. *Op. cit.*

<sup>394</sup> Jalloul, Naji. « Les Juifs de Kairouan au Moyen-Âge. » In *Juifs et musulmans en Tunisie, fraternité et déchirements*, Fellous, Sonia (dir.). Paris: Somogy-Editions d'Arts, 2003, p. 104.

<sup>395</sup> Mohamed Merimi, 2012. *Op. cit.*, p. 57.

société alors qu'ils procédaient à la restructuration de l'île après la chute de l'État ibadite de Tahert<sup>396</sup>.

Dès qu'ils s'installent à Hara Sghira<sup>397</sup>, les Juifs s'impliquent dans les réseaux d'échange commercial autour de la Méditerranée. En effet, Jean Pierre Allal rapporte que dès la moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les commerçants juifs djerbiens ont entretenu des relations commerciales avec les Juifs d'Égypte et le reste de la diaspora commerciale des séfarades autour de la Méditerranée<sup>398</sup>. De surcroît, Motylinsky rapporte que, lors de son étude du système fiscal ibadite au Maghreb au Moyen Âge, les azzaba ont établi un taux préférentiel de la *jizyâ* (taxe de capitation) pour les Juifs par rapport aux chrétiens. À ces derniers, définis dans les chroniques en tant que *ghûraba-s* (étrangers ou allogènes), 2 dirhams de plus ont été imposés<sup>399</sup>.

En outre, Merimi explique le retard du développement de l'orfèvrerie à Hara Sghira par sa situation à l'intérieur du cadre commercial soumis au puritanisme ibadite concernant l'organisation de la vie économique. En effet, les *azzaba-s* interdisaient l'usure dans les *shaykhats* (villages) ibadites contrairement à Hara Kbira<sup>400</sup>, sous le contrôle du pouvoir central, qui se spécialise en orfèvrerie. Sous la protection des Ibadites, les Cohanim-s de Djerba ont connu une longue période de sédentarité, ce qui leur a permis de développer leur système d'éducation traditionnelle et de rédiger de nombreux traités religieux, comme le rappellent

---

<sup>396</sup> Après l'avènement de l'Islam à Djerba en 667-668, l'île a vécu sous la domination de l'État ibadite des Rustumides installés à Tahart au Maghreb central au IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle.

<sup>397</sup> Hara signifie dans le vocabulaire local l'ensemble de l'habitat groupé juif.

<sup>398</sup> Jean-Pierre Allal. *Les Juifs de Tunisie, images et textes* (ouvrage collectif), préface d'Albert Memmi. Paris: Édition du Scribe, 1989.

<sup>399</sup> Adolphe de Calassanti Motylinski, « L'Aqida des Abadhites » Dans *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des medersas*, Alger: Fontana, 1905, p. 505–545

<sup>400</sup> La communauté de Hara Kbira est constituée de Juifs expulsés de l'Espagne entre le 16<sup>e</sup> et le 17<sup>e</sup> siècle, encouragés par les Ottomans à s'installer à Djerba. Victor Fleury note dans son livre *Les industries indigènes de la Tunisie* que Hara Kbira comptait au début du siècle 40 ateliers de bijouterie occupant 120 hommes et 30 enfants, alors que cet artisanat demeure à l'état de balbutiement à Hara Sghira (1900, 112).

Deshen et Zenner : « *This lack of mobility, (...) was particularly salient in Jerba, and was closely linked to the vitality of the religious and communal institutions of the jews of Jerba* »<sup>401</sup>.

Cette symbiose judéo-ibadite a été sévèrement critiquée par le savant andalou juif Maïmonide lors de son passage à la synagogue de la Ghriba au XII<sup>e</sup> siècle<sup>402</sup>. Al-Zerbi (le juif de Hara Sghira) a, aux yeux de Maïmonide, astreint sa seule condition d'existence à la société djerbienne et jamais encore au-delà (la terre promise)<sup>403</sup>. C'est pour cela qu'il invite son fils, dans une lettre qu'il lui envoie, à se méfier d'al-Zerbi dont il critique l'attachement à un judaïsme scripturaliste fondé sur la seule Miqra<sup>404</sup>. Dans ce sens, Merimi estime que les al-Zerbi ne se voient pas encore dans une construction diasporique émanant de la conscience de l'exil forcé de la Palestine. L'auteur rapporte que leur production du discours mythique fondateur ne voit le jour qu'à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>405</sup>. Dans la même ligne d'idées, Bismuth et Jarrassé estiment lors de leur vaste étude de terrain sur les synagogues de la Tunisie que la Ghriba serait probablement construite au XV<sup>e</sup> siècle<sup>406</sup>.

Par ailleurs, c'est à partir de cette complémentarité commerciale orchestrée selon les limites de l'interdit religieux propre à chaque communauté que l'idée de la symbiose judéo-ibadite peut prendre son sens, et non par une quelconque disparité culturelle avec l'élément arabe, comme il est véhiculé dans le discours orientaliste. Nombreux sont les arguments avancés précédemment qui prouvent que la complémentarité judéo-ibadite était avant tout économique et dont les limites ont été fixées par les interdits religieux stricts, comme l'a noté Roulston :

---

<sup>401</sup> Shlomo Deshen, Walter P. Zenner (Editors), *Jews Among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, Palgrave Macmillan UK, 1996, p. 135.

<sup>402</sup> Abraham Udovitch, Lucette Valensi. *Op. cit.*, p.25.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.78

<sup>404</sup> La Bible hébraïque et le refus de la loi orale.

<sup>405</sup> Mohamed Merimi. *Op. cit.*, p. 48

<sup>406</sup> Colette Bismuth-jarrassé, Dominique Jarrassé. « Conférence à Jérusalem sur les synagogues de Tunisie 2/2: Les autres villes. », 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=j2KKqFof4LU> [page consultée le 02/09/14]

*Thus, we see that the concept of community on Jerba both separates and unites people in the same way that the Jerban commercial system does, which is also based on religious identities and prohibitions. Both Jews and Muslims have prohibitions that have led them to avoid certain activities and to interact in certain ways*<sup>407</sup>.

Ces interdits religieux, annoncés dans la Torah pour les Juifs et dans le Coran pour les Ibadites, vont modeler plusieurs caractéristiques de leur vie économique. Gross rappelle à ce titre que l'intégration du secteur du tissage par les Juifs de Djerba répond à l'exigence du non-mélange de la laine et du lin cultivé (selon la loi de la Torah interdisant le mélange des espèces) amenant ainsi les Juifs à contrôler l'import de la matière brute et l'export du produit fini<sup>408</sup>. Roulston ajoute: « *In Jewish commercial life, this prohibition underlies the communal focus on weaving and the communal Jewish occupation on tailoring* <sup>409</sup> ».

Même si les Ibadites ont réussi à interdire certaines pratiques comme l'usure et la spéculation financière aux Cohanims de Hara Sghira, ces deux activités se sont développées à l'extérieur de leur sphère de pouvoir, notamment à Hara Kebira sous le pouvoir du Makhzen<sup>410</sup>. En même temps, les agriculteurs ibadites étaient autorisés à emprunter de l'argent ou bien à vendre leurs moissons à l'avance à des spéculateurs juifs de Houmt Souk. Cet assouplissement relatif des lois se justifie par la conscience de l'importance de perpétuer l'alliance de ces deux communautés pour empêcher toutes formes de concurrence, comme le rappelle Roulston :

*The economic interdependencies of Jerban commerce have provided a powerful defense against intergroup rivalry (...) Furthermore, an underlying trust between the Jews and the Ibadis has been established by the complementarity of the ritual bases of both religious systems. Thus, necessary cross-community business interactions have rested firmly on trust and tolerance between the Jerban Jews and Ibadis,*

---

<sup>407</sup> Elizabeth Roulston. *Op. cit.*, p. 77

<sup>408</sup> Nachum Gross, (ed). *Economic History of the Jews*. New York: Schocken Books, 1975.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>410</sup> Pouvoir central.

*safeguarded by the absence of social competition for either authority or marriage partners and by the absence of conflict over territory*<sup>411</sup>.

### **4.3 Alliances avec les corsaires turcs, influence des familles riches et introduction dans l'appareil étatique**

Le bassin méditerranéen a vécu depuis la moitié du XV<sup>e</sup> siècle des changements géopolitiques importants : d'une part, la chute de l'Empire byzantin avec l'emprise des Ottomans sur Constantinople en 1453 et d'autre part, la prise de Grenade par les forces combinées des couronnes d'Aragon et de Castille en 1492. La rivalité économique augmentait entre l'Empire ottoman contrôlant la rive Est et les Espagnols et les Français contrôlant la rive Ouest, ce qui s'est traduit en hostilité militaire entre ces peuples<sup>412</sup>. Les Turcs ont mobilisé une flotte de corsaires commandés par le célèbre Dragut Reis, qui a contrôlé le couloir entre la Sicile et l'Afrique du Nord, obligeant les Vénitiens, les Anglais et les Allemands à passer loin des côtes de Sicile pour éviter le détroit de Messine sous l'emprise des Espagnols<sup>413</sup>.

Dès lors, en 1504, les pirates turcs se sont alliés <sup>414</sup> avec les marins ibadites, fins connaisseurs des dangereux hauts-fonds du Golfe de Gabès. Ils ont établi en 1550 à Djerba une base de contre-attaque et un comptoir de commerce des butins acheminés au souk El Tourk<sup>415</sup> et souk El Berka<sup>416</sup> à travers le port de Houmt-Souk.

Cette coopération stratégique permettait de drainer des capitaux dans l'économie locale de l'île, mais la mettait aussi dans la ligne de mire des attaques

---

<sup>411</sup> Elizabeth Roulston. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>412</sup> Fernand Braudel. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Vol. I and II*. Sian Reynolds, trans. New York: Harper and Row, 1972.

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> Yahia Bouaziz. « La résistance de Djerba durant les invasions espagnoles au XVI<sup>e</sup> siècle », *Actes du colloque sur l'histoire de Djerba*, 1982, Institut national de patrimoine et des arts, Tunis, 1986, p. 60.

<sup>415</sup> Spécialisé dans la revente des objets de valeur saisis durant l'activité corsaire à Tunis.

<sup>416</sup> Spécialisé dans la vente des esclaves capturés durant les activités corsaires.

espagnoles de l'amiral Andria Doria (1510<sup>417</sup> et 1560<sup>418</sup>). Les azzaba ont donc imaginé un système de défense de l'île, coordonné à travers un réseau communiquant de mosquées sur le long du littoral, le contrôle des réserves souterraines de l'eau et la connaissance des hauts-fonds. Le XVI<sup>e</sup> siècle a connu l'essor des premières familles riches, notamment les Ben Jelloud, appuyés par Dragut devenu le pacha de Tripoli d'où il leur fournissait l'aide nécessaire pour maintenir leur pouvoir. En 1520 par exemple, le pacha/pirate leur a envoyé cinq bateaux remplis de blé alors que la sécheresse envahissait la région et asséchait les champs de Djerba<sup>419</sup>.

Les Ibadites ont ainsi réussi à développer et à coordonner trois réseaux de commerce : le premier, hérité de la dynastie Rustumide, s'étendait aux confins de l'Afrique Subsaharienne et se basait sur la traite négrière. Le deuxième, développé à l'aide de leurs alliés juifs, s'est retourné vers le levant où l'artisanat du tissage trouvait un marché florissant. Le troisième est favorisé par la revente des objets et des esclaves capturés par les corsaires turcs, ce qui a ouvert les marchés de Tunis pour les commerçants ibadites. Ce développement de la richesse dans une vision communautariste a soulevé les inquiétudes du régime husseinite, qui a cherché depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle à fonder un pouvoir central en Tunisie.

---

<sup>417</sup> Adolphe Calassanti-Motyliniski. *Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadhites*, Leroux, 1907.

<sup>418</sup>C. Monchicouri. *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba. Essai bibliographique-Récit de l'expédition -Documents originaux*, Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres. Présentée à la faculté de l'Université des lettres de l'Université de Paris. Document en ligne. [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58105302/f8.image.r=Exp%C3%A9dition%20de%20Pedro%20de%20Navarre%20et%20de%20Garcia%20de%20Tol%C3%A8de%20contre%20Djerba%20\(1510\)%20%20d'apr%C3%A8s%20les%20sources%20abadhites.langFR](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58105302/f8.image.r=Exp%C3%A9dition%20de%20Pedro%20de%20Navarre%20et%20de%20Garcia%20de%20Tol%C3%A8de%20contre%20Djerba%20(1510)%20%20d'apr%C3%A8s%20les%20sources%20abadhites.langFR) [page consultée le 30/11/14]

<sup>419</sup> Mohamed Merimi. Op. cit., p. 82.



*Figure 18 Mort de Dragut par Giuseppe Cali. National Museum of Fine Arts, Malta*

Le sociologue Abdelkader Zghal<sup>420</sup> estime que la quête de fonder un pouvoir central témoigne de la naissance du sentiment national tunisien, qui débute en ce sens avec la dynastie husseinite. Elle a marqué la rupture avec l'Empire ottoman grâce aux racines indigènes de Hussayn Ben Ali, intronisé en 1705. Ce dernier était *kouloughli*, c'est-à-dire un métis dont le père était mercenaire d'origine grecque et la mère indigène. Il a fondé la dynastie qui porte son nom et qui a duré jusqu'à l'indépendance de la Tunisie de l'occupation française. Hussayn Ben Ali a ouvert la porte à la participation aux rouages de l'État pour les *kouloughli* (métis). Il a fait sortir le pays de l'emprise de l'Empire ottoman, géographiquement étendue, vers l'appartenance à un pays géographiquement limité.

Les premières décisions du nouveau Bey ont été d'ordre militaire et juridique en « nationalisant » l'armée et en soumettant l'instance juridique, qui était traditionnellement le monopole des religieux (*ulémas*), sous son autorité. Hussein Ben Ali a imposé son veto préalable à toute décision importante comme les peines de mort. À partir de lui, estime Zghal, « la distinction du domaine politique des domaines militaire et religieux est devenue plus nette, ainsi que la soumission du militaire et du religieux au politique <sup>421</sup> ».

L'enrichissement des commerçants ibadites et leur alliance avec les Turcs étaient vus d'un mauvais œil par le régime husseinite dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, selon l'anthropologue Margaret Wilder<sup>422</sup>. Le pouvoir s'est employé à les affaiblir en les privant des mesures de l'exemption du Mejba (taxes sur les marchandises) allouées aux commerçants des grandes villes comme Tunis, Sousse, Kairouan, Monastir et Sfax<sup>423</sup>. Wilder s'appuie sur les archives des registres fiscaux des

---

<sup>420</sup> Abdelkader Zghal, *L'Islam, les janissaires et le Destour*. Dans Tunisie au présent Une modernité au-dessus de tout soupçon ? Michel Camau (dir.), *op. cit.*

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>422</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 205.

<sup>423</sup> *Ibid.*



husseinites pour affirmer que même s'ils sont nés dans d'autres villes, comme Tunis ou Sousse, les commerçants ibadites étaient taxés sur la base de leur rite<sup>424</sup>.

Les husseinites s'appuient également sur l'introduction du malékisme à Djerba pour affaiblir les structures de pouvoir ibadite local. Le bey Mourad II prend en main l'affaiblissement du droit ibadite en construisant et en finançant la *madrassa djemnia* du savant Sidi Ibrahim Joumni<sup>425</sup>. L'influence du savant s'intensifie sur le centre urbain de Houmt-Souk afin d'y contrôler l'activité portuaire importante, mais l'intérieur de l'île est resté sous le contrôle des azzaba : « *Sidi Ibrahim Jimni, in fact, settled in Jerba in the area that is now Houmt-Souk. However, in Jerba the Ibadite Bebers and the orthodox Jewish legal and political systems continued unchanged until after the arrival of the french, late in the 19th century* <sup>426</sup> »

L'infiltration sournoise du malékisme, que les Husseinites ont imposé grâce à différents décrets, a rendu les structures ibadites désuètes. En 1843<sup>427</sup>, le bey husseinite a adressé un ensemble de 20 lois destinées à la collectivité de Djerba pour limiter le pouvoir financier des riches notables et familles, qui déjà commençaient à entretenir des liens de collusion avec les banques françaises<sup>428</sup>. Un autre décret a suivi en 1744 pour annuler le droit des azzaba de nommer et de destituer les imams et le *kadhi* (juge), les privant ainsi des postes les plus influents dans l'organisation socioéconomique de leur communauté. Les azzaba, qui ont considéré l'intervention beylicale illégitime, ont tenté en pleine crise politique qui a

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>425</sup> Ahmad Abd al-Salem. *Les historiens tunisiens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup>, et XIX<sup>e</sup> siècles: essai d'histoire culturelle*, Paris: Klincksieck, 1973, p. 45.

<sup>426</sup> Kacem Ben-Hamza, *The Cave Dwellers of Matmata*, PhD Dissertation, Indiana University, 1977, p. 89.

<sup>427</sup> La Tunisie est mise sous protectorat français en 1881.

<sup>428</sup> Selon Lisa Anderson, en 1881, en plus de l'armée et de la flotte de guerre française, 18 900 Européens, en majorité commerçants, banquiers et négociants, se sont installés de manière permanente à Tunis pour gérer leurs intérêts commerciaux. Le XVII<sup>e</sup> siècle connaît la suprématie réelle des Européens sur le commerce méditerranéen et l'Empire ottoman, surnommé l'homme malade déjà depuis 1698, ne parvenait plus à contrôler ses rivages. Alors qu'en 1659, le premier consulat français ouvre ses portes en Tunisie, Alger sera prise par les Français en 1830 dans le cadre des négociations secrètes entamées entre les Français, les Russes et les Britanniques pour diviser l'héritage ottoman, menant par la suite au colonialisme moderne.

opposé le souverain Hussein bey à son neveu Ali pacha d'appuyer ce dernier par une délégation de 60 notables envoyés à Kairouan, espérant le retour de leurs privilèges politiques<sup>429</sup>. Les Ibadites ont su maintenir leurs structures de pouvoir local jusqu'à l'avènement de la colonisation française au XIX<sup>e</sup> siècle selon Émile Macquart :

On est tout étonné, lorsqu'on arrive dans ce pays de Berbères, d'y constater l'existence de toute la hiérarchie arabe : chaque *douar* a à sa tête un *cheikh* ; chaque tribu un *Khalifa* ; chaque fraction importante un Caïd. J'en ai eu l'explication : cette hiérarchie, c'est nous qui l'avons créée de toutes pièces ; elle n'existe là que depuis quinze ans. Auparavant, dans ce pays comme encore en Kabylie, c'est par des Assemblées de notables (*djamaa*, *miâad*) qu'était exercé le pouvoir.<sup>430</sup>

L'effacement graduel du pouvoir politique et juridique ibadite n'a pas mené au déclin total du rite. Selon Zouhir Gouja<sup>431</sup>, l'ibadisme a conservé sa vivacité intellectuelle jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle alors que l'échange semble encore maintenu entre les îlots ibadites du Maghreb : « Au cours des années soixante-dix, plusieurs étudiants ibadites djerbiens se rendaient au Mzab pour continuer leurs études secondaires au Ma'had al-hayât, institut d'études secondaires fondé par le *cheikh* Bayyûdh Ibrahîm pour se perfectionner en théologie <sup>432</sup>».

#### **4.4 L'influence de l'ibadisme sur le patrimoine culturel immatériel**

Après le déclin des structures de pouvoir de la société ibadite de Djerba, l'enracinement de la doctrine ibadite dans la réalité socioculturelle de l'île Djerba demeure visible à travers le patrimoine culturel immatériel comme l'architecture vernaculaire, les festivités et la musique. L'architecture ibadite en est l'un des

---

<sup>429</sup> Mohamde Merimi. Op. cit., p. 111.

<sup>430</sup> Émile Macquart, « Les Troglodytes de l'Extrême-Sud tunisien », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V, 7, 1906. p. 174-187.

<sup>431</sup> Zouhir Gouja. Op. cit.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 153.

aspects les plus frappants. Elle a été célébrée dans plusieurs études, notamment dans les ouvrages de Manuelle Roche<sup>433</sup> et d'André Ravéreau<sup>434</sup>. Cette architecture moins spectaculaire ne comptait pas d'ensembles urbanistiques élaborés, mais de simples édifices éparpillés. Elle est reconnue pour son dépouillement ornemental et la dimension réduite de ses bâtiments, souvent construits à l'échelle d'une petite communauté. Son mode de construction utilise les matériaux locaux, s'adapte au climat rude de l'île et répond à plusieurs fonctionnalités de la mosquée, qui joue un rôle socioéconomique important et participe au contrôle des côtes de l'île afin de prévenir les attaques des flottes ennemies.

L'île est connue pour son nombre spectaculaire de mosquées qui reflètent l'aspect unique de l'architecture ibadite, avec en moyenne quatre mosquées par kilomètre carré selon Chapoutot Remadi<sup>435</sup>. En 1992, Zouhir Gouja a recensé 284<sup>436</sup> mosquées sur l'île, alors qu'une autre étude réalisée dans le cadre de la coopération Franco-Tunisienne pour l'environnement<sup>437</sup> a recensé plus de 300 mosquées. En 1941, René Stablo<sup>438</sup> a dénombré 166 mosquées ibadites et 122 malékites.



Figure 19 Mosquée ibadite (Axel Derriks)

---

<sup>433</sup> Roche Manuelle, *Le M'Zab. Architecture Ibadite en Algérie*, Paris, Arthaud, 1973, 130 p.

<sup>434</sup> Ravéreau André, *Le M'Zab, une leçon d'architecture*, Paris, Sindbad, 1981, p.282

<sup>435</sup> Chapoutot-Remadi, Mounira, Préface, *Mudawwana masâjid Jirba, Corpus des mosquées de Djerba*,

El Mrabet, Riadh, Tunis : Institut National du Patrimoine, 2002, p. 30.

<sup>436</sup> Zouhir Gouja. *Op. cit.*, p. 182.

<sup>437</sup> *Une pédagogie de l'environnement sur un paysage OPIEM de Djerba-Tunisie*. Document non publié, consulté au local de l'Association de sauvegarde de l'île de Djerba.

<sup>438</sup> René Stablo. *Op. cit.*, p. 41



*Figure 20 Mosquée/musée Fadhloun ( Mourad Boussetta)*

L'influence ibadite se manifeste dans les moindres détails et habitudes de la vie quotidienne et trace les limites entre les classes sociales. Le puritanisme ibadite, qui interdit par exemple à ses disciples toute pratique musicale, lègue la fonction de musicien à la communauté des esclaves. C'est ce qui explique la spécialisation aujourd'hui encore observable de la communauté noire de Djerba, les *Tabbala*, dans la musique traditionnelle, comme l'explique Zouhir Gouja :

Les Ibadites ont toujours réservé une importance primordiale à la pureté physique et morale. Ils considèrent, par conséquent, que tout excès de festivité peut mener à des pratiques illicites ayant des effets néfastes sur la moralité de la communauté. C'est pourquoi la musique, étant l'un des excitants redoutables, ne doit pas dominer le déroulement des festivités et sa pratique doit être modérée, se limitant à des chants religieux ou rituels sans pratique instrumentale<sup>439</sup>.

Gouja rappelle que :

Les Ibadites n'encourageaient guère les pratiques musicales et ont interdit particulièrement l'usage des instruments *tbal* et *zakra*. Ils ont légué aux Noirs la fonction de musicien, ainsi, la plupart des musiciens de l'île sont noirs. Nous retrouvons cette situation également dans le Mزاب, alors que dans d'autres régions du Maghreb, à Tunis, par exemple, le métier de musicien n'est pas exclusivement réservé aux Noirs<sup>440</sup>.

Aussi les azzaba inventent-ils une nouvelle classe sociale située entre l'esclave et le maître, celle de « *hajma*<sup>441</sup> et les *shwashin*<sup>442</sup>, anciens esclaves » afin de vaquer à la tâche de musicien puisque « chanter ou jouer d'un instrument de musique déshonorait le "maître" berbère <sup>443</sup> » rappelle Gouja. Héritée de père en fils, la fonction sociale de musicien qui se charge d'animer les mariages et les

---

<sup>439</sup> Zouhir Gouja. Op. cit., p. 157.

<sup>440</sup> Ibid., p. 543.

<sup>441</sup> Le terme Hajjâm désigne littéralement coiffeur. C'est d'ailleurs un des métiers les plus spécifiques de ce groupe ethnique (les noirs) (Gouja, Ibid., p. 78).

<sup>442</sup> Le terme Shwâshin (sin : Shûshân), désigne en gros la catégorie des Noirs Wuçfan ou « abîd (esclaves) ainsi que celle des mulâtres, catégorie intermédiaire issue des croisements entre les blancs Ahrâr (hommes libres) et les noirs. (Gouja, Ibid., p. 76.).

<sup>443</sup> Ibid., p. 175.

événements festifs est jusqu'à nos jours la spécialité de la communauté noire, à l'instar du célèbre groupe d'Ouled Sta Jemâa.

Plusieurs témoignages d'historiens français ayant résidé à Djerba nous renseignent sur un patrimoine culturel imbibé de puritanisme ibadite. René Stablo élabore à cet effet une comparaison entre les cérémonies de mariage des malékites et des wahbites (ibadites), plus particulièrement lors de la procession de la *jahfa*, où un cortège mène la mariée sur un chameau vers la demeure conjugale.

Parlant de la *jahfa*, Stablo note :

Les malékites lui donnent un éclat particulier. Il a lieu (le cortège) dans le courant de l'après-midi au milieu d'une grande affluence des spectateurs. En avant marchent les musiciens en costume traditionnel... (Stablo, 80) Plus discret et peut être aussi plus avarés de leurs deniers, les wahabites organisent la « jahfa » soit le matin à l'aube, soit après le coucher de soleil pour éviter l'affluence des curieux et pour permettre aussi aux femmes d'y prendre part sans indiscretion. Le cortège est silencieux. Pas de musique. Une espèce de recueillement austère qui donne à cette cérémonie des allures de sacrifice...<sup>444</sup>

---

<sup>444</sup> René Stablo. *Op. cit.*, p. 83.



Figure 21 Ouled Stâa Jemâa445



Figure 22 Affiche d'Ouled Stâa Jemâa (Association Djerbaction) 446

445 <http://djerbiens.e-monsite.com/blog/ouled-sta-jemaa.html> [page consultée le 22/07/14]

446 <http://djerbaction.org/> [page consultée le 22/07/14]

## 4.5 Minorités intermédiaires, spécialisation commerciale et immigration djerbienne

La spécialisation des Ibadites et des Juifs dans certaines professions et leur tendance à accumuler et à faire circuler les capitaux entre les membres de chaque communauté suggèrent qu'ils ont fonctionné comme des minorités intermédiaires dans le sens développé par Blalock. Outre le commerce, le courtage et la pratique de l'usure en finances, une des principales particularités des minorités djerbiennes était leur tendance à l'immigration selon les différentes opportunités financières à leur portée. Parfois le séjour était temporaire, c'est-à-dire que l'établissement ou non de la minorité était déterminé par la durée de cette opportunité financière. Le choix d'investissement de capitaux dans des secteurs facilement transférables et qui ne demandent pas une installation permanente sur le territoire d'accueil entrainait également en cause dans les décisions d'établissement ou non sur les territoires.

Comme le rappelle Hoselitz, le capital employé par tout commerçant appartenant à une minorité intermédiaire doit être facilement transférable. Il peut, par exemple, exercer son activité sans jamais obtenir de droit de propriété sur les objets avec lesquels il traite, il peut perdre des bénéfices d'une transaction, mais pas le capital investi<sup>447</sup>. Blalock explique le recours des minorités intermédiaires à l'accumulation des capitaux et à l'immigration par leur besoin de répondre à la marginalisation subie par la majorité<sup>448</sup>. Exclues des professions régulières liées au pouvoir, elles ont été forcées de s'investir à l'extérieur des principaux cercles économiques détenus par la majorité, menant à une spécialisation économique nourrie par un sentiment de solidarité à l'intérieur même de la communauté, leur donnant des outils pour surmonter les obstacles posés par la majorité<sup>449</sup>. Ce

---

<sup>447</sup> Bert F Hoselitz. «Main concepts in the analysis of the social implications of technical change» in Bert F. Hoselitz and Wilbert E. Moore (eds.), *Industrialization and Society*, UNESCO: Mouton, 1963, p. 11-31.

<sup>448</sup> Hubert Blalock. *Op. cit.*

<sup>449</sup> Minako Kurokawa (ed.). *Minority Responses*, New York: Random House, 1970, p. 133.



phénomène est largement observé dans l'organisation des capitaux de plusieurs minorités vivant dans des pays d'accueil<sup>450</sup>.

Les Ibadites ont détenu le monopole du commerce des esclaves à travers le circuit africain qu'ils ont hérité de la dynastie Rustumide (XI<sup>e</sup> siècle) et de la vente des esclaves capturés par les corsaires turcs (XVI<sup>e</sup> siècle). L'interdiction de ce commerce en Tunisie en 1846 a forcé ces commerçants à se tourner vers le commerce de l'alimentation en général. Dans la continuité de la solidarité ibadite, l'Algérie était la première zone d'expansion des commerçants ibadites djerbiens qui ont trouvé appui et partenariat avec les Mozabites<sup>451</sup>. Par conséquent, les commerçants de Djerba ont créé, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, un circuit commercial vers Constantine à travers Ain Baidha et Tébessa<sup>452</sup> et un qui suivait le littoral et se restreignait aux zones de présence européenne, selon Russel Stone<sup>453</sup>. Depuis son installation sur l'île de Djerba et jusqu'à l'indépendance de la Tunisie, la minorité juive avait par exemple assuré le bon fonctionnement du marché de l'orfèvrerie dans le sud du pays. Cette activité suppose un financement basé sur les crédits et le *riba* (l'usure), pratique interdite en islam selon le principe du refus de soumettre les prêts à un taux d'intérêt quelconque. Plusieurs commerçants juifs étaient orfèvres et colporteurs qui sillonnaient le sud de la Tunisie à partir de l'île de Djerba.

Selon Bertholon, les Djerbiens, Ibadites ou bien Juifs, étaient de véritables colonisateurs en Tunisie : outre leur présence dans les grandes villes (Sousse, Sfax, Kairouan), ils suivaient les garnisons militaires françaises pour installer leur commerce de style européen de l'épicerie dans les nouvelles villes fondées <sup>454</sup>.

---

<sup>450</sup> Voir: Desai, Rashmi, *Indian Immigrants in Britain*, London: Oxford University Press, 1963. Ivan Light, *Ethnic Enterprise in America*, Berkeley: University of California Press, 1972.

<sup>451</sup> Les habitants de la région du Mzab en Algérie.

<sup>452</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 232.

<sup>453</sup> Russell Stone, *Social Change in Commercial Organization : A Tunisian Case Study*, Ph.D. dissertation, Sociology Department, Princeton University, 1970.

<sup>454</sup> Louis Bertholon, « Exploration anthropologique de l'île de Gerba », *L'Anthropologie*, 8,3, 1898, p. 580.

Cette dynamique a permis aux Djerbiens de contrôler le commerce de détail en Tunisie, à l'instar des Mozabites en Algérie et des Snoussis au Maroc<sup>455</sup>.

La dynamique des commerçants ibadites et juifs a permis de combler un vide structurel (*status gap*<sup>456</sup>) issu du clivage entre l'urbain et le rural et de la fondation rapide de villes ayant été sous loi martiale. L'élite malékite urbaine n'entretenait généralement pas de relations ou bien d'échanges commerciaux avec la masse rurale, ce qui permettait aux commerçants et aux courtiers des minorités intermédiaires djerbiennes d'assurer ces fonctions. Alors que ces élites estimaient qu'elles perdaient leur statut en traitant avec les « masses »<sup>457</sup> et qu'elles essayaient de préserver leur supériorité et leur prestige social en évitant d'entrer en contact direct<sup>458</sup> avec elles, les minorités intermédiaires ont pu saisir les opportunités économiques délaissées par l'élite.

Alors que le commerce avec l'Algérie était surtaxé, un autre lien s'est développé avec le levant pour atténuer les effets du favoritisme du bey envers les commerçants européens, qui détenaient le monopole du commerce maritime. Le bey a adopté des mesures abusives contre le commerce avec l'Algérie, en lui imposant 11 % d'impôts, contrairement aux 3 % imposés aux commerçants européens et 5 % pour ceux du levant<sup>459</sup>. Les commerçants ibadites étaient souvent poussés à s'adapter aux changements abusifs les visant à cause de leur appartenance religieuse, comme le rappelle Wilder :

*The Djerban diaspora is threatened by these structural changes. The diaspora changes in response to changes in the host societies, with adjustments in the commercial specialization or in the location of merchants. It is closely associated with commerce, and as commerce*

---

<sup>455</sup> Voir Slah-edine Tlatli, *Djerba et les Djerbiens*, Tunis : J. Aloccio, 1942. G. Marty, « Tunis : éléments allogènes et activités professionnelles », *Revue IBLA*, 11, 1948, p.159-188. Russell Stone, « Religious Ethnic and Spirit of Capitalism in Tunisia », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 5, 1974, p. 260-73

<sup>456</sup> Irwin D Rinder. « Strangers in the land: social relations in the status gap. », *Social Problems*, 6, 1958, p. 9.

<sup>457</sup> Robert E Park. « The nature of race relations. » in Edgar T. Thompson (ed.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 1939, p. 14.

<sup>458</sup> Irwin D Rinder. Op. cit., p. 254.

<sup>459</sup> A. Raymond, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de Tunisie*, 7, 1959, p. 349.

*ceases to be viable in the international arena, the diaspora ceases to be an effective adaptation*<sup>460</sup>.

L'ouverture sur l'Égypte a été assurée par le réseau des commerçants juifs installés notamment en Alexandrie. Raymond rapporte que durant l'expédition de Napoléon en l'Égypte, il y avait 600 commerçants tunisiens<sup>461</sup>, dont la majorité était djerbiennes (Ibadites et Juifs) et active dans le commerce du café depuis la Mecque à travers l'Alexandrie<sup>462</sup>. Wilder estime que cela a permis aux Djerbiens de devenir les principaux importateurs de café et propriétaires de chaînes de cafés et de restauration en Tunisie<sup>463</sup>. En Alexandrie, les Djerbiens se sont spécialisés aussi dans le commerce de *leffa*, en distribuant les produits de tissage de l'île<sup>464</sup>. À Istanbul, en Turquie, ils ont détenu la commercialisation du *fez* produit à Tunis dans le Souk Echawachine<sup>465</sup>. Ce commerce a subi un coup dur en 1924 à cause des réformes d'Atatürk qui en a interdit le port, et de la concurrence de l'Autriche, qui est devenue le principal producteur industrialisé du *fez*, et ce, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>466</sup>.

Les commerçants ibadites ont souvent entretenu des liens solides avec leur terre natale en finançant l'économie de l'île. Imposée par les azzaba, cette loyauté financière se justifie par la sédentarisation des femmes et des enfants sur l'île, garantissant ainsi le transfert régulier de sommes d'argent à la communauté et, par conséquent, la dynamisation de l'économie locale. En effet, estime André Martel<sup>467</sup>, les exportations du port de Houmt-Souk se sont développées d'une manière importante entre 1885 et 1910, jusqu'à dépasser toutes les activités des autres ports du sud de la Tunisie. L'immigration djerbienne, entièrement masculine, ne correspondait donc pas à une installation définitive sur la terre

---

<sup>460</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 256.

<sup>461</sup> A. Raymond. *Op. cit.*, p. 348

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>463</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 205

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 220

<sup>465</sup> Lucette Valensi, « Une collectivité rurale nord-africaine », *Annales*, 24, 3, 1969, p.783-784.

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> André Martel. « Le commerce maritime du Sud-Tunisien 1885-1910 », *Cahiers de Tunisie*, 12, 1964, p. 116.

d'accueil. Elle consistait en un séjour dont la durée était définie selon l'obtention du montant d'argent désiré, ce qui signifiait souvent qu'il fallait souffrir de privations à court terme pour atteindre un objectif à long terme : accumuler des capitaux et financer la communauté installée sur l'île. Cet objectif se manifestait par de trop longues heures de travail et très peu de consommation de cet argent sur le lieu de résidence. L'intention de chaque émigrant était de travailler afin de remettre à Djerba des sommes d'argent qui enrichiraient sa famille (femme, enfants, cousins) et de profiter pendant sa vieillesse des fruits de son travail laborieux en exil.

De plus, les commerçants ibadites qui prévoyaient revenir vers leur pays natal n'avaient guère de raison de développer des relations durables avec les membres de la société d'accueil environnante. C'est ainsi qu'ils auront plutôt maintenu de bonnes relations avec les leurs, contrairement aux personnes qui s'installaient définitivement dans une société d'accueil et qui avaient à ce titre de bonnes raisons de s'adapter à la société d'accueil, créant ainsi une plus grande solidarité économique basée sur la confiance mutuelle, ce qui facilitait la circulation des capitaux et des emprunts entre les membres de la même communauté minoritaire. L'accumulation des capitaux depuis les points de commerce répartis en Tunisie, en Algérie, en Turquie et en Égypte a transformé l'île de Djerba en un véritable centre financier qui a permis de dynamiser l'économie du sud de la Tunisie au 19<sup>e</sup> siècle.

Depuis l'établissement des frontières et la sédentarisation des tribus nomades des Twazine à Ben Guerdène au 19<sup>e</sup> siècle, les commerçants ibadites étaient les premiers à saisir les opportunités économiques. Profitant de l'objectif des autorités coloniales de sédentariser les populations nomades du sud de la Tunisie d'un côté et de la guerre qui a éclaté entre les Ottomans et les Italiens à la frontière en Libye d'un autre côté, les commerçants ibadites ont compris que « *Ben Gardane had a commercial potential, and the Djerbans knew how to exploit it*<sup>468</sup> ». C'est ainsi qu'en 1895, ils détenaient 70 des 80 boutiques de la ville<sup>469</sup>, qui

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>469</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 225

devient, à partir de 1903, un centre de commerce florissant, notamment à cause de la contrebande des matières premières, résultat direct de la guerre<sup>470</sup> : alors que les hostilités grandissaient entre Turcs et Italiens (1911-1912), plus de 3000 chameaux passaient les frontières entre les deux pays pour fournir les deux belligérants chaque semaine<sup>471</sup>. Par ailleurs, le rapport du commandant Émile Violard rapporte que ces mêmes commerçants ont poussé afin d'obtenir à Ben Gardanne un statut de zone franche de taxes, chose qu'ils ont obtenue en 1897 :

Les négociants de Ben Gardanne auxquels le Colonel Cauchemetz donna son appui bienveillant adressèrent une requête en vue d'obtenir :  
1 exemption des droits de sortie perçus sur les marchandises embarquées dans les ports de Zarzis, Djerba ou Sfax, à destination de Ben Gardanne. 2 la franchise de tout droit pour les marchandises exportées de Ben Gardanne sur les mêmes ports<sup>472</sup>.

De fait, les recettes du commerce de Ben Gardanne ont grimpé pour atteindre un chiffre record de 12 745,000 F jusqu'à ce qu'il cesse d'être profitable vers 1940<sup>473</sup>. Selon André Martel<sup>474</sup>, une partie de ces revenus cumulés dans ces activités ont été utilisés par les familles djerbiennes (El Kateb, Belhaj Ali, Ben Jbara) pour contrôler la majorité de l'importante plantation des oliviers de la péninsule de Zarzis au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le monopole commercial et monétaire des Ibadites s'est élargi au début du XX<sup>e</sup> siècle vers le contrôle du commerce du gros et du détail, notamment à la capitale Tunis. Ces mêmes familles ont cherché à renforcer leur statut social et politique en construisant des écoles et des mosquées et en distribuant du pain gratuit chaque vendredi à Tunis pour gagner la sympathie des habitants<sup>475</sup>.

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>471</sup> Roux, Commandant, Rapport au sujet des hostilités Italo-Turques, Vincennes : French Military Archives, 1912, 30- H13 carton 50, cité dans Margaret Wilder, 1980, op. cit., p. 228.

<sup>472</sup> Émile Violard, *L'extrême sud-tunisien, Rapport A M. Le Résident General S. Pichon*, SAI, Tunis, 1905.

<sup>473</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 231.

<sup>474</sup> André Martel, *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie (1881-1911). Deux volumes*, Paris : Presses Universitaires de France, 1965, p. 160.

<sup>475</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 240

Une petite bourgeoisie constituée de riches commerçants s'est constituée après le déclin des structures juridiques ibadites et la disparition de l'organisation politique des azzaba en 1793<sup>476</sup>, pour préserver leurs intérêts bâtis autour de la solidarité et de la loyauté (capital social). Le potentiel politique de ce capital social est devenu manifeste lorsqu'il s'est fait mobiliser par Salah Ben Youssef à la veille de l'indépendance dans l'une des crises politiques les plus importantes de l'histoire moderne de la Tunisie. Secrétaire général du Néo-Destour, le parti politique qui a conduit la guerre de l'Indépendance, Ben Youssef s'est opposé entre 1954-1955 à son chef de parti, Habib Bourguiba, à cause du protocole de l'autonomie interne signé avec les autorités coloniales. Dans la crise politique qui a éclaté entre les deux hommes politiques, j'avance que Ben Youssef a mobilisé le même capital social en l'orientant clairement vers la constitution d'une force d'appui politique avortée par Bourguiba juste après l'indépendance en 1956.

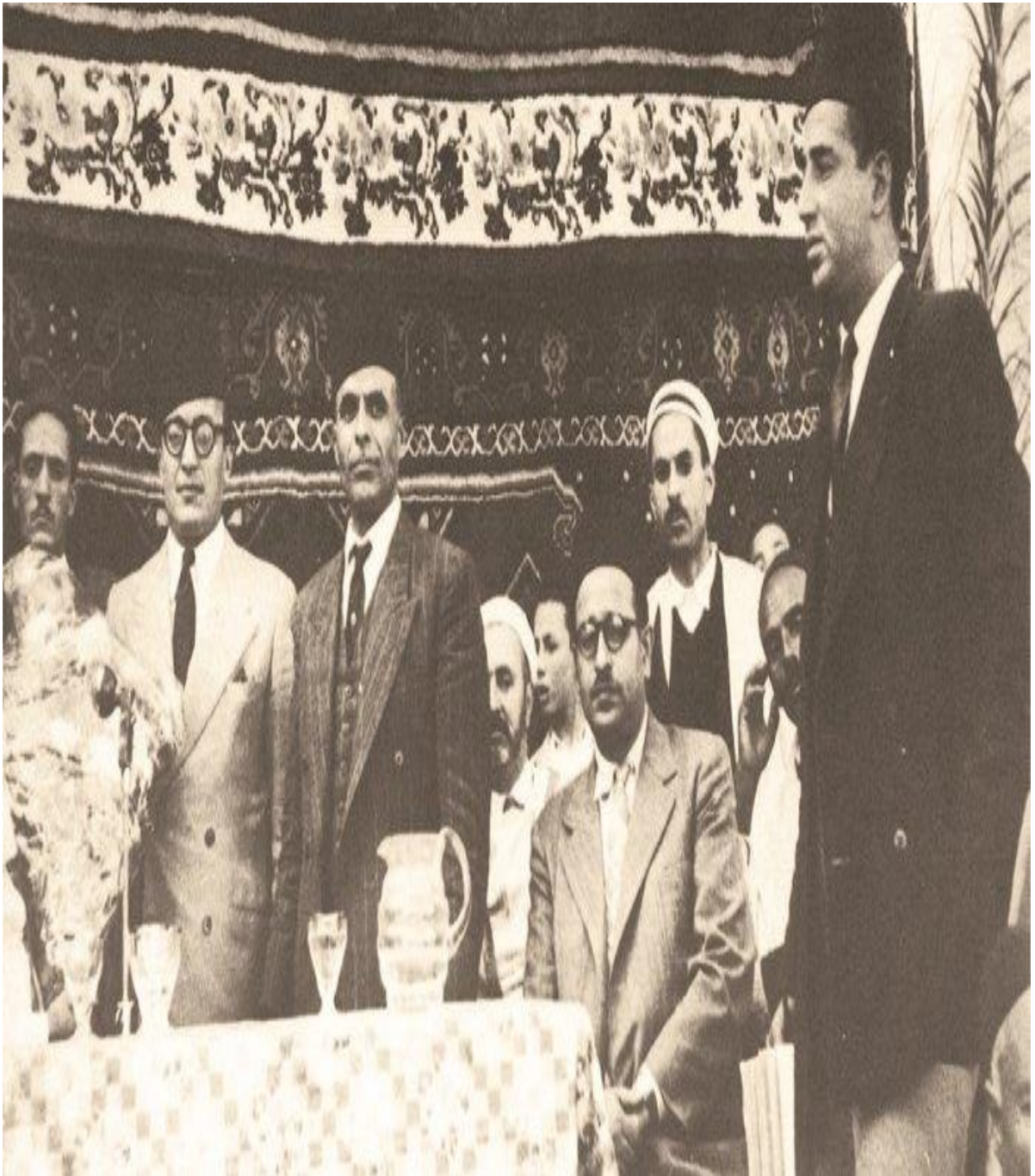
#### **4.6 Capital social et avortement politique des années 1954-1955**

Salah Ben Youssef a fait usage des structures de pouvoir développées par l'ibadisme en les mobilisant à son profit dans sa lutte pour la chefferie du Néo-Destour. Pour conduire l'opposition à la décision de Bourguiba de signer un accord d'autonomie avec la France, il a compté sur la force du réseau des riches commerçants djerbiens. La France et la Tunisie ont signé en 1954 un protocole d'accord organisant l'obtention de l'autonomie interne en juillet 1955. Ce protocole permettait à la France de garder des privilèges sur le territoire tunisien, tel que noté dans l'entente qui ne permettait pas aux Tunisiens de contrôler les forces de l'ordre avant 20 ans, et la justice avant 15 ans. L'interdiction de former une armée, l'obligation d'utiliser le franc comme monnaie nationale et l'imposition du bilinguisme, de telle sorte que la langue française ne sera pas écartée de

---

<sup>476</sup> Farhat Jaabiri. *Op. cit.*, p. 231.

l'administration et de l'enseignement, constituaient également les conditions des accords.



*Figure 23 Habib Bourguiba et Salah Ben Youssef en 1951 (Photo libre de droit)*

Bien que les données historiques<sup>477</sup> révélaient un appui absolu de la sphère *mashriqi* du panarabisme à Ben Youssef, les éléments de l'appui local ont souvent été négligés. J'estime que pour mener son opposition à terme, le secrétaire général du Néo-Destour a fait usage de deux atouts sur le terrain de la crise : ses moyens financiers en tant que commerçant et l'appui du réseau commercial djerbien influent tant à Tunis qu'au Sud.

Ben Youssef faisait partie d'une famille de riches notables : son père Gacem Ben Youssef faisait partie des « dix grands » qui formaient un conseil officiel siégeant au côté du Bey et de ses ministres. Ce conseil était constitué de représentants des métiers et des commerces les plus importants. Il était nommé par le Bey pour examiner les conditions du marché et du commerce. Monsieur Gacem Ben Youssef représentait, dans ce conseil, le groupe des épiciers distributeurs de gros et de détail et le groupe des *soukia* qui transformaient leurs marchandises avant de les vendre<sup>478</sup>.

Plusieurs témoignages historiques confirment cet usage du réseau commercial dans un but politique. Aroussia Turki rapporte que Ben Youssef s'est appuyé sur son réseau de relations pour intensifier ses contacts avec la foule tant à la capitale Tunis qu'au reste du pays<sup>479</sup>. Par ses propres moyens, il a inauguré le 30 octobre 1954 le nouveau siège du secrétariat général à la rue Aljazira pour annoncer le début officiel du mouvement yousséfiste au sein du Néo-Destour, causant ainsi une division majeure au sein du parti<sup>480</sup>. La branche armée,

---

<sup>477</sup> À la suite de l'expulsion de son secrétaire général le 7 octobre 1955, Bourguiba fait face au comité de libération du Maghreb arabe envoie du Caire où elle siège l'expulsion du bureau politique et de son président Habib Bourguiba du comité et lègue ses pouvoirs au secrétaire Général Ben Youssef, auquel Jamal Abdennaser, figure principale du panarabisme, annonce son soutien le 17 octobre. Le Front de Libération National (FLN) présidé par Mohamed Kheidhar en Algérie et le parti Alistiklal présidé par Allala Fassi envoient des télégrammes de soutiens à Ben Youssef.

<sup>478</sup> Munsif Shabbi. *Salih ibn Yusuf : Hayat Kifah*, Tunis : Dar Nuqush Arabiya, 1990, p. 14. Traduction libre.

<sup>479</sup> Aroussia Triki. *Alharaka alyoussoufia fi tounes 1955-1956*, ed Aladin, Sfax, Université des lettres et des sciences humaines de Sfax, 2011, p. 247.

<sup>480</sup> Ainsi, selon Moncef Chabbi, 374 divisions destouriennes de 600 personnes au total ont soutenu le secrétariat général, alors que le service de renseignement général français a estimé le nombre de 518 divisions de 600 en 1955, bien que 150 000 cartes d'adhérents au mouvement yousséfiste ont été distribuées au pays (Turki, 2011 : 253).



organisée sous la direction de Taher Lassoued, s'est basée au sud de la Tunisie, foyer traditionnel de l'influence de l'ibadisme. Ben Youssef a utilisé l'île de Djerba comme point d'ancrage de son mouvement politique. Il y trouvait l'appui populaire, y organisait les alliances avec d'autres familles et y a établi son influence politique. Cette capacité de mobilisation se manifestait dans les réactions du refus populaire de l'élection de 1956<sup>481</sup> à Tunis et à Djerba, ou bien le boycottage populaire de la visite de Bourguiba à Djerba en 1955 :

La veille de la réunion, deux convois militaires transportant 300 hommes armés sont arrivés à Djerba, ils ont procédé aux fouilles des lieux et à la terrorisation des habitants avec des coups de feu en l'air alors que les points stratégiques et les routes principales étaient occupés, les opposants étaient arrêtés. Le lendemain huit autres camions pleins de soldats et de gendarmes ont précédé la venue de Bourguiba.<sup>482</sup>

Selon le journal Assabah, les Djerbiens ont boycotté la réunion, excepté les travailleurs de chantiers ramenés de force par les autorités locales, en plus de ceux qui étaient présents de Sahel et de Zarzis (idem). Bourguiba était conscient que la force de l'appui politique de son rival émanait du réseau ibadite, comme le rappelle Virgine Prévost :

Le premier président Habib Bourguiba avait un contentieux personnel avec les Ibadites : en effet, avant l'indépendance de 1956, la majorité des Ibadites avaient soutenu l'adversaire politique de Bourguiba, Salah Ben Youssef, Djerbien d'origine. Lorsque Bourguiba s'est rendu plus tard sur l'île, une grève générale a été déclarée et il n'a été reçu que par quelques notables malékites. Depuis cette époque, les Ibadites sont écartés des postes de décision...<sup>483</sup>

Dans le même ordre d'idées, Wilder affirme: « *As certain of the local Berber Muslims early and violently opposed Bourguiba's political ascendancy, as a group*

---

<sup>481</sup> C'est ainsi que Ben Youssef appelle au Boycottage des élections du 25 mars 1956 tant que le gouvernement illégitime de Taher Ben Ammar l'organise et Mongi slim le ministre de l'Intérieur la supervise, la réponse au boycottage fut manifeste à deux lieux prononcés de l'influence du mouvement yousséfiste à savoir la capitale Tunis avec 59 % (où il détient une influence politique et notamment commerciale et économique de la notoriété de sa famille) et l'île de Djerba, la terre de sa naissance avec 70 %.

<sup>482</sup> Assabah, 16 décembre 1955.

<sup>483</sup> Virgine Prévost. *Op.cit.*, p. 41.

*they were apparently especially targeted by the politic to break down family power groups.* 484»

À la fin de cette crise politique, Habib Bourguiba aura visé directement ce capital social en anéantissant la spécialisation commerciale djerbienne à travers des réformes économiques. Plus tard, le monopole des familles djerbiennes sur le commerce ainsi que leurs influences politiques ont été visées par les réformes des coopératives lancées par le ministre Ahmed Ben Salah, qui a supporté Habib Bourguiba durant le différend politique de 1954-1955 en sa qualité de président du syndicat général des travailleurs tunisiens. Selon Jean Asselain<sup>485</sup>, les réformes des coopératives visaient, entre autres, à briser le monopole djerbien sur le commerce. Cela est d'autant plus vrai que l'auteur rapporte que la surtaxation des matières importées et la fixation des prix de certains produits locaux n'avaient pas changé, même après l'annulation des coopératives pour décourager les Djerbiens de reprendre leur activité traditionnelle de commerce.

Les réformes des coopératives socialistes ont poussé plusieurs commerçants à abandonner le commerce du gros et du détail <sup>486</sup> pour se diriger vers la France, qui est devenue depuis 1971 une destination privilégiée<sup>487</sup>. La France ayant un besoin pressant en main-d'œuvre à la suite du désastre de la Seconde Guerre mondiale est devenue la principale terre d'accueil, à long terme cette fois-ci, d'une nouvelle immigration djerbienne. La prospérité économique qui a découlé du plan Marshall de la reconstruction de l'Europe occidentale donnant lieu aux Trente Glorieuses a permis d'ouvrir la porte à une main-d'œuvre ibadite dotée déjà d'un sens de l'adaptation aux nouvelles opportunités économiques. Paris était le plus grand centre d'attraction de l'immigration djerbienne, toujours masculine selon la tradition ibadite (les trois quarts des nouveaux arrivants étaient

---

<sup>484</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 214.

<sup>485</sup> Jean Asselain. « La réforme des structures commerciales en Tunisie », *Les économies maghrébines*. Ch. Debbasch et al., eds, Paris : Éditions du C.N.R.S. 1971, p. 111-40.

<sup>486</sup> Un informateur m'a communiqué ce slogan apparu dans les rues de Tunis suite à l'expérience des coopératives socialistes lancées par le ministre Ahmed Ben Salah : « Oh Jerbien ton commerce est ruiné, rentre donc chez toi te reposer ! » (يا جربي حانوتك طاح روح لبلادك وارتاح).

<sup>487</sup> Margaret Wilder. *Op. Cit.*, p. 213

des hommes<sup>488</sup>), au profit de la Libye, qui était autrefois un important centre d'attraction de main-d'œuvre à cause du boom pétrolier, n'a pas connu une grande affluence des migrants djerbiens, car la loi stipulait que les non libyens devaient être en partenariat avec un Libyen pour posséder et gérer un commerce<sup>489</sup>.

En plus des réformes sur les coopératives, le tourisme a contribué à affaiblir la présence ibadite sur l'île, comme l'a confirmé Peter Reiss qui discute dans son étude du changement dans le comportement de l'immigration djerbienne :

*The cooperative experiment of the 1960's destroyed the economic base of a large number of Jerban shopkeepers and artisans by attempting to incorporate them into government-owned and regulated cooperatives. The cooperative experiment together with the development of the tourist industry helped Bourguiba to wrest control of Jerban politics away from the wealthy and powerful Berber Jerban families*<sup>490</sup>.

La communauté malékite a grandi à Djerba après l'intensification de l'activité touristique, estimée à 70 000 en 1975, elle a atteint 90 000 en 1980 selon l'auteur qui estime que Djerba est devenu « *a terminus for emigration from the poorer areas of southern Tunisia* <sup>491</sup>. » Reiss rappelle également:

*Malekite Arabs are more likely to be members of Bourguiba's NeoDestour Party and to hold political office than are local Beber Muslims and more likely also to accept government assistance in agricultural development or education. They are more often employed in government offices and in the tourist industry as well*<sup>492</sup>

L'élite djerbienne a été également écartée des aides octroyées pour les promoteurs hôteliers, selon les remarques de Roulston qui décrit la politique officielle des aides financières de l'État à l'industrie touristique naissante à Djerba. Voici ce qu'elle remarque :

---

<sup>488</sup> G Simon. « Les Tunisiens dans l'agglomération lyonnaise », dans *Les immigrés du Maghreb. Études sur l'adaptation en milieu urbain*, Travaux et documents, Cahier 79, Paris : INED-PUF, 1977, p. 259.

<sup>489</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p. 213

<sup>490</sup> Peter Reiss. *Op. cit.*, p. 122

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>492</sup> *Ibid.*

*There is clearly government support for the construction of better tourist facilities, but it seems to be preferentially provided to recently arrived Malekite mainlanders. Even when local elite do manage to qualify for construction loans, often after initial support, the government then allows harassment by local officials and lack of funds for such extras as air-conditioning to undermine Jerban Berber owners. In addition, easily flowing money for the largest international developers from Libya, Abu Dhabi and France makes their hotel chains, such as the Abu Nawas, tough competition for the local Jerban hoteliers<sup>493</sup>.*

Le secteur touristique reflétait le clientélisme de l'état tunisien par excellence, cette économie politique dont le mode d'exercice de pouvoir se basait sur les privilèges économiques en échange de l'allégeance politique. À ce titre, Hakim Ben Hammouda argue : « Lorsque l'on s'intéresse à la Tunisie, il faut d'abord comprendre les rapports étroits entre le politique et l'économique. (...) La Tunisie est un bel exemple de la survivance de ces connexions et de la relation incestueuse entre le politique et l'économique. <sup>494</sup>». Il est clair qu'outre la volonté de moderniser le pays, le tourisme a servi l'objectif de Habib Bourguiba d'anéantir l'héritage du capital social ibadite (avec sa dominante commerciale et économique) qui a joué contre lui au moment de la crise politique qui l'a opposé à Salah Ben Youssef. La crise politique de 1945-1955 annonçait déjà les prochaines batailles de la Tunisie. Alors que l'occupation militaire allait s'achever et qu'on allait se débarrasser des verrous de la répression coloniale par la libération du sol occupé venait le temps de définir l'identité de la nouvelle nation indépendante.

---

<sup>493</sup> Roulston, Elizabeth. *Op. cit.*, p. 125

<sup>494</sup> Hakim Ben Hammouda. *Tunisie. Économie politique d'une révolution*, De Boek, 2012, p. 13

## 5 Représentation nationale : « du passé faisons table rase »

### 5.1 Nationalisme et subreption de la mémoire collective

L'indépendance de tout pays colonisé se définit comme l'aboutissement d'un long travail de résistance qu'Edward Saïd divise en deux parties dans son livre *Culture et impérialisme*. La « résistance primaire <sup>495</sup> » fait usage de la violence pour chasser l'occupant alors que « la résistance secondaire, c'est-à-dire idéologique <sup>496</sup> » survient au moment de rétablir la nouvelle collectivité et de la dépouiller de l'influence culturelle coloniale et de ses résidus. Il s'agit à ce moment de reconstituer une communauté fracassée contre les pressions du système colonial. Saïd a souligné cette phase dans laquelle le colonisé se trouve face à lui-même et essaye de se reconnaître et de se reconstituer par lui-même :

Se faire reconnaître, c'est cartographier, puis occuper la place réservée à la subordination dans les formes culturelles impériales, l'occuper en toute conscience de soi, se battre pour elle sur le même territoire autrefois régit par une conscience qui postulait la subordination d'un Autre étiqueté inférieur. <sup>497</sup>

Le colonisé essaye donc de « réimaginer » un territoire et une communauté dépouillée de toute influence ou résidu coloniaux. Il s'agit de « l'effort culturel stupéfiant pour affirmer l'autorité reprise sur une région <sup>498</sup> ».

Dans les études postcoloniales, on observe une forte réaction au passé et une certaine glorification de l'acte de l'indépendance (le présent) de plusieurs pays, considérant ainsi la naissance du sujet national et son épanouissement comme un effort postcolonial détaché de l'effet de toute autre formation historique.

---

<sup>495</sup> Edward Saïd, *Culture et impérialisme*. Paris: Fayard, 2000, p. 300.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 304.

En cela, Achille Mbembe évoque le *canonial meaning*<sup>499</sup>, où le sujet gagne sa cohérence selon des canons bâtis sur l'acte de l'indépendance. L'auteur note, en s'intéressant à l'accomplissement du sujet africain, similaire à la constitution du sujet tunisien à bien des égards, l'argument de la non-viabilité des différentes structures précoloniales fortement aliénées et qui ne pouvaient plus amener le nouveau sujet à s'accomplir dans la phase postcoloniale. Mbembe reconnaît que « *on the level of individual subjectivities, there is the idea that (...) the african self has become alienated from itself (self-division)* <sup>500</sup> ». Cependant, l'auteur reconnaît que la réponse politique à cette aliénation était ce qu'il appelle la « *manipulation of the rhetoric of autonomy, resistance, and emancipation* <sup>501</sup> » qui va servir « *as the sole criterion for determining the legitimacy of an authentic African discourse* <sup>502</sup> ».

Ainsi, les seules conditions sous lesquelles le sujet africain pourrait devenir conscient de lui-même ou bien s'accomplir pleinement ont été instrumentalisées par l'opportunisme politique de l'imaginaire nationaliste<sup>503</sup>. Cet effort mène selon Basil Davidson à la « grande leçon du nationalisme » où « il fallait trouver la base idéologique d'une unité plus large que toutes celles qu'on avait connues jusque-là »<sup>504</sup>. Cette base idéologique s'est instaurée sur un présent glorifié par l'acte de l'indépendance et a attribué au passé les causes de la décadence ayant mené à la colonisation. Celle-ci joue par conséquent un rôle fondamental selon Ahmad Aijaz, puisqu'elle est considérée par le nationalisme « *as the principle of structuration in the colonized's history, so that all that came before colonialism becomes its own prehistory and whatever comes after can only be lived as infinite aftermath* <sup>505</sup> ».

---

<sup>499</sup> Achille Mbembé, «African modes of self-writing», *Public culture*, 14, 1, 2002, p. 252.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>504</sup> Basil Davidson, «On Revolutionary Nationalism: The Legacy of Cabral», *Race and Class*, 27, 3, 1984, p. 43.

<sup>505</sup> Ahmad Aijaz, « The politics of literary postcoloniality » in Padmini Mongia (ed), *Contemporary postcolonial theory: a reader*. London : Arnold, 1996, p. 281.

Le nationalisme est une notion qui laisse entendre que la plupart des pays sont en effet des constructions modernes. Inspirée du modèle français<sup>506</sup>, la définition du nationalisme comme formation moderne est une tradition occidentale, rappelle Miroslav Hroch<sup>507</sup>. Elle s'appuie sur l'industrialisation qui offre de nouveaux moyens plus avancés et plus complexes de la propagation du capitalisme et du rôle des élites économiques et politiques. Ces nouveaux moyens permettent la construction de liens sociaux nécessaires pour inculquer un sens à l'unité nationale à travers la construction de certains récits historiques, comme la notion d'« *invention of tradition* »<sup>508</sup>. Le nationalisme suppose la capacité de générer une forme d'identité commune et constitue une sorte de ciment qui lie et solidifie l'agrégat de la collectivité à travers la mémoire collective<sup>509</sup>. Celle-ci est une construction politique qui impose une représentation commune de l'histoire et assoit la nation dans un moule politique et idéologique impliquant oubli et subreption<sup>510</sup>.

La mémoire collective permet à la nation de se constituer à travers des idées, des valeurs et des interprétations concernant soit des événements réels (mouvement national, guerre d'indépendance), soit des mythes et des récits symboliques qui permettent à la collectivité de se reconnaître dans une histoire et une appartenance commune. Patrick Garcia estime que la notion de mémoire

---

<sup>506</sup> Voir à ce propos Bertrand Badie et Pierre Birnbaum. *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, p. 27: « L'État qui s'est édifié tout au long de l'histoire de la société française apparaît comme le type idéal de l'État... ».

<sup>507</sup> Miroslav Hroch, « The social Interpretation of linguistic demands in european national movements », in Miroslav Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*, New York: Kolumbia University Press, 2000, p. 47.

<sup>508</sup> Voir: E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. T. Nairn, *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London: Verso, 1997.

<sup>509</sup> Voir: Anthony Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press, 1999. D. McCrone, *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, London: Routledge, 1989.

<sup>510</sup> Voir: F. Clampin, « Those Blue Hills Remembered: National Identity in English Music (1900–1930) » in K. Cameron, *National Identity*, Exeter: Intellect, 1999. H. Ram, « The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran », *Nations and Nationalism*, 6,1, 2000, pp. 67–90. M. Shapiro, « Sounds of Nationhood », *Millennium*, 30,3, 2002, pp. 583–603

collective porte en elle ces matrices idéologiques délaissées « avec l'annonce de la fin des "grands récits" que Pierre Nora dans son vocabulaire propre qualifie d'"idéologies-mémoires" : le socialisme, le nationalisme, la République elle-même...<sup>511</sup> » Les idéologies-mémoires <sup>512</sup> seraient selon Pierre Nora les « grands récits <sup>513</sup>» qui « assuraient le passage régulier du passé à l'avenir ou indiquaient, du passé, ce qu'il fallait retenir pour préparer l'avenir ; qu'il s'agisse de la réaction, du progrès ou même de la révolution <sup>514</sup>».

Dans sa dimension idéologique, la mémoire est pour Pierre Nora « un cadre plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être là qui vaut moins par ce qu'il est que par ce que l'on en fait<sup>515</sup> ». Son ancrage dans la conscience des citoyens se fait à travers des repères concrets, ce qui la soumet par conséquent à une interprétation sélective. L'idée du nationalisme se constitue sur une relation de domination dans laquelle un discours central monopolise la mémoire de la collectivité. Il y a donc lieu de dire que l'oubli, l'exclusion et l'occultation sont des mécanismes qui lui permettent de s'affirmer et d'imposer un sens prédéfini au passé pour aplatir sa complexité, ses nuances et ses contradictions et de lui imposer un sens univoque. L'élite joue un rôle primordial dans la représentation politique de toute collectivité nouvellement souveraine en accaparant son droit de parole, qui était auparavant la chasse gardée de l'autorité coloniale.

Ernest Renan estime à ce propos que l'oubli est un facteur essentiel de la mise en œuvre du nationalisme : « l'oubli et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation »<sup>516</sup>. De plus, Jean-Marc Ferry

---

<sup>511</sup> P. Garcia, « Les lieux de mémoire : une poétique de la mémoire ? », *Espaces-temps*, 74/75, 2000, p. 122-142.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>515</sup> Pierre Nora cité dans Nicolas Verdier, « La mémoire des lieux : entre espaces de l'histoire et territoires de la géographie. Mémoire, Contre mémoire, Pratique historique », *Equinter*, 2009, p.103-122.

<sup>516</sup> Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 42-43.



distingue le contrat social qui suppose l'accord des volontés entre les parties du contrat national :

Toujours derrière le contrat social, pure expression du patriotisme constitutionnel, et partant d'une identité postnationale, se dissimulait un contrat national qui n'abandonnait pas la référence à la communauté concrète de culture et d'histoire. Jamais le contrat social n'a su jusqu'alors éviter la subreption du contrat national<sup>517</sup>.

On se résout ainsi à reconnaître que cette subreption serait l'essentiel constituant de l'État-nation tunisien après l'indépendance.

## **5.2 Construction du sujet tunisien : le projet de l'individu comme écrasement de tout particularisme**

La Tunisie est située au croisement de trois espaces géographiques : la méditerranée, le monde arabe et l'Afrique. Contrairement à plusieurs dirigeants de pays du monde arabe, Habib Bourguiba, qui a dirigé la Tunisie indépendante de 1957 à 1987, a pris ses distances de l'identité arabe et de l'appartenance à l'espace africain. Se basant sur l'argument de l'enracinement en sol tunisien d'une pléthore de civilisations qui ont marqué l'identité des Tunisiens, Bourguiba voulait forger un nouveau sens de la *tunisianeté*, qui serait l'héritière de civilisations millénaires.

L'argument de l'enracinement de la Tunisie dans une histoire millénaire et plurielle (punique, carthaginoise, romaine, etc.) servait le plan politique de faire table rase des structures de pouvoir jugées passéistes et antiprogressistes. Le projet politique et national de Bourguiba s'est construit sur la notion de la solidarité entre les Tunisiens contre l'occupation française pour bâtir la Tunisie moderne, qui se veut le contraire de « l'État ancien, qui n'était qu'appareil de coercition et de ponction fiscale<sup>518</sup> ». Bourguiba déclare en 1959 : « seule la force de l'État peut garantir la sécurité, le bien-être et donner un contenu réel aux notions de progrès

---

<sup>517</sup> Jean-Marc Ferry, « Qu'est-ce qu'une identité postnationale ? », *Esprit*, 164, 1990, p 88.

<sup>518</sup> Habib Bourguiba. *Discours*, T. VI, Secrétariat d'État à l'information, 1959, p. 159

et de civilisation... L'homme pour s'élever et prospérer doit vivre à l'abri d'un pouvoir juste et fort<sup>519</sup> ».

Cette légitimité républicaine de l'État fort et juste suppose dans la vision de Bourguiba l'absence d'une collectivité tunisienne cohérente puisqu'elle est déjà diluée dans une appartenance à des civilisations millénaires. Cela incombe, par conséquent, à l'élite de sélectionner les points positifs et d'écarter les points négatifs issus de cette appartenance. Ainsi, le temps précolonial (l'avant-colonisation) a été perçu en termes de défaillance et d'impuissance, ce que la colonisation va mettre au grand jour avec la portée répressive de son pouvoir. Le postcolonial, de son côté, était le démarrage de la modernité, grâce à l'acte fondateur de l'indépendance. La Tunisie cherchait à se positionner elle-même dans un ordre moderne des nations après avoir conquis son indépendance et retrouvé le pouvoir de parler pour elle-même. La définition de la nouvelle entité nationale devient un projet en soi, c'est-à-dire qu'il aura fallu préciser ce qui ne s'inscrit pas dans celle-ci et l'exclure, notamment par l'usage des mécanismes de pouvoir.

Dès les premières heures de l'indépendance, la Tunisie s'empressait de rompre avec sa propre image, celle qui lui a été réfléchi par la France, soit l'image d'une nation absente par son sous-développement, ses faiblesses et son archaïsme, et appartenant à l'Orient, comme un espace géographique et mental endormi, en décadence. Comment prouver, à soi et au monde extérieur, que la Tunisie n'en fait plus partie, de cette représentation coloniale du discours dominant ? C'est en s'assurant que les facteurs économiques et socioculturels qui ont mené à un état de décadence et de faiblesse sont dépassés, sinon éliminés, pour permettre à la Tunisie de sortir de la sphère de cet Orient imagé dans sa dimension exotique et infériorisée.

---

<sup>519</sup> *Ibid.*

Cette attitude s'est concrétisée surtout dans la démarche du premier chef de la nation, Habib Bourguiba<sup>520</sup>. Ce dernier a, par ses actes et paroles, signifié au *Mashreq* (Orient) comme au Maghreb que la Tunisie se donnait l'ambition de se constituer une identité singulière. Celle-là même qui va lui permettre de s'approcher du monde occidental, géographiquement plus proche que certaines des capitales des pays arabes telles que Damas ou Le Caire. Mais en plus de ces décisions qui reflètent l'image à l'international, il a fallu travailler à neutraliser toute sorte de singularité culturelle intérieure réfractaire au projet national par sa spécificité ethnique, religieuse ou sociale. D'où la position ferme de Bourguiba contre le communautarisme des tribus (العروشية) et l'arabisation de la toponymie des régions amazighes du sud, pour ne citer que ces deux exemples.

À ce titre, Chedly Ayari estime que Bourguiba était confronté à un problème de légitimité dès son abolition de l'État dynastie le 25 juillet 1957<sup>521</sup>. Il a détruit ainsi les structures de pouvoir les plus enracinées dans la conscience des Tunisiens, notamment le régime beylical, en parallèle avec l'annulation des *habous* (mainmorte) de la mosquée Zeitouna. À cela il avait substitué une légitimité républicaine basée sur son pouvoir de chefferie et de leader de l'indépendance<sup>522</sup>. Parmi les signes de ce négationnisme de la continuité de l'histoire figure la prise de distance de l'espace national des autres espaces voisins comme « celui du Maghreb voisin et ceux de l'Orient et de l'Occident lointains<sup>523</sup> ». Driss Abbassi rappelle, à travers l'étude de l'enseignement de l'histoire durant le règne de Bourguiba, qu'« à ce mouvement d'éloignement répond un élan de

---

<sup>520</sup> Or, si le discours bourguibien se targuait d'avoir accompli l'autonomie politique, il n'en demeure pas moins qu'il prenait les autres facettes de cette autonomie pour des projets à accomplir, ce qui justifiait les politiques de modernisation, d'urbanisation, de scolarisation, de touristification, mises en chantier à l'époque de Bourguiba. Son successeur, Zine el-Abidine Ben Ali a prôné la réconciliation avec soi afin de couper l'herbe sous les pieds des islamistes qui en voulaient à Bourguiba et à sa politique « d'occidentalisation » ou ce qu'ils appellent « *attaghrib* » (aliénation).

<sup>521</sup> Chedly Ayari. *Le système de développement tunisien. Vue rétrospective les années 1962-1986. Livre I, analyse institutionnelle*, Centre de publication universitaire, 2003.

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> Driss Abbassi. *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Iremam/Karthala, 2005.

communication entre l'histoire biographique de Bourguiba et l'histoire de l'existence de l'entité nationale <sup>524</sup>».

Selon Abassi, Bourguiba « a tenté et, dans une large mesure, réussi à constituer autour de lui un espace idéologique, politique et historique neutres de la concurrence <sup>525</sup>». Ainsi, en constituant autour de lui l'histoire de la Tunisie contemporaine, il arrive à effacer « du même coup de la mémoire collective ses rivaux ou compagnons et deven[ait] ainsi le chronomètre de la nation <sup>526</sup>». La légitimité républicaine se transforme finalement en fait accompli ou bien en décret non prononcé, en vertu duquel « l'histoire du pays se confond désormais avec l'histoire d'une organisation politique : avant 1956, rien ; après, tout commence, tout devient possible <sup>527</sup>».

La première élite politique postcoloniale avait un souci marqué, pour ne pas dire une obsession, de fonder une République tunisienne moderne à travers l'évènement fondateur de l'indépendance. À ce niveau, estiment plusieurs critiques, la transition ou la continuité institutionnelle ont laissé la place à la rupture avec les structures de pouvoir héritées. Il s'agit entre autres des structures de l'éducation religieuse traditionnelle qui ont été visées d'une manière abusive selon Aziz Krichen. Se basant sur des expériences semblables observées dans certains pays occidentaux, l'auteur donne l'exemple du sort réservé à l'Université de la Zitouna<sup>528</sup>. Âgée de 800 ans, et réduite à une simple annexe de l'Université tunisienne, elle aurait pu constituer, selon l'auteur, le noyau d'un enseignement supérieur laïc en Tunisie, à l'instar de plusieurs vieilles universités du monde occidental. Cet exemple illustre la conception radicale et irréfléchie de la modernité de l'idée d'une opposition insurmontable entre le passé et le présent, entre la

---

<sup>524</sup> Driss Abassi. « Le discours historique scolaire des années quatre-vingt-dix en Tunisie, l'invention d'une identité méditerranéenne », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIX, 2000-2001, CNRS éditions, p. 49

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> Aziz Krichen. « La fracture de l'intelligentsia. Problèmes de la langue et de la culture nationales », Dans Michel Camau, ed., *op. cit.*, p, 302.

continuité et la rupture. À cette monopolisation s'ajoute une attitude de dédoublement du régime qui n'hésite pas à utiliser *stratégiquement* à son profit les mêmes structures contre lesquelles il faisait bataille. En se basant sur les mêmes valeurs traditionnelles par exemple, le combattant suprême se présente souvent comme un « éducateur<sup>529</sup> » guidant la nation. Suivant cette logique, il a établi en somme une variation entre Jihad al-asghar, qui est la libération du pays de l'occupation française, et le Jihad al-akbar, qui est la construction d'un État souverain et prospère. Rappelons que la notion du *jihad* appartient au registre de la jurisprudence et qu'elle signifie au premier degré l'effort que le croyant doit faire soit par le verbe ou bien par le sabre pour convertir les autres peuples à l'islam. Bien que certains auteurs justifient le recours de Bourguiba à la notion de *jihad* par la nuance comme dans le cas de Sarah Ben Nafissa, qui considère que Bourguiba a fait appel à l'Islam-Force et non à l'Islam institutionnel<sup>530</sup>, je relève de mon côté l'ambivalence des positions du *zaïm*. Celle-ci relève du fait de vouloir condamner l'héritage juridique et spirituel des structures religieuses et en même temps adapter certaines notions de cet héritage au besoin de l'exercice du pouvoir.

Cette attitude indique que le premier souci du pouvoir politique était de reconstituer l'appartenance citoyenne sur l'obéissance à la force de l'État-nation et à ce niveau, tous les moyens étaient permis, même le recours à la religion dont la responsabilité dans la décadence de la nation était souvent soulevée par le régime. Ce pouvoir de condamner que le régime s'octroie lui permet de faire une table rase de tout ce qui précédait l'acte fondamental de l'indépendance et de procéder par un plan de restructuration des mentalités. Cependant, ce plan prend la forme d'un bricolage de visions, car tantôt on bannissait les institutions religieuses, tantôt on utilisait leurs fondements juridiques pour atteindre des objectifs politiques. Ce bricolage s'applique aux cultures des minorités berbère et juive à bien des égards, étant donné que leurs cultures ne sont pas reconnues

---

<sup>529</sup> Yadh Ben Achour. « La réforme des mentalités : Bourguiba et le redressement moral », Dans Michel Camau, ed., *op. cit.*, p, 146.

<sup>530</sup> Sarah Ben Nefissa. *Islam, autorité et État : l'exemple tunisien*, Thèse, doctorat en droit, Paris I, 1986.

officiellement par le discours politique, mais qu'elles sont utilisées comme des attractions culturelles pour séduire les touristes internationaux. Nous reviendrons à ce point ultérieurement.

Faisant face à une nation tunisienne doublement subalterne, par la colonisation et par le sous-développement, l'élite de l'indépendance s'est donné la tâche d'inventer une nation moderne qui ne fait allégeance qu'à la légitimité républicaine. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre l'usage récurrent de la notion de l'individu dans les discours et les correspondances de Habib Bourguiba. Ce dernier a toujours exprimé sa volonté de bâtir une nation à travers la poussière d'hommes que sont les Tunisiens après l'indépendance. Toujours selon Ben Nafissa : « Bourguiba proclame sa foi en l'homme, sa perfectibilité et son libre arbitre<sup>531</sup> ». Dans les lettres qu'il a échangées avec ses copains de la lutte contre l'occupation, Bourguiba avait la conviction que la restructuration de la collectivité tunisienne passait avant tout par un travail qui allait corriger le dysfonctionnement social et culturel qu'il nommait le « mal tunisien<sup>532</sup> ». Par conséquent, selon lui, la réforme de l'individu était nécessaire pour réformer les mentalités. Ce travail avait pour but de libérer l'individu maintenu durant des siècles sous le poids de structures mentales et culturelles défectueuses l'ayant doté d'une « forte propension à l'anarchie et à la division, individualisme exacerbé et esprit de clan, impossibilité de se soumettre à la règle et au consentement, et recours sans scrupules, des minoritaires à la violence et à l'étranger »<sup>533</sup>. Bourguiba a fait usage de tous ses talents d'orateur à travers « les discours-fleuve, programmatiques et normatifs <sup>534</sup> » incarnant la force du verbe<sup>535</sup> pour « élever le niveau moral et intellectuel des Tunisiens<sup>536</sup> ». Le langage constituait « un système

---

<sup>531</sup> Sarah Ben Nefissa. *Op. cit.*, p. 148.

<sup>532</sup> Habib Bourguiba. *Op. cit.*

<sup>533</sup> Lettre à Zine Abidine Snoussi, 21 août 1939, cité dans Sayah Mohamed. *Histoire du mouvement national tunisien. Le néo-destour à l'épreuve du pouvoir. Le nouvel État, aux prises avec le complot yousséfiste 1956-1958*. Textes réunis et commentés par Mohamed Sayah, Tunis, Dar El Amal, 1982. T.3 :8.

<sup>534</sup> Sarah Ben Nefissa. *Op. Cit.*, p.345

<sup>535</sup> Moncef Khaddar. *Langage et réalité politique en Tunisie*, thèse de doctorat d'État en science politique, Université de Paris I (UER de science politique), 1977.

<sup>536</sup> Sarah Ben Nefissa, *Op. cit.*

de gouvernement<sup>537</sup>» pour Bourguiba, qui a déclaré en 1970 : « Cette méthode d'action, bien que dangereuse, a la vertu de transformer la mentalité de mes auditeurs... La chaleur de mon verbe et l'efficacité de mon action ont toujours agi sur les foules<sup>538</sup>».

De la planification familiale au code du statut civil, construire une nation prospère ne passe pas seulement par les grandes œuvres ou les immenses chantiers, mais aussi par un travail à la base qui vise notamment l'individu, comme l'a souligné Ahmed Ben Salah :

Je considérais que cela s'inscrivait dans le cadre de la réforme des structures mentales. Si l'on veut que le citoyen tunisien ou la citoyenne tunisienne devienne responsable, ou solidairement responsable de l'avenir du pays, encore faut-il que le premier exercice de cette responsabilité se fasse sur *la personne*<sup>539</sup>, sur soi-même. La maîtrise, dans une certaine mesure, de sa destinée personnelle, de sa descendance, c'est une réforme des structures mentales rejetant les croyances que la vie temporelle de l'être humain est déjà inscrite dans le livre du destin, appartient à la providence ; en cela nous étions parfaitement d'accord Bourguiba et moi<sup>540</sup>.

Cependant, cette foi inébranlable dans la vertu de l'individu ne semble être qu'une vitrine qui cache la politique autoritariste du chef, comme l'explique Yadh Ben Achour :

Le modèle citoyen sera ainsi tissé à l'image seule du chef et dans ce cadre chacun doit adhérer aux recommandations et incitations clamées par la parole du chef, et l'exemple du chef, posé comme paradigme de la morale publique. Cette morale publique nous apparaît comme un vrai code de déontologie à l'usage des gouvernés, mais également des gouvernants, destiné à former et maintenir la santé morale de la nation<sup>541</sup>.

Aziz Krichene ajoute :

Dans une société tiraillée entre l'ancien et le nouveau, la fidélité à soi et l'aliénation à l'autre, où tout se transforme à tout moment, mais d'une transformation heurtée, discordante, inharmonieuse, où le passé n'en finit pas de mourir et où le futur ne parvient pas à prendre pied, où l'ordre social est organiquement un désordre social — dans une telle société,

---

<sup>537</sup> Moncef Khaddar. *Op. cit.*, p. 123.

<sup>538</sup> Habib Bourguiba. *Op. cit.*

<sup>539</sup> Nous soulignons.

<sup>540</sup> Marc Nerfin. *Entretiens avec Ben Salah*, Paris, Maspéro (Cahiers libres), 1974 : 125.

<sup>541</sup> Yâdh Ben Achour. *Op. cit.*, p. 147.

le chef charismatique est une institution indispensable : son rôle objectif vient de ce qu'il assure une fonction additionnelle de "cristallisation", de "solidification" d'un organisme collectif qui, autrement éclaterait de toute part sous l'effet des forces centrifuges qui le travaillent<sup>542</sup>.

Dans ce modèle de société, on aboutit finalement à la conclusion que tout citoyen doit apprendre à vivre en « démocratie surveillée sans pluralisme ni élections <sup>543</sup>», ce qui « fait partie de l'éducation du peuple, où la citoyenneté est d'abord tissée de discipline et d'obéissance à l'État <sup>544</sup>». Cette philosophie de pratique de pouvoir n'a jamais été révisée ni du temps de Bourguiba (1956-1987) ni de celui de son successeur, Zine El Abidine Ben Ali, chassé par un soulèvement populaire en 2011. Bien évidemment, l'absence de la démocratie et du pluralisme politique est un indicateur de la répression et de la mise en silence de toutes les voix dissidentes. Les minorités berbère et juive étaient pour ainsi dire *culturellement dissidentes* dans la mesure où elles avaient plusieurs marqueurs de différence avec la majorité tunisienne homogène (langue, religion, toponymie, identité transnationale).

### **5.3 Berbères, poussière d'hommes et passage forcé à la modernité**

L'appel à la modernité n'a pas été entendu d'une manière uniforme au pays et plus particulièrement par les populations du sud de la Tunisie, qui sont demeurées conservatrices et ont par conséquent causé la colère du régime à plusieurs reprises. La culture berbère, qui forme la base du tissu social tunisien selon Mohamed Arkoun<sup>545</sup> et David M. Hart<sup>546</sup>, a été particulièrement visée par les réformes du nationalisme tunisien, ce dernier ayant exigé que l'on délaisse

---

<sup>542</sup> Aziz Krichen. *Op. cit.*, p. 312-313.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> Mohamed Arkoun. « Algeria », In *The politics of islamic revivalism: diversity and unity*, ed. Shireen T. Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 171-186.

<sup>546</sup> David M. Hart. « The Berber Dahir of 1930 in colonial Morocco: then and now (1930-1960) », *The Journal of North African studies*, 2, 4, 1997, p. 11-33.



coutume et langue, qu'on quitte les villages anciens vers d'autres nouveaux afin d'adopter un mode de vie plus moderne. Le plan nationaliste, suivi tout au long du règne des deux dictateurs Habib Bourghiba (1957-1987) et Zine El Abidine Ben Ali (1987-2011), a contribué à cet effacement, comme le rappelle Stéphanie Pouessel :

En prélude, il est nécessaire de s'arrêter sur quelques éléments du contexte tunisien, voire maghrébin, des « fragmentations postcoloniales » : l'édification des États-nations postcoloniaux a, à l'instar de tout nationalisme, produit une rhétorique identitaire uniciste autour de la culture arabe et de la religion islamique construite notamment en contre-réponse à la présence coloniale française (...) Comptant une très faible présence de berbérophones, la Tunisie est sous le joug d'un discours d'une homogénéité sans faille, le laissant apparaître comme « le pays du Maghreb le plus homogène », relayé par la recherche en sciences sociales notamment française.<sup>547</sup>

La politique nationaliste a cherché à imposer une identité tunisienne homogène en interdisant les statistiques ethniques ou culturelles. De cette façon, la présence culturelle berbère n'a jamais été reconnue officiellement en Tunisie. Dans ce sens, voici comment la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN) de l'Université Laval décrit la présence des Amazighs en Tunisie :

En Tunisie plus que dans les autres pays, les Berbères (appelés Amazighs) sont difficiles à dénombrer avec exactitude en raison de l'absence de toute statistique officielle à leur sujet. De plus, ils sont dispersés géographiquement du nord au sud, d'est en ouest, même s'ils sont relativement plus concentrés dans les régions montagneuses et dans certaines villes. D'après les autorités gouvernementales, les Berbères représenteraient 1 % de la population totale évaluée à 10 millions d'habitants, ce qui signifierait quelque 100 000 personnes.<sup>548</sup>

---

<sup>547</sup> Stéphanie Pouessel. « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie », *L'Année du Maghreb*, VIII, 2012. <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/1432?lang=en> [page consultée le 16/01/15]

<sup>548</sup> La Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord de l'Université Laval (CEFAN). <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/tunisie.htm> [page consultée le 12/02/14]

L'État tunisien limite souvent la culture berbère aux berbérophones et précise qu'ils sont « en nombre très largement limité »<sup>549</sup>. Le discours officiel insiste qu'« en ce qui concerne les Berbères de Tunisie, on peut indiquer qu'ils sont particulièrement bien intégrés dans la société tunisienne, et qu'ils n'ont pas de revendications. En outre, il n'y a pas de tribus nomades en Tunisie ». Le Congrès mondial amazigh (CMA<sup>550</sup>) estime pour sa part les populations berbères à un minimum d'un million de personnes, soit 10 % des Tunisiens :

Les Berbères sont principalement regroupés dans le sud de la Tunisie, notamment à Djerba, Matmata (Zraoua et Taouedjout), Tataouine (Chenini et Douirat), Médenine, Kébili et Tozeur (...). Cependant, l'ethnie berbère est plus importante que ses locuteurs. En effet, les berbérophones sont estimés à quelque 78 000 personnes, ce qui démontre l'assimilation galopante des berbérophones. <sup>551</sup>

Les communautés amazighes du pays se trouvent dans de petits villages du centre-sud de la Tunisie et sur l'île de Djerba, généralement dans des espaces isolés pour préserver leur identité vis-à-vis de leur environnement extérieur peu accueillant, rappelle Maddy Weitzman<sup>552</sup>. Driss Abbassi<sup>553</sup> mentionne que les racines amazighes du pays ont été continuellement mises de côté dans l'enseignement de l'histoire dans les écoles depuis l'indépendance et que l'origine amazighe de la Tunisie et de son peuple a été diluée dans un passé lointain et

---

<sup>549</sup> Dix-neuvième rapport périodique des États parties attendus en 2006, CERD/C/TUN/19 <https://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/advanceversion/cerd.c.tun.19.doc> [page consultée le 22/04/17]

<sup>550</sup> Le Congrès mondial amazigh est une organisation non gouvernementale qui œuvre pour la défense et le développement de la culture et de la langue amazighes. Il a été créé en 1997 dans le but de coordonner et de structurer un mouvement berbère transnational (dans sa définition géographique de Tamazgha). Le CMA a été concrétisé les 1er, 2 et 3 septembre 1995 à Saint-Rome-de-Dolan (France). Cette rencontre historique a donné naissance à une organisation internationale appelée Congrès mondial amazigh (CMA), dont le siège se trouve à Paris (France). Le CMA a tenu à ce jour cinq assises internationales, à savoir : Premier congrès : 27-30 août 1997 à Tafira (Las Palmas de Gran Canaria, Canaries). Deuxième congrès : 13-15 août 1999 à Lyon. Troisième congrès : 28-30 août 2002 à Roubaix. Quatrième congrès : 5-7 août 2005 à Nador (Maroc.) Cinquième Congrès à Meknès, Maroc en octobre 2008. Ainsi, ces rencontres se tiennent tous les trois ans.

<sup>551</sup> Le Congrès mondial amazigh. <https://www.congres-mondial-amazigh.org/> [page consultée le 12/06/15]

<sup>552</sup> Bruce Maddy-Weitzman. *Op. cit.*, p. 132.

<sup>553</sup> Driss Abbassi. « Le Maghreb dans la construction identitaire de la Tunisie postcoloniale. », *Critique internationale*, 40, 3, 2008, p. 115–137.

folklorique sans importance. L'auteur souligne que les manuels scolaires de la fin des années 1980 ne faisaient que peu référence à l'identité amazighe, qui disparaît presque complètement à partir des années 1990 au profit d'une « arabité essentielle<sup>554</sup> » renforcée et promue par l'État. Ce travail de l'effacement linguistique avait déjà commencé depuis la première heure de l'indépendance, argue Pouessel :

Dans les années 1970, le « problème » du bilinguisme arabe berbère se posait encore dans les villages du Sud tunisien, de Douiret et Chenini (Louis, 1975), contraignant les instituteurs à « dé-berbériser » les élèves. La « pression de l'arabophonie » a ensuite fait « basculer » l'importance numérique des berbérophones d'une majorité à une minorité (Souriau, 1980). Au sein de la Tunisie bourguibiste, la berbérité, bien qu'intégrée dans l'historicité de l'identité nationale affichée, rime avec une ruralité dépassée. Elle fera tout de même figure d'appât à un tourisme en soif d'exotisme, de primitivité, devenant une sorte de bédouinité dérivée<sup>555</sup>.

Plusieurs questions découlent de cette disparité qui existe entre les statistiques officielles et celles des ONG et à laquelle tout chercheur peut faire face. Il est donc légitime de se demander s'il existe réellement une mémoire collective amazighe en Tunisie. Oui, répond Mansour Ghaki, professeur à l'Institut National de Patrimoine. Mais cette mémoire amazighe a souffert, selon lui, de beaucoup de dommages, spécialement depuis l'indépendance, avec l'arabisation de la toponymie, des noms des familles et les déplacements de villages :

Les toponymes furent « arabisés » par décision officielle et les appellations standardisées, parfois à partir de la transcription française. Les brigades topographiques qui travaillèrent à l'établissement de la cartographie de la Tunisie étaient formées de soldats français visiblement, rarement accompagnées de locaux, qu'ils soient arabophones ou berbérophones : Ath Waw est devenu Matmata, Ath Mazret, Tamazret — parfois écrit Tamezrat —, Ath Wizrou est changé en Zraoua, Iza Nu Hachyan est transcrit Zanou Hachiane, etc.<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>555</sup> Stéphanie Pouessel, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>556</sup> Mansour Ghaki. « Les Imazighen de Tunisie », *AWAL* (MSH- Paris), 2011-2013, p. 43-44.

Aussi l'État-nation s'est-il donné l'objectif d'arabiser toutes les particularités linguistiques amazighes : « La particule, d'origine berbère, d'appartenance à une famille, un groupe, "U", précédant les noms de famille sera remplacée par "Ben", "fils de" en arabe.<sup>557</sup> ». L'atteinte à la mémoire amazighe se manifeste dans le dédoublement modernisateur de tous les villages berbères du sud de la Tunisie, un véritable conservatoire de la culture et de la langue amazighe, ce qui cause, selon Ghaki, un véritable déracinement :

L'autre « grande action du pouvoir », au tout début de l'indépendance, fut le déplacement des villages un peu partout en Tunisie et essentiellement dans les Matmata. Il s'agit là de « déplacements vers des lieux plus accessibles ». Ainsi Toujane, Matmata, Guermassa, Douiret, Tamazret, Zraoua, etc., furent doublés de villages « modernes » situés à l'extérieur de la montagne, parfois à plusieurs kilomètres du village d'origine. La conséquence est qu'aujourd'hui Zraoua et Douiret sont des villages fantômes vidés de leurs habitants. Si les habitants de Matmata de Tamazret refusèrent de quitter leurs villages d'origine, ceux de Toujane y reviennent, timidement, après l'avoir quitté. Seul Chenini a échappé à cette opération de « modernisation à la Bourguiba ». Les villages qui résistèrent furent « punis ». Ils seront mis à l'écart de tout développement et privés d'infrastructures nécessaires durant des décennies. Il faudra attendre plus de 30 ans après l'indépendance pour que Tamazret et Taoujout obtiennent une route convenable, et pour qu'ils soient alimentés en eau potable et en électricité. Matmata, village troglodyte, fut « sauvé » grâce au tourisme saharien. Il reprit ainsi ses droits après avoir vu la poste, le poste de gendarmerie et l'école fermés pour obliger la population à s'installer dans « Matmata la nouvelle ».<sup>558</sup>

Le CMA mentionne, dans sa contribution à l'Examen périodique universel du Conseil des droits de l'Homme des Nations Unies<sup>559</sup>, la présence d'une civilisation et d'une identité amazighe plurimillénaires menacées de disparition en Tunisie par le fait qu'elles sont niées, occultées et rejetées par l'État. Le CMA déplore la

---

<sup>557</sup> *Ibid.*

<sup>558</sup> Mansour Ghaki, Un conte amazigh de Ath Mazret (Tunisie), 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=XF4WPGOO5tw> [page consultée le 27/03/17]

<sup>559</sup> Contribution du CMA à l'EPU concernant la Tunisie. *Les Amazighs (Berbères) de Tunisie : Marginalisation, négation, occultation*. Conseil des Droits de l'Homme des Nations Unies Examen Périodique Universel 2<sup>e</sup> cycle, 13<sup>e</sup> session, Genève, 21 mai-1<sup>er</sup> juin 2012. [https://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/session13/TN/CMA\\_UPR\\_TUN\\_S13\\_2012\\_CongresMondialAmazigh\\_F.pdf](https://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/session13/TN/CMA_UPR_TUN_S13_2012_CongresMondialAmazigh_F.pdf) [page consultée le 12/06/15]

législation discriminatoire identifiée au moins dans trois déclarations officielles servant à définir l'identité et la culture de la collectivité tunisienne. En premier lieu, le préambule de la Constitution adoptée en 1959 confirme que la Tunisie demeure « fidèle aux enseignements de l'islam (...) et à son appartenance à la famille arabe<sup>560</sup> ».

Par conséquent, affirme le CMA, « la Tunisie nie tout simplement l'existence même de centaines de milliers d'Amazighs tunisiens, population autochtone, non arabe. » En second lieu, le Pacte national tunisien, adopté en 1988 à la suite du coup d'État mené par le général Zine el — Abidine Ben Ali annonçant une nouvelle ère, garde la même définition de l'identité tunisienne, c'est-à-dire une identité arabo-islamique. En troisième lieu, un Code de la protection de l'enfant a été adopté en 1995, dont l'article premier préconise d'élever l'enfant « dans la fierté de son identité nationale (...) et le sentiment d'appartenance civilisationnelle au niveau national, maghrébin, arabe et islamique <sup>561</sup> ».

---

<sup>560</sup> La Constitution de la République Tunisienne, 1959 : <https://wipolex.wipo.int/fr/legislation/details/7201>

<sup>561</sup> République tunisienne, Code de la protection de l'enfant, <http://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/42904/60771/F2097535778/TUN-42904.pdf>  
[page consultée le 06/09/14]



*Figure 24 Voûtes en berceau d'un village au Sud tunisien. Photo G. Camps (vers 1970)*



*Figure 25 Les Ghorfa de Médenine (greniers collectifs abandonnés). Photo G. Camps (vers 1970)*

Le CMA estime que cela « renforce la discrimination à l'égard des enfants amazighs<sup>562</sup> » et souligne l'existence d'autres pratiques officielles exclusives, comme l'absence d'enseignement en langue amazighe, l'interdiction des prénoms amazighs, l'absence d'une presse écrite et de médias audiovisuels publics en langue amazighe et l'inexistence de financement public pour les productions culturelles amazighes. Peu de voix se sont élevées avant la révolution de 2011 pour contester le discours de la prétendue homogénéité arabe de la Tunisie ainsi que le statu quo de l'invisibilité et de l'exclusion des Amazighs dans les sphères publiques du pays. Cette exclusion est même justifiée, selon ce qu'avance le sociologue tunisien Al Muncif Wannas dans son livre, « La personnalité tunisienne, un essai pour comprendre la personnalité arabe » :

Il n'y a presque plus de revendications culturelles berbères sauf pour celui qui veut fabriquer des crises fictives ou bien pour attirer la sympathie de certains éléments internationaux prédisposés à adopter à la fois les problèmes réels et fictifs du tiers monde. C'est pour cela que nous préférons dire que la personnalité tunisienne a aujourd'hui une identité et une référence complètes, elle est maghrébine, arabe, islamique, africaine et méditerranéenne ; ses dimensions sont complémentaires, solides et indéniables, quelle que soit la divergence des lectures historiques et anthropologiques<sup>563</sup>.

Ajoutons aussi que la nouvelle constitution de 2014 jugée avant-gardiste par le penchant révolutionnaire de ses auteurs n'a jamais reconnu la langue amazighe, contrairement au Maroc et à l'Algérie qui se sont empressés de le faire suite à la pression amazighe populaire.

Outre la toponymie, la langue et la culture, l'économie traditionnelle berbère a été ciblée alors que l'État s'imposait en détenteur d'une décision éclairée, laquelle entendait dicter et imposer des réformes. Nous avons déjà vu dans le chapitre 4 que les spécialisations économiques djerbiennes ont été visées et affaiblies par des réformes étatiques dans le but de briser le monopole commercial

---

<sup>562</sup> Contribution du CMA à l'EPU concernant la Tunisie. Op. cit.

<sup>563</sup> al-Munṣif Wannās. *al-Shakhṣīyah al-Tūnisīyah: muḥāwalah fī fahm al-shakhṣīyah al-'Arabīyah*, al-Dār al-Mutawassiṭīyah lil-Nashr, 2011, pp. 38-39 (traduction libre)

et financier hérité du réseau ibadite. Ce dernier a été mobilisé par Salah Ben Youssef pour concurrencer Habib Bourguiba dans la crise symbolique qui a éclaté autour de : « *Comment allons-nous concevoir la nouvelle nation tunisienne ?* » Nous avons vu aussi qu'en plus des réformes des coopératives socialistes qui ont visé le monopole djerbien commercial de plein fouet, un autre acteur économique de taille a été introduit sur l'île de Djerba suivant la formule de l'économie politique. L'élite économique ibadite locale a été exclue de cet investissement étatique, largement à cause de sa propension à la dissidence politique, alors que le statut des alliés malékites a été renforcé. En cela, la politique de Habib Bourguiba s'inscrit dans la continuité de celle de la dynastie husseinite pour laquelle les Ibadites de l'île de Djerba ont souvent constitué une source de menace politique, à cause notamment de leur statut de minorité intermédiaire, tel qu'il l'a été analysé auparavant.

Par ailleurs, et d'une manière plus générale, Jean-Paul Gachet rappelle qu'en Tunisie, la disparité des stratégies étatiques et paysannes « (...) se sont (...) déployées à travers un jeu subtil d'actions et de réactions marquées par l'ignorance et l'incompréhension réciproques des différents acteurs <sup>564</sup> ». Les priorités mises en avant par l'État lors de sa réforme de l'économie traditionnelle (agriculture, pêche, artisanat), qui occupait la grande majorité de la main-d'œuvre tunisienne, étaient l'« efficacité et (la) rentabilité (...) les seuls critères qui sont pris en compte en matière de choix technologique. <sup>565</sup> » Cela est d'autant plus pertinent que « la maîtrise sociale, l'adéquation par rapport à l'organisation sociale, à l'aménagement de l'espace, aux contraintes du milieu physique ne font pas l'objet d'interrogation<sup>566</sup> », estime l'auteur.

Le modèle d'obéissance promu par l'État s'élargissait jusqu'à atteindre une zone où on ne pouvait plus distinguer le domaine privé du domaine public et où la

---

<sup>564</sup> Jean-Paul Gachet, « L'agriculture : discours et stratégies », Dans Michel Camau, ed., *op. cit.*, p. 183.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>566</sup> *Ibid.*



prétention de garantir les libertés individuelles se transformait en démarche répressive qui dictait à chacun le mode de vie qui serait conforme à la vision de la légitimité républicaine. L'élite politique ne se doutait pas de sa capacité à répondre à tous les problèmes économiques et sociaux, tout en s'attendant à une obéissance sans faille de toutes les classes citoyennes. C'est de cette manière que l'État s'est attaqué par exemple à un rituel religieux, par pur excès de zèle, en voulant annuler le jeûne durant le mois du ramadan. Ironiquement, cette liberté imposée s'est soldée par une résistance non pas de la classe la plus conservatrice du pays, mais bien des jeunes étudiants appartenant au mouvement de gauche Perspectives<sup>567</sup>. Voyant dans cette décision une atteinte aux droits et aux libertés individuelles, le jeûne est devenu symboliquement un acte de résistance contre l'autoritarisme de l'État, qui voulait, semble-t-il, agrandir la marge de liberté dans le pays. Voici comment cette anecdote a été vécue, selon le témoignage d'Ali Saidane, un des acteurs du mouvement Perspectives en Tunisie :

À la fin des années 1950, après la loi du code de l'état civil et le discours de ramadan (de Bourguiba), les réactions n'ont pas dépassé les cercles conservateurs et religieux, lesquels étaient pour la majorité situés dans l'espace urbain et les grandes villes. La bataille de Bizerte, survenue au début des années 1960, a atténué les polémiques suscitées par l'appel (de Bourguiba) à manger durant le ramadan, et a donné en même temps un nouveau souffle au sentiment national, qui coïncide avec l'atteinte de la génération des baby-boomers de l'âge de l'adolescence, qui se caractérise par la recherche de l'affirmation de soi. En 1962-63, le ramadan est venu durant la deuxième moitié de l'hiver, nous étions internes à l'École Normale Supérieure, la vie dans ce milieu universitaire, qui rassemble des jeunes de tous les gouvernorats (de la Tunisie) appartenant au courant perspectiviste, ne comportait pas une prétention excessive d'être musulman et nous avons pour la plupart d'entre nous vécu nos premières expériences avec l'alcool, bière et vin, les portes des bars étaient grandes ouvertes à Bab Bhar et dans la banlieue.

Dans le foyer universitaire, la loi nous a imposé de manger durant le ramadan, mais nous avons entamé une pseudo-résistance contre cette obligation à manger, nous n'allions pas prendre le café du matin et boycottions le déjeuner, nous mangions à l'heure de la rupture du jeûne dans la salle de révision, chacun de nous muni de ses propres

---

<sup>567</sup> Voir : Abdeljalil Bouguerra, *De l'histoire de la gauche tunisienne : le mouvement Perspectives, 1963-1975*, Tunis, Cérès, 1993

provisions. Notre action ne représentait pas un attachement au jeûne provenant d'un sentiment religieux, mais plutôt constituait une rébellion contre les décisions qui nous étaient imposées d'une manière verticale afin de déterminer notre choix de manger ou bien de jeûner. D'un autre côté, la vie prenait un sens chaotique, les cafés et les restaurants étaient ouverts comme d'habitude, la bière, le rosé se servaient sur les terrasses et nous « entamions une grève de la faim » pour protéger le jeûne.<sup>568</sup> »

Nous pouvons récapituler jusqu'ici pour dire que la modernité imposée par des décisions verticales s'est transformée en politique autoritaire qui a visé l'individu comme noyau symptomatique de l'absence d'une nation tunisienne viable. En agissant de la sorte, la sphère politique tunisienne a condamné la société tunisienne à l'érosion intellectuelle, idéologique et culturelle, conduisant à l'impossibilité de la constitution d'un sujet tunisien ou bien d'un citoyen tunisien à part entière. Le nationalisme tunisien, qui voulait à tout prix rompre avec un sous-développement culturel mal défini, n'a pas pu échapper à l'amalgame des diverses identités et communautés présentes historiquement sur le territoire. Ce dernier a frappé les croyances, le patrimoine et les identités culturelles des minorités ibadite et juive, qui étaient condamnés à l'effacement volontaire ou imposé.

L'effet des réformes portées par l'idéologie politique sur le patrimoine culturel immatériel de l'île de Djerba mérite d'être analysé pour une compréhension approfondie de ce décalage entre les stratégies étatiques et les stratégies artisanales. Pour ce faire, je vais étudier, dans le chapitre suivant, l'exemple de l'artisanat de l'île de Djerba, durant une décennie décisive (1960-1970). Celle-ci se caractérise par le début de l'intensification de l'activité touristique, en parallèle à la crise que connaît l'artisanat et qui sonne le début de changements structurels et stylistiques irréversibles.

Dans le cadre des réformes des mentalités, les occupations professionnelles traditionnelles ont été intentionnellement écartées du plan d'intervention économique de l'État, qui était à l'époque le principal investisseur. L'artisanat constituait l'occupation professionnelle principale pour la population

---

<sup>568</sup> Traduction libre depuis une publication Facebook d'Ali Saidane, consultée le 8 février 2016. <https://www.facebook.com/ali.saidane> [page consultée le 22/02/14]

sédentaire de l'île et se caractérisait par une richesse culturelle notable. Souffrant déjà des effets de la révolution industrielle durant la période coloniale, le secteur artisanal de Djerba a su s'adapter à la concurrence jusqu'aux réformes économiques entreprises par l'État tunisien entre 1960 et 1970.

## **6 Les potiers de Guellala : du capital social et du tourisme, ou comment se réinventer pour résister**

### **6.1 L'attractivité touristique de l'artisanat : un phénomène observé**

La pertinence de l'étude des interactions socioéconomiques entre le tourisme et l'artisanat à l'île de Djerba s'inscrit dans la tendance de recherche plus générale de la mise en tourisme du patrimoine culturel immatériel. Ceci est d'autant plus pertinent que les différents métiers de l'artisanat sont l'expression directe des communautés locales et la production de porteurs d'un savoir hérité de génération en génération. Les artisanats font souvent partie des lieux les plus prisés par les touristes dans toute destination, ce qui offre des opportunités économiques aux artisans, tout en les exposant en même temps aux effets pervers de l'économie globalisée, dont le tourisme constitue l'un des phénomènes les plus marquants. Partout à travers le monde, l'artisanat souffre de l'industrialisation massive qui diminue sa capacité de concurrencer les produits industriels, qui eux contribuent aux changements des habitudes de consommation de la clientèle traditionnelle.

Depuis l'expansion du tourisme balnéaire de masse à l'échelle mondiale, son effet sur l'artisanat ne cesse d'attirer l'attention des chercheurs, qui s'intéressent à un avatar de l'économie globale, qui change de plus en plus les savoir-faire traditionnels des populations locales. L'étude d'une telle relation a évolué en fonction de la croissance du phénomène touristique et de l'expansion de ses effets irréversibles. Une revue de la littérature montre que cette relation supporte deux points de vue. Le premier s'est consacré à la tendance de la perte de l'authenticité<sup>569</sup> des produits artisanaux en parallèle à l'intensification des

---

<sup>569</sup> C. Ryan, J. Crofts. « Carving and tourism: A Maori perspective », *Annals of Tourism Research*, 24, 4, 1997, p. 898–918.

activités du tourisme balnéaire. Les chercheurs ont souvent pointé du doigt la commercialisation appauvrissante des produits artisanaux mis en vente et réduits à la loi de la valeur d'échange, estiment Watson et Kopachevsky<sup>570</sup>. Fuat Firat<sup>571</sup> qualifie cette tendance de dégradation culturelle, même d'aliénation, dans la mesure où plusieurs arts indigènes sont réduits au statut d'objets de souvenir que les touristes consomment durant leurs voyages. Dans le même ordre d'idées, Popelka et Littrel<sup>572</sup> arguent que la commercialisation du produit artisanal le dissocie de sa signification socioculturelle originale. Le deuxième point de vue, plus nuancé quant à lui, émane d'une communauté des chercheurs qui pensent que la survie de l'artisanat dépend constamment du développement des marchés touristiques<sup>573</sup>. En effet, estiment plusieurs anthropologues qui se penchent sur cette hypothèse, le tourisme offre au secteur artisanal la possibilité de se réinventer sur le plan de l'espace<sup>574</sup> et de modifier la fonctionnalité, le volume et la taille<sup>575</sup> de ses produits pour s'adapter et supporter la concurrence.

Par ailleurs, le rôle du capital social dans ce processus de réinvention et d'adaptation de l'artisanat grâce au tourisme reste encore à explorer. Peu de travaux ont notamment essayé d'étudier la contribution du capital social à la mise sur pied d'une initiative entrepreneuriale menant à l'intégration économique de la communauté des artisans locaux dans le secteur du tourisme. Bien que cette notion n'en soit qu'à sa phase exploratoire, selon Zhao et al.<sup>576</sup> et McGehee et

---

<sup>570</sup> H. Watson, J. Kopachevsky. «Interpretations of tourism as commodity», *Annals of Tourism Research*, 20, 1994, p. 643–660.

<sup>571</sup> FUAT A. FIRAT. «Consumer culture or culture consumed? » in Janeen Arnold Costa and Gary J. Bamossy (eds), *Marketing in a Multicultural World: Ethnicity, Nationalism, and Cultural Identity*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 1995

<sup>572</sup> Cheryl Ann Popelka, Mary Ann Littrel. «Influence of tourism on handcraft evolution», *Annals of tourism research*, 18, 3, 1991, p. 392-413.

<sup>573</sup> Fiona Thompson, Kevin Hannam, Kevin Petrie. « Producing ceramic art works through tourism research », *Annals of Tourism Research*, 39,1, 2012, p.336-360.

<sup>574</sup> K. Swanson. «Tourists and retailers' perceptions of souvenirs», *Journal of Vacation Marketing*, 10, 4, 2004, p. 363-377.

<sup>575</sup> Mary Ann Littrell, Marsha Ann Dickson. *Artisans and Fair Trade: Crafting Development*, Sterling, VA, Kumarian Press. 2010,

<sup>576</sup> Liming Zhao, John D. Aram. « Networking and Growth of Young Technology-Intensive Ventures in China », *Journal of Business Venturing*, 10, 5, 1995, p. 349-370.

al.<sup>577</sup>, les résultats démontrent que, partout à travers le monde, le capital social est un facteur qui augmente la participation des artisans au développement touristique local<sup>578</sup> de manière significative. Johannesson et al.<sup>579</sup> expliquent comment le capital social permet aux populations rurales et aux habitants des zones périphériques, souvent écartés des circuits touristiques habituels, d'inventer des initiatives entrepreneuriales alternatives basées sur le tourisme. Jones<sup>580</sup> estime de son côté que le capital social peut mener à un changement socioéconomique positif lorsqu'il étudie le développement d'une entreprise d'écotourisme à base communautaire en Gambie.

Ces différents exemples suggèrent que le capital social peut devenir un catalyseur de changement et de résilience dans le processus d'adaptation des artisans au tourisme, qui dépend de plusieurs variables. Non seulement les politiques de gestion des différents décideurs ont une influence majeure sur cette adaptation, mais le degré de préparation de la communauté et sa capacité à résister et à vouloir préserver ses spécificités culturelles interviennent d'une manière primordiale.

Pour mettre en pratique cette conclusion dans le contexte de l'artisanat de l'île de Djerba, je vais revenir sur la disparité entre les décisions étatiques et artisanales en documentant les changements survenus durant les deux décennies décisives de 1960 et de 1970. Celles-ci ont connu le début de l'implantation de l'industrie touristique propulsée par l'État sur l'île de Djerba, en parallèle à la grande crise du secteur artisanal. Tout au long, l'État a mobilisé d'importants

---

<sup>577</sup> Nancy G. McGehee, Lee Seungwoo, Teresa L. O'Bannon, Richard R. Perdue. « Tourism-related social capital and its relationship with other forms of capital: An exploratory study », *Journal of Travel Research*, 49, 4, 2010, p. 486-500.

<sup>578</sup> Voir: Sven Erik Karlsson. « The social and the cultural capital of a place and their influence on the production of tourism: A theoretical reflection based on an illustrative case study », *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 5,2, 2005, p. 102-115. Sara Nordin, Hans Westlund. « Social capital and the life cycle model: The transformation of the destination of Åre », *Tourism: An International Interdisciplinary Journal*, 57, 3, 2009, p. 259-284.

<sup>579</sup> Gunnar Thor Johannesson, Skaptadóttir Unnur Dis, Kark Benediktsson. « Coping with social capital? The cultural economy of tourism in the North », *Sociologia Ruralis*, 43, 1, 2003, p. 3-16.

<sup>580</sup> Samantha Jones. « Community-based ecotourism: The significance of social capital », *Annals of Tourism Research*, 32, 2, 2005, p. 303-324.

budgets dans le cadre d'un plan qui prévoit deux objectifs : l'expansion de la zone touristique et l'augmentation de la capacité d'accueil des hôtels. Purement mercantile, l'implantation du tourisme n'a pas pris le soin d'intégrer le secteur artisanal local pour diversifier son produit et s'est concentrée dans une spécialisation balnéaire qui l'a entraînée dans une saisonnalité appauvrissante. À l'origine de cette incohérence, il y a les politiques verticales qui imposent à l'île une vision du progrès économique sans prendre en compte le progrès social ou le bien-être des populations locales.

L'étude de cette période décisive me permet d'observer deux réactions différentes des artisans îliens exposés au tourisme. La première est celle des tisserands dont le métier s'est greffé complètement sur le tourisme et qui se sont convertis, par conséquent, en personnes salariées de l'hôtellerie. Les potiers de Guellala, quant à eux, ont pu contrôler, en partie, l'insertion de leur métier dans l'industrie touristique. Leur résistance était possible grâce à la possession des moyens de production, étant donné que le secteur de la poterie se basait sur une organisation familiale de travail. Cela leur a permis de mobiliser leur capital social pour développer des réseaux de commercialisation à l'extérieur du village et de sortir de leur isolation spatiale qui les a exclus du circuit économique de l'industrie touristique.

C'est ainsi que se distingue l'initiative des potiers du village de Guellala, qui opèrent avec leurs propres moyens une initiative économique qui repose sur l'intégration de leur patrimoine culturel immatériel dans le tourisme. Profitant de la possession de leurs moyens de production, les potiers ont su décider de l'orientation à suivre de leur métier selon le contexte économique que leur a été imposé l'implantation du tourisme. Ils ont ainsi pu éviter le sort de leurs confrères tisserands, qui ont toujours évolué dans un secteur caractérisé par la possession des moyens de production par le patronat. Leur convertissement au salariat du secteur artisanal en salariat du secteur touristique était par conséquent plus rapide et plus accentué.

## 6.2 Tourisme et monopolisation de l'économie locale de l'île

Avant d'analyser en profondeur les éléments de la comparaison entre les tisserands et les potiers de Djerba, attardons-nous aux circonstances de l'intensification de la crise de l'artisanat durant la décennie visée (1960-1970) et qui coïncide avec le début de la phase de l'indépendance. Plusieurs auteurs indiquent que l'État a joué un rôle de premier ordre dans la précipitation du déclin du secteur artisanal en Tunisie. Au début des années 1960, Hafedh Sethom rappelle que tout le nouvel organisme financier chargé d'imaginer et de structurer la vie économique était monopolisé par l'État, qui était le principal organisme de financement. Son action était nécessaire, selon lui, pour construire l'économie nationale : « La croissance était dévolue dans les années soixante à un entrepreneur collectif, l'État<sup>581</sup> », estime l'auteur. L'artisanat, contrairement au tourisme, ne figurait néanmoins pas dans la liste des priorités des institutions financières appelées à soutenir l'émergence d'une économie nationale tant à l'île de Djerba que dans le reste de la Tunisie.

L'artisanat a occupé, tout au long de l'histoire de la Tunisie, un rôle important, tant par sa dimension sociale que par sa capacité d'employabilité ou bien sa tendance à l'exportation. Ce secteur a souvent assuré la création d'emplois et de richesse, comme en 1960 lorsqu'il employait 100 000 travailleurs, soit le dixième de la population active, sachant que le nombre de chômeurs était de 300 000<sup>582</sup> à l'époque. De son côté, Tlatli rappelle que l'artisanat a eu en 1961 à Djerba une valeur ajoutée de 434 000 dinars, soit un revenu égal à celui de l'agriculture et de la pêche réunies<sup>583</sup>. Pour souligner l'importance de ce secteur,

---

<sup>581</sup> Hafedh Sethom. *L'artisanat de la poterie en Tunisie*, dans Mémoires de la section de géographie, tome I, Ministère de l'éducation nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, Imprimerie nationale, 1964, p. 309.

<sup>582</sup> Hafedh Sethom. *Op. cit.*, p. 457.

<sup>583</sup> Slah-edine Tlatli. *Op. cit.*, p.128.



l'historien Azzam Mahjoub identifie l'entrée de la Tunisie dans le sous-développement économique par la crise qu'a connue l'artisanat face à l'envahissement des produits industriels européens : « La Tunisie précoloniale de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle se caractérise par un artisanat relativement diversifié et prospère <sup>584</sup>». L'auteur donne l'exemple du recul des exportations de la chéchia de 50 % entre le XVIIe et le XVIIIe siècle<sup>585</sup>, ce qui fait basculer la Tunisie d'un partenaire d'échange commercial structuré et équilibré avec l'Europe en une chasse gardée servant de débouchés aux produits industriels européens<sup>586</sup>.

Au début des années 1960, le succès du tourisme balnéaire en Espagne et en Italie renvoyait ses échos séduisants d'un secteur rentable vers l'autre rive de la méditerranée : la Tunisie. Le tourisme ressemblait ainsi à une recette prête à l'emploi et qui n'attendait qu'à se faire essayer sur le sol tunisien avec de belles perspectives de succès annoncé. L'île de Djerba figurait, à l'époque, dans la liste des lieux destinés à l'implantation des premières stations balnéaires qui ne vont pas tarder, par leur succès, à donner de l'appétit à l'État pour investir de grandes sommes dans le secteur touristique.

L'historien Slaheddine Tlatli nous brosse un portrait mettant en évidence l'envolée rapide de l'industrie touristique en termes de profit : « En tout, l'île comptait, au 31 décembre 1965, trois hôtels, dont un de première catégorie de 162 lits, et un de deuxième catégorie de 196 lits et un village de vacances de 720 lits <sup>587</sup>». Déjà à cette date, cet équipement hôtelier installé sur l'île et qui représentait 13 % de la capacité générale de la Tunisie n'a pas tardé pas à faire ses preuves<sup>588</sup>. Le tourisme encore en phase d'expérimentation renvoie des signaux forts quant au potentiel de l'île, atteignant déjà son taux d'occupation

---

<sup>584</sup> Azzam Mahjoub. « Économie et société : la formation du sous-développement. L'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale », dans in Michel Camau (dir.), *Op. cit.*, p. 98

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>587</sup> Slaheddine Tlatli. *Op. cit.*, p. 145.

<sup>588</sup> *Ibid.*

optimal le plus élevé de tous les gouvernorats en 1965 avec 73,5 %<sup>589</sup>. Il arrivait par exemple qu'en pleine haute saison, les hôtels de Djerba enregistrent 85 %, alors que ceux de Tunis et de Banlieue, 53 %<sup>590</sup>. En plus d'une clientèle régulière, La Tunisie récupérait le surplus des touristes balnéaires de l'Europe pour les installer sur l'île de Djerba, qui a connu un accroissement de 700 % du nombre des nuitées entre 1961 et 1965<sup>591</sup>.

Le premier plan d'expansion semblait se soucier, au début, de diversifier le produit touristique : une étude prévoyait en 1966 de porter la capacité d'hébergement de l'île à 7 850 lits, ce qui signifiait la multiplication des équipements hôteliers par 6<sup>592</sup>. Ce plan s'est inscrit dans un programme de réaménagement du centre urbain de Houmt Souk, qui a été le noyau de l'industrie touristique, c'est-à-dire avant la création d'une zone touristique complètement détachée du reste de la population. Selon Tlatli, ce plan visait à faire du tourisme « l'industrie la plus importante sur l'île. C'est ainsi que Houmt Souk par exemple qui compte un millier d'habitants est destiné à accueillir 45 000 personnes, des cinémas, des théâtres, des dancings et même un grand casino installé à l'intérieur de Bordj El Kébir<sup>593</sup> ». Avec une telle capacité envisagée, Tlatli craignait déjà en 1976 de voir s'effriter le capital humain développé durant des siècles à cause de l'appétit entrepreneurial inassouvi de l'État, qui est allé de l'avant dans les projets de touristification de l'île :

Car, s'il est flatteur pour Djerba de susciter un tel engouement international, il serait naturel qu'en contrepartie, les différents secteurs de son économie en tirent parti. Dans quelle mesure l'agriculture, la pêche, l'artisanat, le commerce, en ont-ils bénéficié ? Le tourisme a-t-il su s'intégrer dans le contexte économique local pour en devenir le stimulant et l'élément moteur, ou bien est-il demeuré un objet postiche sans aucune incidence enrichissante pour l'île ?<sup>594</sup>

---

<sup>589</sup> *Ibid.*

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>591</sup> *Ibid.*

<sup>592</sup> *Ibid.*

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>594</sup> *Ibid.*

Même chose pour les dépenses effectuées par les touristes en 1971 qui étaient par exemple de 141 804 dinars : Tlatli proclame que leurs répercussions sur l'économie locale étaient minimes, car elles représentaient à peine le quart des recettes fournies par les oliviers. Seulement 50 000 dinars des apports du tourisme se sont insérés dans le circuit de l'économie locale, ce qui présentait une maigre part de la valeur ajoutée, estimée à 2 479 000 dinars<sup>595</sup>. L'auteur rapporte que pour être bénéfique à l'économie locale, le tourisme devrait parvenir à un apport annuel de 350 000 dinars<sup>596</sup>. En 1971, la consommation quotidienne par touriste était de 170 millimes en produits locaux et 850 millimes en produits extérieurs. « Cela explique que l'agriculture, la pêche, l'artisanat, etc. aient si peu progressé et que l'influence du tourisme à leur égard ait été aussi mince. <sup>597</sup> », conclut-il.

Toutefois, le tourisme est un grand consommateur d'eau dont les besoins augmentent à la mesure de son expansion. Il n'aura d'ailleurs pas tarder à poser un problème majeur d'alimentation en eau potable pour l'État tunisien. Avant l'intervention étatique, Djerba était connu par la rareté de la pluviométrie (207 mm par an) et le caractère saumâtre de ses eaux de puits, variant de 2,5 à 7 grammes par litres. Les habitants locaux ont résolu ce problème par la construction d'impluviums accumulant l'eau de pluie dans des réservoirs souterrains dont la forme peut être celle d'une grande carafe évasée (*majen*) ou d'une chambre voutée (*fesquia*). La surface des impluviums, estimée à 1 000 000 m<sup>2</sup> par Tlatli<sup>598</sup>, a permis l'autosuffisance pour la consommation locale et pour l'agriculture.

Les puits creusés sur l'île, dans la zone de Sidi Garous en 1960, ont vu leur salinité passer de 1,2 gramme en 1945 à 3,7 grammes lorsqu'ils ont commencé à alimenter les unités hôtelières de Sidi Garous et de Sidi Mahrez (Ibid). C'est alors que l'État a réalisé en 1966 un projet de liaison de Djerba à un sondage situé à 5 km au sud d'Aram, près de Mareth, puisant ses eaux dans la nappe du flanc nord-est du massif Matmata-Dahra. Ce projet a permis par la même occasion

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>596</sup> *Ibid.*

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> *Ibid.*

d'alimenter Medenine, Ben Guerdane et Zarzis (Tlatli, 1967, 36). Cependant, ce projet d'envergure a ignoré dans toutes ses dimensions l'agriculture locale, qui ne sera par exemple pas la principale source d'alimentation en fruits et légumes du tourisme.

L'île de Djerba est une région de vieille tradition artisanale qui relève de plusieurs sources d'inspirations : judéo-berbère, africaine, orientale et méditerranéenne ; un artisanat qui se caractérise par sa qualité, sa variété et sa pérennité, et surtout par la synthèse de toutes les inspirations mentionnées. La sédentarité des Djerbiens, leur diversité ethnique, les relations de l'île avec l'arrière-pays africain et les rives de la méditerranée sont à l'origine de la richesse du patrimoine artisanal djerbien. Cette diversité culturelle et ethnique a donné lieu à une diversité stylistique plaçant l'île parmi les premiers centres de la production artisanale en Tunisie. Même avec la concurrence industrielle, Djerba semble résister et perpétuer la vitalité de ses deux spécialités le tissage et la poterie.

En plus d'être des activités économiques traditionnelles, le tissage, la poterie et l'orfèvrerie font partie du domaine d'expertise des communautés ibadite/berbère et juive. Jusqu'à l'année 1950, l'île « tirait le plus clair de ses ressources de son artisanat qui se plaçait bien avant l'agriculture et l'immigration<sup>599</sup> ». En 1955, 10 % de la population de l'île trouvaient la plus grande partie de leurs ressources dans l'artisanat du tissage de la laine<sup>600</sup>. Le tissage occupait les métiers qui lui sont liés comme les laveuses et les fileuses, appartenant à 1712 ménages selon Tlatli<sup>601</sup>, qui estime que jusqu'à la fin des années 1960, le tissage occupait au moins 60 % de la population active. Djerba est aussi l'un des centres les plus anciens de poterie tournée du bassin méditerranéen.

---

<sup>599</sup> Mzabi, op., cit, p 295

<sup>600</sup> Hubert Cornet. « Tissage de la laine à Djerba et artisanat », *Les cahiers de la Tunisie*, n 21-22, 1958, 1<sup>er</sup>-2<sup>e</sup> trimestres, p. 150.

<sup>601</sup> Slaheddine Tlatli. *Op. cit.*, p. 129

Malgré tout cela, l'artisanat, qui était un secteur dynamique et vital, a été dévalorisé et écarté des mesures d'aides financières destinées à l'île de Djerba, contrairement au tourisme, selon Hassouna Mzabi :

Les organismes de crédit qui ont pris naissance par l'action de l'État, avec ou sans sa participation, comme la Coopérative tunisienne de crédit, la Coopérative centrale des arts et métiers, et récemment la Caisse centrale du crédit artisanal et maritime, la Société tunisienne de banque (S.T.B) n'a pas apporté aux artisans l'aide souhaitable<sup>602</sup>.

Hubert Cornet relève la même situation en 1955 :

Les banques pourtant sont présentes à Djerba (...) Elles préfèrent rester dans le cadre normal de leurs activités habituelles, et faire du crédit à des commerçants connus, sérieux, qui seront d'autant meilleurs clients qu'ils auront un chiffre d'affaires important<sup>603</sup>.

C'est l'absence d'un rôle régulateur que l'État aurait pu assurer qui a causé entre autres la dégradation de l'artisanat, selon Cornet :

En effet, en l'absence d'une orientation ou d'une impulsion officielle, en l'absence d'une protection effective exercée par l'État dans les domaines essentiels de l'activité artisanale, ce sont des intérêts privés guidés par les rentes artificielles des guerres ou à d'autres occasions qui ont progressivement reconverti l'artisanat en des formes nouvelles non encore stabilisées d'ailleurs<sup>604</sup>.

---

<sup>602</sup> Hassouna Mzabi. *La Tunisie du sud-est géographie d'une région fragile, marginale et dépendante*, Université de Tunis I Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, 1993, p. 478

<sup>603</sup> Hubert Cornet. « Tissage de la laine à Djerba et artisanat », *Les cahiers de la Tunisie*, n 21-22, 1958, 1<sup>er</sup>-2<sup>e</sup> trimestres, p. 146.

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 153.

## 6.3 De la disparité entre les décisions étatiques et la réalité de l'artisanat à l'île de Djerba après l'indépendance

### 6.3.1 Déclin du tissage

En 1955, la majorité de la population active de l'île travaillait dans le secteur de l'artisanat du tissage de la laine<sup>605</sup> : « Jusqu'aux débuts des années soixante [...], ce secteur occupait 80 % de l'ensemble des artisans insulaires <sup>606</sup> ». En 1958, Hubert Cornet soulève l'enracinement du tissage comme une occupation professionnelle majeure des habitants de l'île : « À Djerba, le tissage représente une activité économique appréciable qui intéressait en 1955, 1600 métiers traditionnels à mains et un millier d'artisans environ, (...) répartis en deux catégories : les métiers dispersés dans l'intérieur de l'île et ceux concentrés autour de Houmt-Souk<sup>607</sup> ».

Le produit de ce secteur était principalement destiné à la commercialisation et à l'exportation. L'artisanat de laine se divisait en deux catégories : un artisanat urbain basé à Houmt-Souk, avec une tendance à la concentration de l'activité dans des manufactures régies par le salariat, et un autre rural, dispersé à travers l'île. La première catégorie se divise selon l'occupation professionnelle en trois sortes de tisserands : les artisans salariés qui sont de simples employés, les artisans indépendants qui travaillent à leur propre compte et les patrons artisans qui exploitent plus d'une dizaine de métiers à tisser<sup>608</sup>. Le produit de tissage de laine était majoritairement exporté en Libye, où les importateurs libyens le redistribuaient vers d'autres pays comme l'Égypte, le Tchad et le Niger.

---

<sup>605</sup> Hubert Cornet. *op., cit.*, p. 150

<sup>606</sup> Hassouna Mzabi. *op., cit.*, p. 297

<sup>607</sup> Hubert Cornet. *Op. cit.*, p. 140.

<sup>608</sup> Ces derniers étant installés essentiellement au centre urbain de Houmt-Souk, voir Mzabi, *op. cit.*, p.300.



*Figure 26 Atelier de tisserand à Djerba. Couverture en voûtes à berceau disposées obliquement. Photo G. Camps (vers 1970)*

La spécialisation de l'île dans le tissage ne manque pas d'intéresser les chercheurs, tant par sa dimension économique importante que par son impact social permettant d'employer les femmes notamment. Cependant, le déclin du tissage du centre urbain de Houmt-Souk a été brusque et rapide sur l'île, contrairement à la poterie de Guellala. Malgré sa tendance à l'exportation massive, sa concentration et sa production basée sur un travail salarié, le tissage n'a pas su résister longtemps aux changements économiques brusques. Alors que Stablo signalait la présence de 2000 tisserands en 1942<sup>609</sup>, dont 1200 dans le cheikhat de Houmt-Souk, ce nombre ne tarde pas à s'effondrer après la fin de la Deuxième Guerre mondiale et la reprise des usines françaises de leur production. Mais le nombre de tisserands régresse de 1600 à 1955, puis à 1299 en 1963 selon Hassouna Mzabi qui s'interroge sur ce déclin, dans une perspective de comparaison régionale, entre Djerba et Ksar Hellal :

Il y a une trentaine d'années, l'activité du tissage à Houmt-Souk avait connu une forte tendance à la concentration. Ce processus laissait croire que cet artisanat allait franchir le seuil qui le sépare de la production industrielle. Ceci n'est pas aujourd'hui le cas. Houmt-Souk n'est pas devenu un centre d'industrie textile, à l'instar de Ksar Hellal, dans le Sahel par exemple<sup>610</sup>.

Les tisserands n'ont pas pu résister à la récupération de l'industrie du tourisme, qui s'est passée en deux temps. Le premier, au début des années 1970<sup>611</sup>, à cause du besoin pressant de main-d'œuvre dans les hôtels. Le deuxième s'est produit à la suite du plan d'expansion de la capacité hôtelière de 13 000 lits à 45 000 lits en cinq ans, lancé à la fin de 1970<sup>612</sup>. L'effet de cette récupération salariale ne s'est pas limité à vider les structures traditionnelles des unités de production de leurs artisans. Il a causé une réelle métamorphose du secteur du tissage artisanal qui s'est complètement greffé sur le tourisme. Selon

---

<sup>609</sup> René Stablo. *Op. cit.*, p.111

<sup>610</sup> Hassouna Mzabi. *Op. cit.*, p. 322.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>612</sup> Élise Bernard. « Djerba, tourisme international et nouvelles logiques migratoires », *Revue européenne des migrations internationales* [Online], vol. 18, n° 1, 2002.  
<http://journals.openedition.org/remi/2629> [page consultée le 12/02/13]



Hédi Ben Ouezdou<sup>613</sup>, un géographe qui s'intéresse au tourisme culturel à Djerba, le tourisme balnéaire, qui souffre de plus en plus d'une perte de vitesse économique, entraîne le tissage dans une tendance à l'appauvrissement. Sous le contrôle des hôteliers, les anciens patrons tisserands se sont convertis en commerçants de bazar qui vendent un objet industriel à bas prix, présenté à la clientèle touristique sous la bannière de l'artisanat.

### 6.3.2 Résistance de la poterie de Guellala

Littéralement, Guellala (قلالة, *Iquallalen*) signifie « les fabricants de jarres », son nom antique, *Haribus*, était une forme latinisée du nom punique *Heres*, signifiant « vase de terre ». On est là devant un objet qui qualifie l'homme et lui donne son identité, et non le contraire. Pour longtemps, les Guellaliens n'avaient de ressources pour subsister que les revenus de la poterie et ne se définissaient qu'en tant que potiers. Combes et Louis décrivent le village de Guellala comme un lieu attractif dont l'originalité découle de l'attachement de l'homme à son métier :

Guellala : les tourneurs d'argile ; et le terme évoque déjà l'artisanat de la poterie, car il n'est point de tourneur d'argile à s'arrêter au stade de l'ébauche : tous ici pratiquent l'art du feu, voire le vernissage des pièces qu'ils confectionnent. Et le fait déjà que cet artisanat ait donné son nom à un village souligne son importance, sinon son ancienneté<sup>614</sup>.

Sous l'effet de son climat semi-désertique, de la pénurie d'eau et de l'abondance d'une argile de bonne qualité, Guellala est devenue l'un des centres les plus anciens de la poterie tournée du Bassin méditerranéen. À travers l'histoire, les habitants locaux ont su cohabiter avec le climat, et ce, notamment à travers un savoir-faire harmonieux avec l'environnement, c'est-à-dire en creusant des réservoirs d'eau à même la terre et en développant un artisanat compatible avec leurs conditions de vie. La tradition veut par exemple qu'en été, il n'y ait pas mieux

---

<sup>613</sup> Hédi Ben Ouezdou. Entrevue 2014.

<sup>614</sup> Jean Louis Combes, André Louis. *Op. cit.*, p. P3.

qu'une jarre d'argile pour garder l'eau fraîche et éviter son évaporation après qu'elle ait été extraite du réservoir souterrain. Cette harmonie entre le métier artisanal, le climat aride et le pouvoir de subsistance donne du sens à l'existence du potier.

En 1875 déjà, Zaccone affirme le caractère vital de la poterie de Guellala : « Les habitants font un grand commerce d'une huile réputée la meilleure de la Régence et fabriquent même pour tous les Tunisiens qui cultivent l'olivier, de grandes jarres destinées à contenir ce produit »<sup>615</sup>. Guellala détenait le monopole de la production de jarres, dans un pays où l'oléiculture représentait une activité importante et réputée — elle a cependant souffert depuis le 19<sup>e</sup> siècle de la concurrence industrielle que lui a imposée l'occupation française<sup>616</sup>. Hafedh Sethom nous informe que les Guellaliens ont introduit l'art du feu dans différentes régions de la Tunisie où il y a eu abondance des gisements d'argile de toutes sortes :

Guellala a été la véritable pépinière des potiers qui ont essaimé en Tunisie. Il semble que ce sont les Djerbiens qui ont installé la poterie à Moknine vers le XIV<sup>e</sup> siècle, à Nabeul, vers le XVI<sup>e</sup> siècle. Le potier à Nabeul est appelé encore aujourd'hui le « Djeraibi », c'est-à-dire le Djerbien, et le quartier traditionnel des potiers, « Rbat-ej-Jraba ». Des Djerbiens partaient encore en 1956 à Kairouan pour fabriquer, en association avec un Kairouanais propriétaire d'un atelier, des poteries poreuses ; ils continuent à aller chaque année, pendant la saison sèche, à Testour<sup>617</sup>.

Les potiers de Guellala avaient le sens de l'adaptation, ils avaient su réinventer leur métier, même durant les grands événements dévastateurs qu'a connus la Tunisie. Sethom estime que dans l'histoire de la poterie en Tunisie, c'est surtout Djerba qui a su profiter du déclin d'autres centres de la poterie causé par

---

<sup>615</sup> Prosper-Fernand Zaccone Cdt. *Notes sur la régence de Tunis*, Paris, C. Tanera, 1875.

<sup>616</sup> Le déclin de la poterie de Guellala est annoncé depuis l'année 1896. Fleury a recensé 144 ateliers en 1875 et 120 en 1896, les potiers sont passés de 490 à 237. En 1906, il dénombre 251 adhérents au syndicat de potiers que les Guellaliens viennent juste de créer, avec à leur actif 284 fours. À la fin des années 1950, Sethom estimait la production du village de Guellala à 1300 tonnes, dont 75 % de cette production se faisait exporter par le port d'Ajim en Libye, principalement. Fleury Gendre. « L'île de Jerba », *Revue Tunisienne*, 1907, p. 7-8.

<sup>617</sup> Hafedh Sethom. *Op. cit.*, p. 458

les invasions hilaliennes au 11<sup>e</sup> siècle ou bien la Deuxième Guerre mondiale au 20<sup>e</sup> siècle. Dans les deux cas, c'est l'essaimage des Djerbiens qui a permis la réimplantation de la poterie en Tunisie<sup>618</sup>. Ce sens de l'adaptation a été acquis grâce au sens de liberté entrepreneuriale que les potiers se sont accordée en structurant leur travail dans le cadre d'une économie familiale dans laquelle savoir-faire et capitaux se transmettaient de génération en génération.

D'une manière générale, les chercheurs ont démontré que les potiers sont reconnus pour avoir une grande résistance aux changements et un attachement marqué à la tradition : « *Tradition was the essence of the craftsman's life, and it still is. Modern craftsmen still feel the links to the past and seem to want a different life from that of the usual member of the technocratic society* <sup>619</sup> ». Dans son travail sur l'impact du développement économique sur les cultures traditionnelles, Foster<sup>620</sup> affirme que les potiers sont les plus fidèles aux traditions qu'ils héritent. L'auteur estime qu'ils veillent toujours à transmettre le métier aux générations futures.

Les potiers de Guellala ont su faire preuve de leur attachement à la tradition pour s'adapter au tourisme, phénomène qu'ils vont découvrir lors des premières visites des premiers touristes curieux au début de 1970. Combes et Louis ont décrit ces touristes comme des intrus qui se sont aventurés dans l'univers des potiers berbères à la recherche de l'exotisme. Qualifiée de rencontre non planifiée et non structurée, cette rencontre possède un caractère accidentel et aléatoire, mentionné par les auteurs, qui rappellent que « répondre aux sollicitations du touriste fait problème pour des artisans (...) en ce qui concerne leur production habituelle.<sup>621</sup> »

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>619</sup> A. Burford. *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London: Thames and Hudson. 1972, p. 119.

<sup>620</sup> M. Foster. *Traditional cultures: and the impact of technological change*, New York: Harper and Row. 1962, p. 143.

<sup>621</sup> Jean Louis Combes, André Louis. *Op. cit.*, p. 132.

Déjà en 1968, il était clair pour Hélène Balfet que la richesse culturelle de la poterie n'a pas été mise en valeur ni insérée dans un cadre de tourisme culturel :

Le touriste, mal informé de ce qui est véritablement significatif de l'art local, veut parfois surtout emporter un objet curieux, pittoresque et choisi volontiers de ce fait, le moins harmonieusement composite, le plus apparemment « exotique » ; ou bien, d'autres fois, il choisit selon ses propres normes esthétiques, un objet qui lui plaît et qui s'harmonisera avec son intérieur. Mais l'artisan, qui observe ce choix, et s'efforce d'y répondre, ne sait pas forcément quels en sont les critères et se trouve, en tout cas, presque toujours en retard d'au moins une période sur les styles à la mode. D'où les déviations contre lesquelles réagit le meilleur de la profession, mais qui s'étalent trop largement à la vue, pour qu'on puisse les passer sous silence <sup>622</sup>

Malgré plusieurs difficultés, comme la concurrence industrielle<sup>623</sup> et le tourisme non adapté à la réalité des artisans, la réponse des potiers de Guellala était différente de celle des tisserands, qui se sont tôt convertis en salariés des hôtels. Plus traditionalistes, les potiers se sont démarqués par un rejet plus important du travail salarié hôtelier, mais ils n'ont pas pour autant exclu le tourisme comme source de revenus. Mais avant d'analyser les principales manifestations de la capacité d'adaptation des potiers de Guellala au tourisme par la mobilisation de leur capital social, il est pertinent de rappeler comment les mesures étatiques ont mené à l'affaiblissement de ce secteur. Ces mesures s'inscrivent bel et bien dans la continuité de l'effort politique de briser le monopole commercial de l'élite djerbienne sur certains commerces. Ce monopole, rappelons-le, a été utilisé par Salah Ben Youssef, qui a mobilisé les mêmes circuits économiques ibadites pour gagner du terrain dans la crise politique qui l'a opposé à Habib Bourguiba. Ce dernier, étant conscient de l'ampleur financière de ces réseaux, a cherché à les affaiblir après l'indépendance par l'exercice d'une économie politique.

---

<sup>622</sup> Hélène Balfet. « Poterie artisanale en Tunisie », *Les cahiers de la Tunisie*, 24, 4, 1968, p. 604.

<sup>623</sup> Nous recueillons ici le témoignage d'Hélène Balfet à ce propos : « La demande en poterie locale est fortement concurrencée, non seulement par l'offre massive, sur le marché tunisien, de produits industriels de grande série, à très bas prix, mais encore et surtout par l'évolution des goûts et des modes de vie, qui fait abandonner peu à peu, par une proportion croissante de Tunisiens, l'équipement domestique traditionnel, au profit de vaisselle et batterie de cuisine de type européen » Hélène Balfet. *Op. cit.*, pp. 318-319.

### 6.3.3 La poterie de Guellala et les mesures de l'économie politique

Comme il a été expliqué auparavant, l'artisanat de l'île avait une forte tendance à l'exportation, qui prenait surtout le chemin de l'arrière-pays africain et des pays voisins, notamment l'Algérie et la Lybie. Ces circuits de commerce correspondent aux liaisons économiques développées très tôt par les commerçants ibadites, puis sous l'organisation des azzaba. La poterie de Guellala était commercialisée dans le cadre de ces circuits, qui ont subi l'impact des changements géopolitiques résultant de la fin de la colonisation et de la constitution des États-nations.

Bien que les potiers de Guellala aient essayé à multiples reprises de s'organiser en fondant une coopérative qui puisse les réunir et les aider à contrer la concurrence des produits industriels et l'effritement de leurs réseaux de commerce, ils étaient souvent confrontés à des difficultés de financement. En effet, l'idée d'une coopérative a été régulièrement discutée depuis le 19e siècle pour pallier l'affaiblissement du rôle du représentant des potiers (l'amine). Ce dernier assurait le fonctionnement de la corporation, au sein de laquelle l'artisan bénéficiait de la protection qui garantissait son activité, ses traditions artistiques, de bonnes conditions de rémunération et un respect des prix et de la qualité. Jean Louis Combes et André Louis, qui ont produit une monographie<sup>624</sup> des plus holistiques sur la poterie de Djerba en se basant sur un travail de terrain durant plus de vingt ans, ont soutenu de leur côté que la coopérative était la seule solution possible pour garantir le futur de la poterie de Guellala.

Cependant, les potiers guellaliens, qui avaient déjà estimé en 1960 à 8000 DT leurs besoins financiers pour fonder une coopérative, ne pouvaient pas

---

<sup>624</sup> Jean-Louis Combes, André Louis. *Les potiers de Djerba*, Publication du Centre des arts et des traditions populaires Tunis, 1967.

bénéficiaire des crédits offerts par les institutions bancaires étatiques. Elles exigeaient de « présenter des garanties immobilières, des titres fonciers, des fonds de commerce <sup>625</sup>» pour qu'un tiers reçoive l'aide financière désirée. En plus, les potiers espéraient surmonter plusieurs difficultés, comme la crise des combustibles. En effet, en 1956, le gouvernement tunisien a décidé de réglementer les coupes d'oliviers et d'empêcher le déboisement « (...) sans mettre à la disposition des artisans un autre combustible ». <sup>626</sup> La spéculation augmente ainsi sur le *follaq* (bois d'olivier), qui coûtait à Djerba 2,5 dinars la tonne en hiver et 5 à 7 dinars en été de 1963<sup>627</sup>. Voulant y remédier en utilisant des solutions alternatives comme les lignites, la houille, ou bien le pétrole, les Guellaliens se sont souvent heurtés à la non-compatibilité de leurs fours avec les nouveaux combustibles. Souvent, ils dégageaient une fumée noire qui détruisait la poterie, ou bien une forte chaleur à laquelle les fours de terre cuite ne pouvaient résister<sup>628</sup>.

Hafedh Sethom laisse entendre que le refus de financer la coopérative de Guellala ne s'explique pas par le peu d'enthousiasme d'appuyer un secteur économique traditionnel, mais par d'autres motivations politiques. En effet, rappelle-il, à la même époque où a été déclinée la demande de soutenir la coopérative de Guellala (1961), l'État a offert un soutien financier de taille à la coopérative de Moknine au Sahel. Fondée en 1958-1959, elle est devenue un fournisseur important pour l'État, approvisionnant plusieurs administrations de godets de 1961 à 1963<sup>629</sup>. Avec les gains générés par ces commandes et par un prêt bancaire de 4000 d, la coopérative a pu moderniser ses moyens de transport et de livraison grâce à l'achat d'un camion coûtant 2300 d<sup>630</sup> une somme non négligeable à l'époque. À titre de comparaison, la poterie de Guellala se transportait à l'époque encore sur le dos des chameaux. Dans le même ordre d'idées, Sethom remarque que bien que Moknine fût connue pour la mauvaise

---

<sup>625</sup> Hafedh Sethom. *Op. cit.*, p. 478

<sup>626</sup> *Idib.*, p. 471

<sup>627</sup> *Idib.*, p. 471

<sup>628</sup> *Idib.*, p. 472

<sup>629</sup> Hafedh Sethom. *Op. cit.* p. 521-545-546.

<sup>630</sup> *Idib.*, p.547

gestion de ces artisans et de la coopérative, et que les matières premières représentaient 50 % du coût d'une fournée, cela n'a pas empêché l'État de lui venir en aide. Peut-on réellement ne pas voir cette relation qualifiée d'incestueuse par Hakim Ben Hammouda entre le politique et l'économique? Rappelons qu'historiquement, Moknine était connue pour son soutien au président Bourguiba, alors que Djerba était vue comme le foyer du mouvement de la dissidence youssefiste qui a failli ébranler son ascension au pouvoir.



Figure 27 Guellala, four de potier. Photo G. Camps (vers 1970)

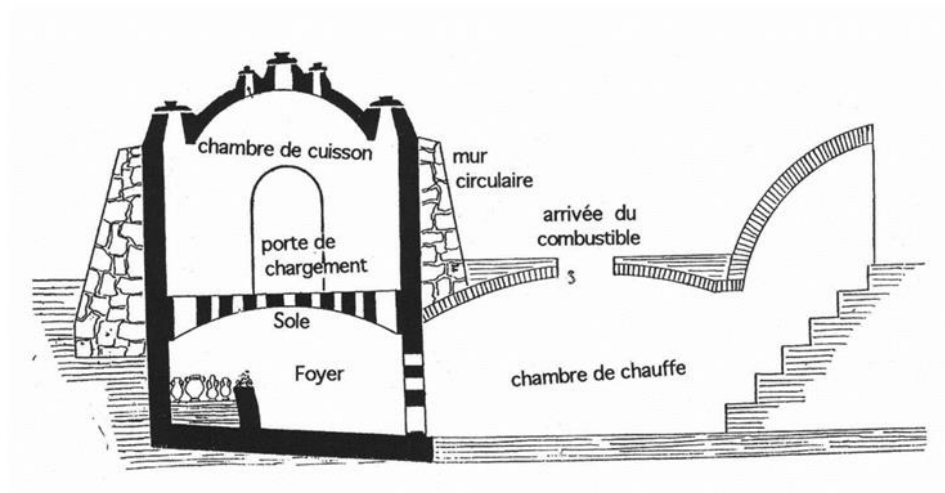


Figure 28 Four de potier traditionnel à Nabeul (d'après A. Louis et P. Lisse)



## **6.4 Capital social et poterie, se réinventer pour résister**

### **6.4.1 Capital social et culture matérielle : requalifier l'objet pour garder le statut social de l'artisan**

Le capital social des potiers de Guellala s'inscrit dans le contexte d'un transfert intergénérationnel des moyens de production, dans le sens que ce sont surtout les jeunes potiers qui cherchent et imaginent d'autres ressources afin d'assurer la survie de leur métier. Les potiers de l'ancienne génération gardent généralement leurs ateliers tels quels, et leurs méthodes de travail restent fidèles à la construction traditionnelle, et n'y effectuent aucun changement. Il a été constaté que la prise de risque est plus fréquente chez les potiers de la nouvelle génération que chez les anciens maîtres, avec des prises de décisions plus importantes, telles que la délocalisation des ateliers du centre du village vers la route, l'orientation vers le travail décoratif ou bien la recherche d'une visibilité sur le plan international.

Dans la plupart des cas, les décisions importantes se prennent lors de la prise en charge de l'atelier par l'héritier appelé à assumer la responsabilité de l'héritage familial. Les potiers de l'ancienne génération ont pu résister à la crise en perpétuant la formule du potier-fellah rapportée par Hafedh Sethom. Conformément à cette formule, l'artisan propriétaire de ses outils de travail a pu se permettre de fermer son atelier pour se consacrer à d'autres activités, notamment à l'agriculture familiale lors des saisons de moisson par exemple. Cette formule de subsistance du potier-fellah ne séduit plus les jeunes potiers qui voient dans le tourisme des promesses professionnelles à saisir.

Nous verrons que l'avènement du tourisme a causé des mutations de l'objet de la poterie, ce qui a entraîné, d'une manière conséquente, d'importants changements pour les potiers. Ces derniers sont donc liés directement au sort de

l'objet de leur métier. J'entends par objet non seulement la simple chose inerte qu'ils produisent, mais aussi le résultat de tout un savoir-faire développé et hérité des ancêtres. Cet objet sera placé au cœur de tous les réseaux que les potiers créeront autour d'une nouvelle initiative entrepreneuriale visant à s'adapter au tourisme. L'objet sert de vecteur de vie sociale, car il permet aux potiers non seulement de gagner leur vie, mais de se faire reconnaître socialement comme des teneurs d'une profession valorisée aux yeux de leur communauté. Les tisserands qui ne maîtrisent plus l'évolution de leur artisanat perdent ainsi leur statut social et deviennent les orphelins d'un développement hôtelier non contrôlé. Ils se fondent dans la masse d'employés du tourisme qui absorbe des ouvriers de différents horizons. Leur savoir-faire technique et leur habileté développés et hérités de génération en génération s'éteignent progressivement. Aussi le tisserand devient-il un inconnu social et perd le privilège de détenir la maîtrise et le savoir-faire d'un métier synonyme d'habileté (صناعي) qui rime aussi avec la maîtrise de la technique et de la technicité artisanale.

Or, les potiers de Guellala, qui possèdent les moyens de production de leur artisanat, s'adaptent aux changements, tout en adaptant les fonctionnalités des objets produits. Cette idée de l'interdépendance entre les artisans et leurs objets renvoie à la culture matérielle, qui s'intéresse, selon Christopher Tilley<sup>631</sup>, à l'interaction qui existe entre l'homme et l'objet. Elle consiste à étudier les manières selon lesquelles les hommes font les objets et les façons dont ces derniers font les hommes. En étudiant l'objet de la production de la poterie artisanale sous l'angle de la culture matérielle, je serai en mesure de documenter les différentes stratégies d'adaptation dans des réseaux déployées autour du village de Guellala et de la zone touristique.

Pour les ethnologues, l'objet étudié dans son contexte social sert à comprendre la culture et la société de nos jours (études et enquêtes, état et usage des objets retrouvés). Dans ce sens, l'objet devient un document et une source

---

<sup>631</sup> Christopher Tilley. *Handbook of Material Culture*, London: Sage, 2006, pp. 60–73.

fiable de connaissance, il démystifie l'importance de la source écrite, longtemps considérée primordiale quand il s'agit d'étudier l'homme dans son environnement culturel et social. À ce titre, Laurier Turgeon affirme que :

Les ethnologues réussissent ainsi à renverser la perspective qui avait prévalu jusqu'alors : les témoignages matériels acquièrent une préséance sur les témoignages écrits, parce que capables de révéler des secrets profonds de la société. Au même titre que le langage, l'objet permet d'atteindre la pensée et les processus cognitifs. C'est déjà lui reconnaître un statut comparable au mot écrit.<sup>632</sup>

La culture matérielle instaure une nouvelle relation entre le sujet et l'objet, dans laquelle celui-ci ne demeure ni inférieur ni subissant la loi du premier, il n'est par conséquent pas le reflet d'un modèle social préexistant.<sup>633</sup> Cela signifie que les idées, les valeurs et les relations sociales ne précèdent pas les objets, ils n'en sont pas que le simple reflet, mais bien les moteurs du processus social et de la sociabilité. Les idées et les objets culturels sont donc créés simultanément, dans le même processus, et engendrent la conscience sociale de soi et de l'autre : la sociabilité. Selon Tilley, « *ideas, values and social relations do not exist prior to cultural forms, which then become merely passive reflections of them, but are themselves actively created through the processes in which these forms themselves come into being* »<sup>634</sup>. Tilley puise dans la phénoménologie classique

---

<sup>632</sup> Laurier Turgeon. « La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire », Dans *Objets et Mémoires*, sous la direction d'octave Debary et de Laurier Turgeon, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, Les presses de l'université Laval, Québec. 2004, p.16.

<sup>633</sup> L'intérêt porté à l'objet trouve ses racines dans trois moments de l'histoire humaine : les conquêtes coloniales, la révolution industrielle et la mondialisation. Signe avant-coureur du colonialisme, la collection des objets par les voyageurs et les missionnaires donnait des informations sur l'autre, elle permettait surtout (dans une perspective occidentale) d'indiquer son manque de civilisation. La conquête colonialiste va permettre de remplir les réserves de plusieurs pays d'objets venant de partout dans le monde. Ces objets étaient exposés au début dans des cabinets de curiosités qui vont se développer par la suite et donner le musée qu'on connaît de nos jours. La révolution industrielle et l'essor de la technologie ont rempli la vie de tout individu, tant en occident que partout dans le monde, par une panoplie d'objets à laquelle il devient inséparable. Avec la mondialisation, la circulation d'objets (*commodities*) prend une dimension spectaculaire et atteint les zones les plus reculées au monde. La mondialisation incarne l'idéologie de l'ouverture des frontières à la circulation des objets et des hommes. Si ces derniers restent les moins privilégiés de cette promesse, l'objet en jouit pleinement. L'échange marchand étant au cœur de l'ouverture des frontières entre les pays a permis d'homogénéiser un peu le monde à l'image du petit village planétaire.

<sup>634</sup> Christopher Tilley. *Op. cit.*, p. 61.

en remontant le sujet et l'objet au même schéma conceptuel. En utilisant le concept de corps-objet de Merleau-Ponty<sup>635</sup>, il stipule que la subjectivité est atteinte par la capacité du corps à sentir. Elle n'est pas l'expression d'une conscience, parce que la conscience ne précède pas le sens. Pour Tilley, c'est à travers le processus sensoriel seulement (sentir) qu'on arrive à former une cognition et à distinguer le soi propre du reste du monde. C'est le corps ressentant le monde (*sensing body*) qui permet au sujet de formuler une conscience de soi : « *through making, using, exchanging, consuming, interacting and living with things people make themselves in the process* »<sup>636</sup>.

La subjectivité émerge en étant touchée par le monde, affectée par sa présence matérielle et physique. Pour lui, les sujets et les objets sont les reflets d'une unité originale, tous les êtres et les objets animés et inanimés sont des modalités d'une matérialité primordiale. L'objectif de Tilley est d'établir une analyse qui privilégie la culture comme un système cognitif et de rejeter la tendance du structuralisme de concevoir les objets comme des réflexions d'un esprit déjà acculturé.

Nous verrons alors comment les potiers de la nouvelle génération de Guellala se projettent en tant qu'artisans entrepreneurs qui valorisent à travers l'objet de leur métier toute une tradition culturelle qu'ils empêchent de mourir. En cela, ils s'investissent dans des changements spatiaux et structurels qu'ils apportent eux-mêmes à leurs ateliers et à la fonctionnalité de leurs produits. Ils incarnent ainsi cette notion de l'interdépendance entre les objets et les hommes.

#### **6.4.2 Délocaliser l'atelier et modifier la fonctionnalité du produit**

---

<sup>635</sup> Christopher Tilley. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford : Berg, 2004, p. 2.

<sup>636</sup> Christopher Tilley. *Op. cit.*

« La poterie aujourd'hui ne peut plus faire vivre personne si l'on reste dans les mêmes conditions que nos pères », estime Abderazak, pour qui il était important d'introduire un changement pour améliorer sa situation. Le potier développe une philosophie qu'il résume dans cette phrase :

Si tu ne trouves pas ce que tu aimes, aime ce que tu as ! Tu aimes un métier s'il te permet d'améliorer ta situation, sinon tu vas le détester, si tu te fais plaisir à produire un *sefri*<sup>637</sup> et tu trouves le prix que tu cherches, tu vas l'aimer, si tu ne trouves pas le prix que tu cherches tu vas le détester<sup>638</sup> !

La référence à la disparition de la clientèle traditionnelle est claire ici. Assumer la production selon la formule traditionnelle serait synonyme d'échec et de chômage. Comme plusieurs autres potiers de sa génération, Abderazak a délocalisé l'atelier familial du centre du village sur la route du passage des touristes. La colline qui surplombe le village, nommée Elkoubry, est devenue un endroit prisé pour le lancement de nouvelles affaires, surtout pour les chanceux qui possèdent des terrains situés en première position.

Ce phénomène de délocalisation a commencé vers le début des années 1990 et Abderazak était parmi les premiers qui ont pris l'initiative de se déplacer vers la route. Ce changement a permis de concrétiser la volonté de travailler dans la dignité et de conserver son métier, loin du travail salarié, selon Ridha : « Je n'ai jamais pensé à travailler dans un hôtel, il y a beaucoup de combines, les salaires sont faibles, les contrats dépendent des saisons, je n'aime pas ça<sup>639</sup> ». Ridha estime que « délocaliser l'atelier et garder le métier serait mieux que de laisser mourir le tout, car l'atelier n'aurait pas résisté longtemps avant de suivre (dans l'au-delà) son propriétaire (le père)<sup>640</sup> ». Ces initiatives entraînent une dynamique sur la colline, avec l'ouverture de restaurants, de cafés et de commerces qui profitent de la présence des touristes. À l'aube de l'année 2000,

---

<sup>637</sup> Contenant en argile de capacité variable, entre 100 et 150 litres.

<sup>638</sup> Abderazak, entrevue, 2015.

<sup>639</sup> Ridha, entrevue, 2015.

<sup>640</sup> *Ibid.*

les entrées nord, est et ouest du village étaient occupées par les potiers dans leur nouvelle course vers la route goudronnée, en quête de clients. Les artisans délaissaient complètement la construction ancestrale de l'atelier et optaient pour un ensemble de galeries à ciel ouvert et sans clôture. Ils y exposaient et accumulaient des poteries anciennes de différentes tailles et y aménageaient une boutique de cadeaux dont les rayons étaient pleins de petites poteries affichant des prix «pas cher»

Pour augmenter l'attractivité du lieu et compenser le manque de la production à l'ancienne, les potiers se sont tournés vers l'accumulation. C'est le cas de Lotfi qui, conscient de l'attraction visuelle de l'ancienne poterie Jeffay<sup>641</sup>, se la procure soit par l'achat, à prix raisonnable, soit par la récupération chez « les amis et les connaissances<sup>642</sup> ». Plusieurs de ses voisins lui proposent de récupérer les grandes jarres qu'ils n'utilisent plus ; il leur permet ainsi de désencombrer leurs espaces de rangement. Les gros volumes de la poterie Jeffay, achetés ou récupérés dans les dépôts des voisins et entassés aux quatre coins des galeries, constituent une sorte de preuve de l'authenticité de leur poterie qui s'inspire du « métier des ancêtres <sup>643</sup> ». Exposés de la sorte, ces poteries non destinées à la vente permettent, grâce à leur charge mémorielle, d'augmenter le sens de l'esprit du lieu pour le visiteur, pour paraphraser Lee et al<sup>644</sup>.

---

<sup>641</sup> Grands contenants d'une capacité de 70 à 150 litres.

<sup>642</sup> Lotfi, entrevue, 2015.

<sup>643</sup> *Ibid.*

<sup>644</sup> Yuri Lee, Soyoung Kim, Yoo-Kyoung Seock et Yunjin Cho. « Tourists' attitudes towards textiles and apparel-related cultural products: A cross-cultural marketing study », *Tourism Management*, 30, 2009, p. 724–732.



*Figure 29 Atelier délocalisé sur l'entrée nord de Guellala (Mourad Boussetta)*



*Figure 30 Accumulation de poteries sur le bord de la route (Mourad Boussetta)*

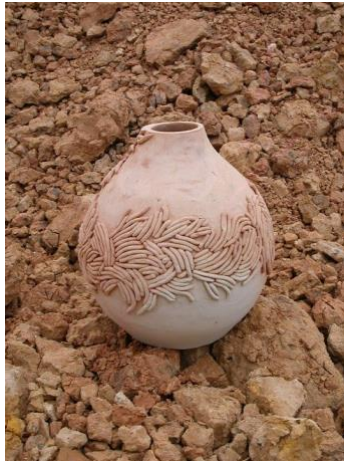


*Figure 31 Une carrière d'argile creusée sur la route (Mourad Boussetta)*





Figure 32 Randonnée pédestre et visite de l'atelier (Mourad Boussetta)



*Figure 33* Quelques productions destinées aux touristes (Mourad Boussetta)

### 6.4.3 La poterie, un art à la mémoire des ancêtres

L'apprentissage de la poterie, qui s'effectue sur plusieurs années de la vie de l'apprenti, est régi dans un cadre de relations familiales rapprochées. Souvent, le maître enseignant est soit le père, soit le grand-père. Inkpen et Tsang<sup>645</sup> estiment que l'apprentissage dans un environnement qui connaît de solides liens de rapprochement facilite la transmission et soutient l'attachement au métier grâce à la présence d'une dimension affective. L'attachement symbolique à la mémoire des ancêtres explique dans plusieurs cas la détermination et l'endurance de plusieurs potiers. Perpétuer la tradition devient un devoir d'accomplissement du souhait du parent : « Mon père me disait, un jour la poterie sera finie à Guellala, moi je pensais qu'il parlait de l'argile dans les carrières, mais je m'aperçois aujourd'hui qu'il veut dire le savoir-faire que nous avons entre les mains <sup>646</sup> », affirme Mohssen.

Ce dernier reconnaît la réalité difficile qui le met devant un contexte autre que celui qu'il avait connu lorsqu'il était apprenti dans l'atelier de son père. Cependant, cette réalité ne le décourage pas, comme s'il voulait prouver que les techniques qu'il a acquises de son père pourront perdurer s'il arrive à les transmettre aux jeunes intéressés. Mohssen affirme que, même s'il a délocalisé son atelier, il ne cessera pas d'apprendre le métier à ses deux fils et que sa porte est toujours ouverte à n'importe quel apprenti qui veut « apprendre le métier des ancêtres<sup>647</sup> ». Le potier affirme, par ailleurs, que le travail avec les touristes séduit les jeunes : « Quand tu travailles avec un Gawri<sup>648</sup>, il ne te méprise pas, il te respecte parce qu'il connaît l'importance de ton métier, il sait que tu maîtrises quelque chose de valeur <sup>649</sup> ».

---

<sup>645</sup> Andrew C Inkpen, Eric W.K. Tsang. « Social capital, networks, and knowledge transfer », *Academy of Management Review*, 30, 1, 2005, p. 146-165.

<sup>646</sup> Mohssen, entrevue, 2015.

<sup>647</sup> *Ibid.*

<sup>648</sup> Nom donné au touriste dans le dialecte tunisien.

<sup>649</sup> *Ibid.*

Valoriser l'estime de soi et côtoyer les touristes sont deux invariables qui reviennent dans le discours de tous les potiers qui ont évoqué le recrutement de jeunes apprentis pour permettre la continuité du métier. Le tourisme serait ainsi vu comme un moteur de la transmission. Mais la difficulté avouée concerne le recrutement de la clientèle en dehors du monopole des voyagistes locaux et de leurs guides qui fixent les prix et qui imposent des pourcentages sur les ventes. La solution trouvée par la plupart des potiers de la route consiste à compter sur un partenariat avec des chauffeurs de taxi de la famille ou bien du village. Ces chauffeurs ayant travaillé plusieurs années dans la zone touristique vendent souvent la proposition d'effectuer un circuit d'environ vingt minutes dans le village de Guellala. Durant le voyage, la culture berbère est largement évoquée, avec la promesse de découvrir un art typique. Rendus sur place, les touristes assistent à une sorte de visite libre dans laquelle le potier explique son art et fait plusieurs démonstrations avec le tour artisanal avant d'amener ses clients à la boutique des souvenirs.

#### 6.4.4 La poterie de Guellala et le potentiel de la créativité

Cette méthode de partenariat dans laquelle les chauffeurs de taxi perçoivent certains pourcentages des revenus n'est pas approuvée par tous les potiers travaillant avec les touristes. Certains recrutent leur clientèle eux-mêmes dans les hôtels. C'est le cas d'Adel, qui adopte une méthode de travail qui consiste à aller à la recherche du client : « Si le client ne vient pas chez toi, tu dois aller chez lui <sup>650</sup> ». Le potier mise sur sa parfaite maîtrise des types de la poterie Jeffa et Harrach. Pour connaître les débouchés que le tourisme pourrait fournir à son art, il s'est constitué un cercle de connaissances en s'appuyant sur un ensemble de cadres œuvrant au niveau municipal et dans les hôtels. Les premiers lui fournissent des informations juridiques, comme par exemple lui faire connaître l'existence d'une loi qui oblige chaque hôtel du secteur municipal de la ville de Midoun à consacrer un pourcentage de son budget à décorer son jardin avec de la poterie de Guellala. Cette loi semble être passée inaperçue des autres potiers. Les seconds, directeurs administratifs ou bien chefs de personnel, lui fournissent les dates clefs comme le moment prévu des aménagements ou bien des rénovations dans les hôtels :

Je sais qu'entre les mois de janvier, février et mars, ils [les préposés à l'entretien des hôtels] font des changements dans le jardin. Je vais dans les hôtels pour donner des catalogues et des échantillons pour savoir quels modèles ils veulent avoir. C'est pour la décoration des hôtels, comment exposer des poteries dans les hôtels, quelle pièce choisir selon l'espace, la réception, l'entrée, les poubelles de plage, je donne des échantillons pour mes clients, pour les hôtels, pour voir s'ils sont intéressés<sup>651</sup>.

Le potier propose de nouveaux concepts de design et de décoration inspirés des formes de la poterie et offrant une gamme variée de produits : gouttières de pluie, appliques pour lumière et éclairage, niches pour placer les clefs dans les chambres. Les contrats de décoration lui permettent d'être reconnu

---

<sup>650</sup> Adel, entrevue, 2015

<sup>651</sup> *Ibid.*

dans le milieu hôtelier et de prendre part à des animations culturelles proposées aux touristes. Pour se rendre plus facilement sur les lieux de ces animations, Adel a dû apporter plusieurs modifications à son matériel : il a confectionné un tour transportable et utilise des récipients colorés qui correspondent aux étapes de la préparation de l'argile. Ainsi met-il l'argile brute dans un récipient blanc, l'argile pétrie dans un récipient bleu et l'argile prête au modelage dans un récipient vert pour faciliter leur reconnaissance aux touristes assistant à l'animation. Avant de commencer sa démonstration, il explique brièvement le temps nécessaire à la préparation de chaque étape, fait passer les récipients entre les touristes qui les prennent pour toucher la matière et la sentir. La méthode de travail ajustée au cadre d'accueil du contexte hôtelier permet au potier de construire une relation de confiance qui le pose au niveau d'un porteur de savoir et non d'un simple figurant dans une manifestation folklorique. C'est ce qui fait que des échanges se créent souvent d'une manière spontanée, surtout en présence d'autres artisans et touristes avec lesquels Adel réussit à garder le contact et à développer une coopération et des échanges professionnels.

En plus d'inviter ses confrères dans son atelier pour une connaissance plus approfondie du processus de fabrication, Adel se fait inviter lui aussi pour animer des ateliers de formation à l'étranger, comme avec l'association Teranga à Cordes sur Ciel en France en 2008. Cette ouverture sur l'international est revendiquée par le potier, mais les ressources qu'il arrive à dégager des relations qu'il a tissées dans l'univers hôtelier ne lui permettent pas de surmonter d'autres difficultés, d'ordre administratif et officiel celles-là. Plusieurs fois, l'Office national de l'artisanat a refusé d'apposer son cachet sur sa demande d'exemption des frais douaniers, ce qui l'a empêché d'exporter sa poterie — la justification rapportée par Adel étant que la poterie n'était pas incluse dans la liste des produits admissibles à de telles mesures par le ministère des Finances.

Les trois dimensions du capital social sont assez présentes dans la plupart des cas étudiés et fonctionnent d'une manière complémentaire, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas d'avoir mobilisé la dimension structurelle en se basant sur les biens

matériels possédés tels que les ateliers, les terrains et les outils de travail, pour que l'initiative du potier connaisse le succès. La dimension relationnelle est aussi importante dans la mesure où le réseau de connaissances et de contacts permet soit de contourner des difficultés, comme le monopole des guides et l'éloignement géographique et culturel de la zone touristique, soit de fournir des ressources supplémentaires, comme les informations juridiques et professionnelles sur les politiques municipales et les politiques d'entretien internes des hôtels.

La dimension cognitive comporte quant à elle la tolérance au risque et l'aspect affectif de l'apprentissage qui construit et maintient des liens solides avec le métier. Posséder des biens matériels comme un atelier, de l'équipement, un terrain et la possibilité de se procurer un autofinancement aident certainement l'artisan à faire le choix de garder son métier. De plus, les liens affectifs développés durant l'apprentissage permettent aux potiers d'endurer plusieurs difficultés pour perpétuer la tradition, car en agissant de la sorte, ils honorent en quelque sorte la mémoire d'un être cher, un père ou un grand-père défunt.



*Figure 34 Stage d'Adel à l'Association Terenga en 2008652*

---

<sup>652</sup> Voir le site de l'Association Terranga : <http://www.teranga-asso-potiers.com/rencontre.htm>  
[page consultée le 25/06/14]



### 6.4.5 La poterie de Guellala : mutation de l'identité

Les nouvelles initiatives entrepreneuriales ne font pas l'unanimité, elles sont considérées par plusieurs acteurs patrimoniaux comme des mutations dangereuses de l'art du feu de Guellala. C'est le cas d'Ali, qui milite en faveur de la fondation d'une association de potiers, qui aurait la même autorité que celle détenue jadis par l'*amine*, qui fixerait les normes de travail et les prix pour tous les potiers. Selon mon informateur, les visites des touristes à Guellala, qu'ils soient présents dans le cadre du circuit culturel ou sur une base individuelle, ont favorisé un changement spécifique dans la tradition des potiers.

Les artisans se seraient divisés, selon lui, en deux catégories : les potiers qui travaillent suivant la norme de la tradition, et les autres qui se spécialisent dans la démonstration offerte aux touristes. Les premiers se font de plus en plus rares, insiste-il : « Les vrais potiers tu veux dire ? Mais t'en connais-tu des vrais potiers qui fabriquent et vendent ? La plupart ne font que des démonstrations<sup>653</sup> ». Ces démonstrateurs, qualifiés par mon informateur de « groupe de la route<sup>654</sup> », dépendent totalement des vieux maîtres, car ils savent manipuler le tour et faire des cendriers, mais quand « un touriste a besoin d'un article typique, ils vont le commander chez les vieux potiers<sup>655</sup> ». Ces derniers vendent leurs produits aux démonstrateurs localisés sur la route, incapables de manipuler le tour avec la même habileté traditionnelle, affirme Ali. Il rappelle que l'évènement qui a donné le coup d'envoi de cette division entre les vrais potiers et ceux qui font de la démonstration serait « l'intrusion<sup>656</sup> » d'une riche famille-non originaire de Guellala dans le secteur de la poterie de Guellala. Attirés par les visites des touristes au village au milieu des années 1980, les membres de cette famille ont investi de grandes sommes d'argent, achetant tous les commerces situés sur la route qui traverse le village. Ils ont par la suite importé une céramique plus raffinée de la

---

<sup>653</sup> Ali, entrevue, 2015

<sup>654</sup> *Ibid.*

<sup>655</sup> *Ibid.*

<sup>656</sup> *Ibid.*

région de Nabeul, et la vendent maintenant dans les boutiques qu'ils ont transformées en Bazar.

Depuis, « la course vers la route n'a pas cessé de s'intensifier<sup>657</sup> ». C'est ce qui a incité les potiers de la nouvelle génération à carrément sortir du village, pour prendre une longueur d'avance sur les commerçants. En effet, selon Ali, les producteurs de la poterie artisanale disparaissent graduellement, car le métier est peu rentable, d'autant plus qu'il est affaibli par la concurrence de la production de masse de la région de Nabeul. Paradoxalement, le seul espoir de survie semble être le passage éphémère des touristes, qui peuvent vivre de rares moments de contact avec la vraie tradition artisanale du village.

La démonstration qui leur est offerte consiste à résumer, sommairement et en quelques minutes, le processus de la fabrication qui, en vrai, prend plusieurs jours. Le touriste est rassuré par la démonstration qui mobilise des techniques et des outils : il assiste à un processus authentique. Il reste, tout de même, incapable de distinguer la vraie poterie berbère réalisée selon la méthode artisanale traditionnelle de celle industrielle et qui comporte une gamme de produits importés d'autres régions.

La tradition devient, ainsi, une sorte de valeur ajoutée matérialisée par la présence de la poterie artisanale entassée ici et là, dans une sorte de théâtralisation, dans les quatre coins de l'atelier. Et mon informateur de continuer : « Les vrais potiers ne sont pas situés sur la route, ils sont à l'intérieur (du village), la horde de Nabeul est sur la route <sup>658</sup> ». Pour lui, les potiers qui exercent encore leur métier selon la tradition et qui détiennent les techniques et les secrets du savoir-faire ancestral sont liés à un espace bien déterminé : l'intérieur du village. C'est là où les potiers avaient l'habitude de travailler, c'est là où la tradition s'est transmise depuis jadis. Le paysage de la poterie artisanale de Guellala serait en

---

<sup>657</sup> *Ibid.*

<sup>658</sup> *Ibid.*

train de subir une défiguration selon mon informateur, les potiers authentiques seraient ceux qui respectent encore la répartition ancestrale de l'espace des fabriques. Les autres seraient des intrus qui ne pensent qu'aux gains. La cause principale de cette réinvention spatiale des fabriques et des ateliers est le passage récurrent des touristes dans le village.

Cependant, la théâtralisation de la tradition artisanale ne séduit apparemment pas que les jeunes artisans, car même un vieux maître, le très connu Ali-Berbère, aurait délaissé son métier pour se spécialiser dans la démonstration, me fait remarquer Saïd. Ce dernier a un diplôme universitaire en céramique. À l'époque où je l'ai rencontré, il voulait délocaliser l'atelier de son père à l'entrée du village. Saïd ne partage pas l'avis d'Ali et estime que la maîtrise artisanale ne se mesure pas par l'emplacement de l'atelier au centre du village : « Ce n'est pas du tout un critère, regarde Ali-Berbère, il fait la même chose malgré qu'il soit toujours au village, il n'est pas sorti, mais les touristes viennent le voir, les temps ont changé et il faut s'adapter et être réaliste <sup>659</sup> ». « Ali-Berbère » a théâtralisé son attitude :

C'est un vieil homme connu par les touristes, il sait bien rigoler avec eux, il utilise son français cassé<sup>660</sup> pour les faire rire, parfois il entre dans une grande jarre et il surgit brusquement, il devient comique. Les autres (les touristes) vont jeter de l'argent dans un récipient que son enfant fait tourner à travers le groupe. Il ne vend pas lui, il a quelques trucs dans sa boutique. Je le connais depuis que j'étais gosse Ali, il est le plus connu à Guellala, il y a des touristes qui viennent spécialement pour le voir<sup>661</sup>.

Cet artisan a fait fortune : « Son capital il ne l'a pas ramassé par la vente des jarres, mais par les visites des touristes qui viennent voir son cinéma ». La réputation d'Ali-Berbère est devenue tellement grande qu'il a été programmé dans une émission de caméra cachée à la télévision tunisienne. Le vieil Ali-Berbère détient un atelier au cœur de la partie historique du regroupement des ateliers

---

<sup>659</sup> Saïd, entrevue, 2015

<sup>660</sup> Signifie un français mal articulé ou bien mal parlé.

<sup>661</sup> Saïd. *Op. cit.*

traditionnels, à l'intérieur du village. Il est parmi les maîtres anciens, il connaît et maîtrise toutes les techniques et les formes. Influencé par la nouvelle tendance, il a décidé de se convertir à la nouvelle identité professionnelle en changeant son regard et son attitude par rapport à son produit.

La floraison du commerce de la poterie au village de Guellala et son succès auprès des touristes a incité des promoteurs régionaux à construire le musée des traditions et des coutumes de Guellala à la fin des années 1990. Voulu comme un investissement touristique, culturel et récréatif, ce complexe offre un ensemble d'activités diverses. Le musée expose plusieurs reconstitutions des scènes de la vie quotidienne, son restaurant propose de manger une pizza sur la terrasse qui domine le village avec une vue sur la mer et le coucher de soleil. Le musée est depuis les années 2000 une destination incontournable pour les touristes. Il figure dans la liste de recommandations du ministère du Tourisme comme l'une des meilleures attractions touristiques de l'île.

La création du musée a été un évènement charnière pour les artisans, estime Walid, un potier de la nouvelle génération. Les touristes qui s'y rendent ne s'arrêtent plus au milieu du village, ils le traversent seulement : « Tu sais ? La construction du musée de Guellala a "tué" les artisans, les touristes n'entrent plus au village, ils trouvent tout ce qu'ils veulent là-haut. Avant, les touristes passaient une matinée dans le village, maintenant ils ne font que passer. Le musée a tué les potiers !<sup>662</sup> », s'étonne Walid. Bien que le musée ait permis de préserver des objets qui ne sont plus utilisés dans la vie quotidienne, et qu'il ait créé plusieurs emplois pour les jeunes du village, il est vu d'un mauvais œil par plusieurs potiers, estime mon informateur.

Autour du musée, devenu une attraction touristique qui devance même le village, « les boutiques poussent comme des champignons<sup>663</sup> » me dit-il. Les propriétaires du musée, toujours à la recherche d'objets pour augmenter leur

---

<sup>662</sup> Walid, entrevue, 2015

<sup>663</sup> *Ibid.*

collection, offrent des prix très élevés pour les objets traditionnels, comme la charrue, la broyeuse de grains des céréales (*jaroucha*) : « Tous les habitants se sont précipités dans leurs anciennes maisons pour voir ce qu'ils peuvent vendre<sup>664</sup> ».

---

<sup>664</sup> *Ibid.*



*Figure 35 Ali Berbère sur le site de voyage TripAdvisor665*

Ce chapitre s'est proposé d'explorer le capital social chez les potiers du village de Guellala à travers ses trois dimensions : structurelle, relationnelle et cognitive. L'hypothèse annoncée était que les potiers étaient dotés d'un capital social plus important que les autres artisans de l'île grâce à la possession de leur capital en tant que tel, c'est-à-dire les outils de travail et les moyens de financement. Le capital social intervient à ce moment comme un élément qui consolide la tradition et la préserve de la récupération hôtelière qui se manifeste par la conversion des artisans porteurs de savoir en simples salariés. Le capital social se traduit par des ressources que les artisans arrivent à dégager de leur environnement immédiat et élargi. Les partenaires qui viennent à l'appui des potiers, comme les chauffeurs, les fonctionnaires ou bien les contacts, agissent par solidarité et par respect des valeurs de l'entraide en plus de l'objectif matériel du gain.

Par ailleurs, les potiers de Guellala s'inscrivent dans la tendance de l'attraction de l'artisanat sur les touristes. Selon Mossberg<sup>666</sup>, l'artisanat fait partie des indicateurs mémorables d'une culture particulière. Il peut servir de preuve tangible à la découverte de l'authenticité, ou au fait d'avoir participé à la vie indigène d'une communauté<sup>667</sup>. La procédure de production artisanale permet au touriste d'assister à la création du produit et lui offre une expérience authentique du lieu<sup>668</sup>. Ainsi, les potiers de Guellala semblent parvenir à un équilibre pourtant

---

<sup>665</sup> TripAdvisor, [https://www.tripadvisor.fr/LocationPhotoDirectLink-g297948-d578174-i17894966-Djerba\\_Plaza\\_Hotel\\_Spa-Midoun\\_Djerba\\_Island\\_Medenine\\_Governorate.html](https://www.tripadvisor.fr/LocationPhotoDirectLink-g297948-d578174-i17894966-Djerba_Plaza_Hotel_Spa-Midoun_Djerba_Island_Medenine_Governorate.html) [page consultée le 27/06/14]

<sup>666</sup> L. Mossberg. « A marketing approach to the tourist experience », *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 7,1, 2007, p. 59–74.

<sup>667</sup> Voir: Gordon Beverly. « The Souvenir: Messenger of the Extraordinary », *Journal of Popular Culture*, 20, 3, 1986, p. 135-146. Jules-Rosette Bennetta. *The Messages of Tourist Art. An African Semiotic System in Comparative Perspective*, Springer, 1984. Dean MacCannell. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken Books, 1976.

<sup>668</sup> Voir: M. A. Littrell, L. F. Anderson, P. J. Brown. « What makes a craft souvenir authentic? », *Annals of Tourism Research*, 20,1, 1993, p. 197–215. Maggie Asplet, Malcolm Cooper. « Cultural designs in New Zealand souvenir clothing: the question of authenticity », *Tourism Management*, 21, 2000, p. 307-312. A. Hashimoto, D. Telfer. « Geographical representations embedded within souvenirs in Niagara: The case for geographically displaced authenticity », *Tourism Geographies*,

difficile avec l'industrie touristique sur l'île, un équilibre précaire et soumis aux impératifs saisonniers et au manque de la réglementation juridique qui aurait pu protéger un art séculaire perpétuellement menacé par le déclin. Ces potiers sont des acteurs qui valorisent leur patrimoine culturel et se donnent par la même occasion le droit de pratiquer leur métier dans la dignité. Cet attachement des potiers à leur métier témoigne de la vitalité d'une identité culturelle berbère restée longtemps dans l'ombre. Les Tunisiens vont redécouvrir la composante berbère de leur identité après le déclenchement de la révolution de 2011. Djerba et le Sud tunisien ont fonctionné à ce niveau comme une réserve de la mémoire, une toile de fond de cette identité originelle. Le soulèvement populaire de 2011 a marqué l'apparition d'une multitude d'acteurs qui militaient pour la préserver : pensons notamment aux acteurs associatifs et politiques, qui viendront appuyer et autonomiser le travail long et difficile des artisans.

---

9, 2007, p. 191–217. M. Hitchcock, K. Teague. *Souvenirs: The material culture of tourism*, London: Ashgate, 2000. S. Kim, M. Litterell. « Souvenir buying intentions for self versus others », *Annals of Tourism Research*, 28,3, 2001, p. 638–657. N. Morgan, A. Pritchard. « On souvenirs and metonymy: Narratives of memory, metaphor and materiality », *Tourist Studies*, 5,1, 2005, p. 29–53.



## 7 Révolution, tourisme, acteurs et nouvelles dynamiques identitaires

### 7.1 La multitude, l'hétérogène et l'hybride : les gains de la révolution tunisienne

La liberté d'expression et la renaissance de minorités culturelles, auparavant réduites au silence, ont formé l'un des plus grands acquis de la révolution tunisienne. Il est difficile de dissocier ces acquis du contexte général de la lutte des citoyens et des citoyennes de Tunisie pour arracher leurs droits et libertés de la répression dictatoriale. Le renouveau de la culture berbère et juive a été possible grâce au regard réinventé des citoyens et citoyennes sur leur identité et son ouverture sur la dimension multiple et hybride loin de la définition nationaliste rigide. Ce ne sont pas les notions d'origine et de pureté qui ont été seulement contestées par cette réconciliation, mais le régime dictatorial tunisien dans son ensemble. Rappelons brièvement que ce régime a craqué après avoir échoué à provoquer un changement provenant de l'intérieur de ses structures, qui ont essuyé trois échecs <sup>669</sup>.

Le premier échec est celui de la frange libérale du parti en 1970, qui n'a pas réussi à se démocratiser suite à l'imposition d'un parti unique et de la présidence à vie d'Habib Bourguiba<sup>670</sup>. Le second s'est produit en 1980, avec la fin du système du parti unique et la reconnaissance des partis d'opposition à la suite de la nomination de Mohamed Mazali au poste de premier ministre<sup>671</sup>. Cette tentative s'est écroulée sous les coups de la guerre de succession du vieux président Bourguiba. Le troisième survient après la prise du pouvoir en 1987 par le premier ministre de Bourguiba, Zine Elabidine Ben Ali, qui sera chassé en janvier 2011<sup>672</sup>

---

<sup>669</sup> Hakim Ben Hammouda. *Tunisie : Économie politique d'une révolution*, De Boek, 2012, p. 10.

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.*

par un soulèvement populaire qui donna ensuite le coup d'envoi à des mouvements similaires : c'est ce que l'on appela le printemps arabe.

Sans ce climat de garantie possible des droits et des libertés, les Tunisiens n'auraient jamais pu remettre en question les notions d'origine et de pureté véhiculées par le discours du nationalisme tunisien. Les Tunisiens ont compris que leur identité n'est pas confinée dans une seule origine, mais qu'elle est hybride et ouverte sur plusieurs origines. La notion de l'hybride développée initialement par Mikhaïl Bakhtine dans le cadre de la critique littéraire du genre du roman notamment, permet de comprendre que « [...] tout est ex-origine, aussi il n'y a pas ici d'originalité.<sup>673</sup> » Elle a été reprise dans d'autres champs d'analyse en sciences humaines par d'autres auteurs comme Homi Bhabha qui l'a investie dans sa réflexion critique.

L'identité n'est pas une notion souveraine qui façonne les individus et la collectivité, elle est historiquement datée, estime Bhabha<sup>674</sup>. L'hybridité devient ainsi assimilée à la coexistence de deux origines ou plus dans le champ de l'identité. Elle incarne aussi un champ d'action d'identités différentielles, mais non conflictuelles, selon l'auteur<sup>675</sup>. Il rappelle les différentes possibilités d'interactions qu'offre l'hybridité à l'individu capable de porter deux ou plusieurs articulations d'identités, malgré leur semblant contradictoire ou conflictuel<sup>676</sup>. L'auteur évoque ainsi le caractère « supplémentaire <sup>677</sup>» de l'identité. Pour lui, les actes verbaux et corporels qui construisent l'identité « s'ajout [ent] sans s'additionner <sup>678</sup>».

Dans son souci d'« illustrer le soulèvement en Tunisie<sup>679</sup> », l'anthropologue Mondher Kilani estime que ce n'est qu'une fois que les Tunisiens sont devenus conscients de leur hétérogénéité que la révolution est devenue une possibilité.

---

<sup>673</sup> Mikhaïl Bakhtine. *Esthétique et Théorie du roman*, trad. du russe par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1975, p. 45.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>675</sup> Homi K Bhabha. *Les lieux de la culture une théorie postcoloniale*, Trad. de l'anglais par Françoise Bouillo. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007, p. 246.

<sup>676</sup> *Ibid.*

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 250

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 253

<sup>679</sup> Mondher Kilani. *Tunisie, carnets d'une révolution*, éditions Petra, 2014.

Aussi choisit-il la notion de multitude au lieu de celle usuelle de peuple, car la première est ouverte et plurielle, alors que la seconde est « appréhendée à travers une dimension unanimiste et monolithique, la multitude ne nie pas l'hétérogénéité, bien au contraire, elle préserve les différences <sup>680</sup>». La multitude est « un ensemble de singularités agissant pour le bien commun », rappelle Kilani qui estime que cette notion ne représente pas « la masse informe, ni la rue anonyme, ni la populace furieuse, ni le peuple conquérant et vengeur<sup>681</sup> ». Dans la multitude, les singularités se reconnaissent d'une manière mutuelle, loin de la représentation monolithique de l'État-nation ou du dictateur. En agissant de la sorte, ces singularités découvrent « la différence et l'hétérogène pour s'en féliciter, la multitude désigne à la fois l'un et le multiple (...) Autrement dit, ce qui fonde le peuple-multitude, c'est la possibilité de donner sa voix et de reconnaître celle des autres<sup>682</sup> ».

Nous pouvons dire que les Tunisiens ont ainsi compris que la reconnaissance des droits des particularités (minorités) est « le véritable sujet du devenir des sociétés civiles »<sup>683</sup>. Il aura fallu passer d'abord par la reconnaissance du droit de chaque singularité aux valeurs universelles : la dignité, l'égalité et la justice pour atteindre l'essence de la citoyenneté. Cette notion était complètement étrangère à la conscience des Tunisiens, dont « la plupart d'entre eux n'avaient jamais eu le sentiment d'habiter pleinement la citoyenneté tunisienne, ils avaient plutôt le sentiment inverse d'avoir été poussés à s'absenter d'eux-mêmes <sup>684</sup>». Kilani estime que c'est dans la reconnaissance politique de la citoyenneté que réside le devenir hétérogène et hybride de l'identité tunisienne :

Contre le déterminisme historique et l'idée d'un progrès immanent, contre tout populisme qui parlerait au nom d'un « peuple unanime », contre toute « avant-garde » qui agirait au nom du « Un », le nouveau paradigme d'interprétation qui semble ainsi s'imposer rejoint à sa façon

---

<sup>680</sup> *Ibid.*, p.79

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>683</sup> Céline Spector. « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni negri, Etienne Balibar... », *Esprit*, n 5, mai 2007, p. 29. Cité dans Mondher Kilani, p 82.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 20.

la conception (...) d'une transformation de la société fondée sur la collaboration entre sujets sociaux singuliers. Ils l'ont fait en dehors de tout exclusivisme idéologique ou religieux, en dehors de toute revendication nationaliste ou régionaliste, en dehors de toute allégeance politique ou partisane. Aucun cri, non plus, contre l'étranger ou l'ennemi. Il semblait fini le temps où les individus s'aliénaient au profit du culte de l'unanimité nationale ou religieuse, fini le temps où ils étaient prêts à se sacrifier pour un chef politique ou un guide religieux suprême.<sup>685</sup>

## 7.2 L'amazighité et les revendications associatives et politiques

La révolution tunisienne de 2011 a ramené la question amazighe au premier plan et a rouvert le débat sur un fait nouveau aux yeux des citoyens tunisiens : la reconnaissance des droits des « minorités » tunisiennes. Ce sujet qui n'a jamais préoccupé l'opinion publique auparavant est revenu en force surtout lors de la demande de la constitutionnalisation de la langue amazighe en 2014. De plus, on a assisté à un changement du discours politique qui auparavant prônait une identité tunisienne homogène vers un discours qui entame ce que Stéphanie Pouessel appelle la néo-diversité<sup>686</sup>. Celle-ci fait référence aux trois dimensions qui la supportent : la reconnaissance de l'Amazighe (berbère) comme la culture de fond de la société tunisienne, la lutte contre le racisme que subit la population noire et enfin la renaissance de l'identité africaine, c'est-à-dire l'appartenance du pays à son espace africain<sup>687</sup>. De son côté, le président tunisien intérimaire Moncef Marzouki a rappelé, lors du rassemblement de la journée internationale de l'Afrique tenue en Tunisie le 26 mai 2014, que « *the origin of the term Africa is derived from the Amazigh Ifrigia designating the northeast of Tunisia thus making Tunisians the first Africans* <sup>688</sup> ».

---

<sup>685</sup> Mondher Kilani. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>686</sup> Stéphanie Pouessel. «The Democratic Turn in Tunisia: Civic and Political Redefinition of Canons of Cultural Diversity», *Nationalism and Ethnic Politics*, 22, 1, 2016, pp. 50-70.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>688</sup> *Ibid.*

La nouvelle classe politique a adopté une attitude accueillante envers la diversité culturelle. C'est le cas du ministre de la culture, issu du premier gouvernement élu après la révolution, Mehdi Mabrouk, qui a présenté la Tunisie comme une nation arabo-musulmane ouverte au pluralisme (*taàdudia*) et rejette la catégorisation des minorités (*aqallia*). Parlant de la population berbère dans le cadre de la diversité culturelle (*tanawà tàaqàfi*) en référence à la charte de l'UNESCO<sup>689</sup>, le ministre admet que « nous ne pouvons être une démocratie sans nous ouvrir sur la diversité culturelle <sup>690</sup>».

Le Congrès mondial amazigh (CMA) a organisé pour la première fois une réunion en Tunisie après la révolution. Initiée par l'Association tunisienne de la culture amazighe à Tataouine, la 6<sup>e</sup> réunion du CMA s'est tenue à l'île de Djerba en septembre 2011<sup>691</sup>. Elle a réuni pour la première fois les délégations marocaine et algérienne et celles tunisienne et libyenne. Dans ce congrès, un nouveau président a été élu, le Libyen Fethi Benkhalifa. Le printemps arabe a marqué le regain de l'intérêt scientifique envers le sujet amazigh en Tunisie lorsqu'un rassemblement de chercheurs s'est tenu au Centre d'études magrébines à Tunis (CEMAT) le 6 mars 2012 pour étudier la langue, la culture et la société amazighes<sup>692</sup>. Ce dernier événement a marqué « le tout premier symposium amazigh (berbère) depuis l'indépendance de la Tunisie en 1956 <sup>693</sup>».

Les nouvelles technologies et les réseaux sociaux, qui ont joué un rôle de premier plan dans la mobilisation des foules, ont été profitables à la population amazighe de la Tunisie qui, selon Willis, « *was emboldened (...) to demand greater rights for itself, arguing for official recognition in the [then] forthcoming*

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>690</sup> *Ibid.*

<sup>691</sup> A. Hamza. *Les Amazighs tunisiens sortent de l'ombre*, Directinfo, 2011 :

<http://directinfo.webmanagercenter.com/2011/11/13/les-amazighs-tunisiens-sortent-de-lombre/> [page consultée le 14/05/15]

<sup>692</sup> Bruce Maddy-Weitzman. *Op. cit.*

<sup>693</sup> Mzioudet, Houda. *Tunisian Amazighs push to institutionalize language and culture in Tunisia*, 2012:

<http://www.tunisia-live.net/2012/03/08/tunisian-amazighs-push-to-institutionalize-language-and-culture-in-tunisia/> [page consultée le 15/05/15]

*constitution*<sup>694</sup>». De son côté, Suárez Collado avance que le militantisme tunisien amazigh a été grandement facilité par les plateformes en ligne, grâce auxquelles des appels rapides et généralisés aux manifestations et actions à travers le pays sont devenus possibles, conduisant à une « renaissance de la résistance identitaire<sup>695</sup> ».

Le discours de la diversité culturelle est apparu de plus en plus visible, jusqu'à constituer « *a hegemonic discourse for the state and political activists in Tunisia*<sup>696</sup> », selon Stéphanie Pouessel. Une nouvelle conscience s'empare de plusieurs jeunes de la société civile qui se reconnaissent dans cette identité amazighe renaissante et adhèrent au Mouvement du changement de l'Afrique du Nord<sup>697</sup>. Ce dernier, qui se définit comme amazigh intellectuel politique et libre<sup>698</sup>, compte 50 145 membres sur sa page Facebook<sup>699</sup>. D'autres activistes se seront engagés en politique en utilisant l'identité amazighe comme un corollaire de laïcité. C'est le cas de Slim Ben Yedder, un enseignant de Djerba qui a fondé Al-tayar al-numidi (le mouvement numidien) pour contrer l'érosion de l'identité amazighe du Maghreb. Pour éviter cette perte identitaire, Ben Yedder pense que le régime politique doit accepter la diversité culturelle et être absolument laïque<sup>700</sup>.

---

<sup>694</sup> Michael J. Willis. *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, London: Hurst Publishers, 2012, p. 228.

<sup>695</sup> Ángela Suárez Collado. « À la recherche d'une place dans le "Printemps arabe": les TIC et la contestation amazighe pendant les émeutes en Afrique du Nord. », Dans *Les réseaux sociaux sur Internet à l'heure des transitions démocratiques*. Ed. Sihem Najjar. Tunis: Paris: IRMC; Karthala, Hommes et sociétés, 2013, p. 383.

<sup>696</sup> Stéphanie Pouessel. Op. cit., p. 50.

<sup>697</sup> Mouvement du changement de l'Afrique du Nord : <http://mcantimes.com/> [page consultée le 19/05/15]

<sup>698</sup> Mouvement politique intellectuel indépendant pacifique qui vise à sensibiliser à l'importance de se libérer de tous les verrous et d'ouvrir la porte de la critique sur des bases objectives et scientifiques. Ce qui est sacré chez vous ne l'est pas forcément au regard des autres, ce qui nous unit c'est notre humanité. La sacralité ne peut être l'apanage des idées, car celles-ci sont relatives et variables, elles se développent et s'adaptent au contexte humain et social. L'être humain est le seul redevable de cette sacralité, le respecter en tant qu'individu est une obligation, car il est à l'origine de la production des idées nécessaires pour construire une civilisation humaine et non le contraire.

<sup>699</sup> Mouvement du changement de l'Afrique du Nord, page Facebook : <https://www.facebook.com/mcantimes/timeline> [page consultée le 19/05/15]

<sup>700</sup> Stéphanie Pouessel. Op.cit., p. 58.

La révolution tunisienne a déclenché un activisme associatif et politique amazigh rapide et spontané qui prouve le caractère artificiel de l'homogénéité de l'identité tunisienne imposée par la dictature. Six mois après la révolution et la chute de la dictature, la première association amazighe a vu le jour : l'Association tunisienne de la Culture amazighe (ATCA<sup>701</sup>), fondée par Khadija Ben Saidane<sup>702</sup>. L'ATCA suit la voie du militantisme politique afin de reconnaître les droits des Amazighs et leur rôle dans l'identité tunisienne.

En présence des médias français, l'ex-présidente de l'ATCA Khadija Ben Saidane a déploré la condition lamentable de l'infrastructure, notamment l'état déplorable de la route et du manque de l'éclairage public à Matmata. Plusieurs régions du sud de la Tunisie, où vit la majorité de la population berbérophone, souffrent notamment de ce manque d'infrastructure. L'identité amazighe apparaît ainsi comme un catalyseur de demandes socioéconomiques visant une meilleure qualité de vie. Ces activistes locaux sont donc plus concentrés sur les problèmes de leur région ou bien de la localité qu'ils représentent, et appellent à l'application du principe de la discrimination positive inscrit dans la constitution de 2014 sous l'article 12<sup>703</sup>.

L'Association Twiza pour le patrimoine, la solidarité et le développement a été créée en avril 2011 et a obtenu un statut officiel la même année<sup>704</sup>. Pour Khaled Khemira, qui en est le secrétaire général, Twiza cherche à travailler sur trois domaines stratégiques : la sauvegarde du patrimoine amazigh matériel et immatériel de la Tunisie ; la solidarité avec tous les Amazighs ; et le développement des régions historiquement marginalisées où se concentrent les

---

<sup>701</sup> Tamazight :

<https://nezhatamazight.wordpress.com/institutsetablissementmouvement/association-tunisienne-de-la-culture-amazighe/> [page consultée le 25/04/15]

<sup>702</sup> Bruce Maddy-Weitzman. « Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa. », *The Journal of the Middle East and Africa*, 3, 2, 2012, p. 109–135.

<sup>703</sup> Constitution tunisienne de 2014, Article 12: « L'État a pour objectif de réaliser la justice sociale, le développement durable, l'équilibre entre les régions et l'exploitation rationnelle des richesses nationales, en se référant aux indicateurs de développement et en se basant sur le principe de discrimination positive ; l'État œuvre également à l'exploitation rationnelle des richesses nationales » [https://fr.wikisource.org/wiki/Constitution\\_tunisienne\\_de\\_2014](https://fr.wikisource.org/wiki/Constitution_tunisienne_de_2014) [page consultée le 23/03/15]

<sup>704</sup> Twiza : <https://twizatunis.blogspot.com/> [page consultée le 24/03/15]

communautés amazighes. Twiza a cherché à travailler sur la sauvegarde du patrimoine amazigh et de sa vitalité culturelle<sup>705</sup>. Commencé dans les années 1980, cet effort de sauvegarde patrimonial a été mal perçu des autorités tunisiennes, qui étaient contre toute autorisation d'un travail culturel référant directement à la langue ou à la culture amazighe<sup>706</sup>. Ainsi, selon Khemira, la proposition de créer un festival de musique amazighe n'a reçu une approbation que lorsque le nom a été changé pour Festival de musique de montagne<sup>707</sup>.

Le secrétaire général de Twiza refuse, contrairement à plusieurs autres activistes, de reconnaître le statut minoritaire des Amazighs en Tunisie. Il est incorrect, selon lui, de parler de son activisme dans le cadre d'un « mouvement de minorité <sup>708</sup> ». Khemira soutient qu'au moins 60 % des Tunisiens sont ethniquement Amazighs et que 80 % de la culture tunisienne moderne est essentiellement amazighe<sup>709</sup>. Il souligne ainsi que la sauvegarde du patrimoine amazigh, surtout immatériel, permettrait à la Tunisie de faire face à la culture de la globalisation. Pour lui, si la société tunisienne ne se rend pas compte de l'importance indéniable de ses racines amazighes, elle laisserait injustement disparaître les communautés amazighes restantes, leurs connaissances irrécupérables, leur histoire non écrite et leur patrimoine complexe<sup>710</sup>.

De son côté, le discours officiel cherche à dépolitiser la dimension culturelle amazighe, même après la révolution, en la diluant dans la catégorie patrimoine, selon Stéphanie Pouessel :

*Under the umbrella of depoliticizing terms and actions such as 'heritage' or 'festival', the message is clear : the government considers diversity, regardless of its origin, as an enriching aspects of national culture. The adoption of the discourse of diversity proves a way for the state to*

---

<sup>705</sup> Xavier A. Torres de Janon. *Challenging Tunisia's Homogenous Arabness: Post- Revolutionary Civil Society Activism for the 'Invisible' Tunisian Amazigh*, SIT Graduate Institute/SIT Study Abroad SIT Digital Collections. Independent Study Project (ISP) Collection, 2014, p. 15

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> Khaled Khémira. *Tamazight en Tunisie*, 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=gsu3A-ZcXII&t=205s> [page consultée le 31/07/16]

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> *Ibid.*



*depoliticize and to dilute real and potentially subversive particularisms*<sup>711</sup>.

En 2012, le ministre Mehdi Mabrouk a créé le festival international des villages de montagne<sup>712</sup> au village amazigh de Zraoua, et financé le Festival international du patrimoine culturel lancé à Matmata<sup>713</sup>. Cette dépolitisation se manifeste d'une manière plus claire dans le refus du ministre tunisien des Affaires étrangères Rafik Abdessalem de la proposition de son homologue marocain, Saâd Eddin El Othmani, de changer la dénomination du « Maghreb arabe » pour « l'Union maghrébine » en 2012<sup>714</sup>. Alors que le régime essaye toujours de dépolitiser cette mouvance en la diluant dans la catégorie de manifestations culturelles et en encourageant la création d'associations de promotion de la culture berbère, les acteurs n'ont pas cessé de nourrir la dimension politique de leur engagement en s'appuyant sur la nouvelle constitution de 2014 qui préserve leur droit culturel.

Ghaki Jalloul, le nouveau président de l'Association tunisienne de la culture amazighe (ATCA) et le vice-président du Congrès mondial amazigh (CMA), rapporte que le travail associatif lui a permis de réaliser le poids des faux préjugés que la politique de mise en silence avait installés dans la conscience collective des Tunisiens. Cette politique faisait souvent des parallèles entre les Amazighs tunisiens et les revendications séparatistes des Amazighs des pays voisins, notamment en Algérie. D'ailleurs, plusieurs citoyens tunisiens mal informés se sont tout de suite rappelé ce lien lorsqu'ils ont appris la revendication de plusieurs

---

<sup>711</sup> Stéphanie Pouessel. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>712</sup> Wafa Sdiri. « Tunisie : Pour la création d'un festival international des villages de montagne à Gabès », *Tunisie Numerique*, 2012: <http://www.tunisienumerique.com/tunisie-pour-la-creation-d%E2%80%99un-festival-international-des-villages-de-montagne-a-gabes/110177> [page consultée le 27/01/13]

<sup>713</sup> Voir le site de l'Association de Sauvegarde de Matmata: <http://festivalmatmata.weebly.com/> [page consultée le 04/05/14]

<sup>714</sup> « Rafik Abdessalem provoque la colère des amazighs maghrébins », *Business News*, 2012. <http://www.businessnews.com.tn/rafik-abdessalem-provoque-la-colere-des-amazighs-maghrebins,520,29502,3> [page consultée le 06/04/13]

associations de constitutionnaliser la langue amazighe et l'origine amazighe de l'identité tunisienne.

Après avoir déposé ses revendications pour la reconnaissance de la culture amazighe à l'Assemblée constituante élue le 23 octobre 2011, Ghaki multiplie les déclarations niant tout penchant séparatiste : « Nous n'avons aucun projet séparatiste contrairement aux accusations qui pèsent sur nous depuis [...] même si nous comptons former un parti, nous serons contre toute idée séparatiste, pour nous la Tunisie est indivisible de Borj el Khadra [pointe de l'extrême sud] à Bizerte [extrême nord] », affirme-t-il, et « nous ne renions pas l'arabisation du pays — les Arabes étant venus après les Romains — mais nous sommes les habitants authentiques de cette terre et nous avons le droit du sol pour lutter contre la marginalisation »<sup>715</sup>.

Toutefois, les démarches de constitutionnalisation de la langue amazighe n'ont guère été concluantes, les militants amazighs n'ont même pas pu être entendus par les députés. Après une attente de 9 à 15 heures devant l'Assemblée nationale constituante, ils n'ont pu rencontrer qu'un seul des 217 membres de l'ANC, ce qui a lancé un message clair de la position officielle encore récalcitrante du gouvernement, selon Torres de Janon<sup>716</sup>.

L'incompréhension des revendications culturelles a semé la confusion dans l'esprit des Tunisiens, argue Ghaki. Cela revient, selon lui, à l'explosion du sentiment religieux qui sème la zizanie entre la culture et la croyance : « Lors d'une marche que nous avons organisée le 13 janvier 2013 à Tunis, une personne est venue nous arracher le drapeau amazigh nous accusant de vouloir semer la discorde (*fitna*) au sein du peuple<sup>717</sup>. » Ancien prisonnier politique et membre du Parti communiste tunisien, l'activiste dit comprendre le campement idéologique islamiste, mais ne cache pas sa surprise de la froideur de la gauche tunisienne

---

<sup>715</sup> A. Hamza, *Op. cit.*

<sup>716</sup> Xavier A. Torres de Janon. *Op. cit.*

<sup>717</sup> Sarah Ben Hamadi. « Ghaki Jalloul : Portrait d'un Tunisien amazigh », *HuffPost Maghreb*, 2013: [https://www.huffpostmaghreb.com/2013/06/24/ghaki-jalloul-tunisien-amazigh\\_n\\_3478872.html](https://www.huffpostmaghreb.com/2013/06/24/ghaki-jalloul-tunisien-amazigh_n_3478872.html) [page consultée le 19/05/14]

quant à la défense du droit culturel amazigh : « Aucun camarade de gauche ne parle des Berbères <sup>718</sup> ».

Parallèlement à la réception négative des instances politiques de la culture amazighe, Torres de Janon estime que les activistes amazighes souffrent d'une fragmentation importante du mouvement et d'un manque de capacités financières<sup>719</sup>. La différence politico-culturelle de l'Association tunisienne de la culture amazighe et de l'Association Twiza pour le patrimoine, la solidarité et le développement est un exemple de la division marquée entre les militants amazighs tunisiens<sup>720</sup>.

Les revendications culturelles et politiques étaient bien présentes dans la société tunisienne, elles ont explosé au grand jour du changement politique majeur qu'a connu le pays. Même si aucune reconnaissance constitutionnelle n'a été obtenue par les activistes amazighs tunisiens, contrairement à leurs confrères marocains et algériens, la vitalité du mouvement semble avoir beaucoup de chances de se maintenir dans la durée.

De plus, la collaboration transnationale qui a lié les activistes amazighs tunisiens à ceux d'autres pays permet de les outiller adéquatement, comme dans le cas de la coopération avec l'Institut royal de la culture amazighe du Maroc, qui a fourni à plusieurs reprises le matériel pédagogique et éducatif nécessaire à l'apprentissage de l'alphabet tifinagh pour plusieurs associations tunisiennes. Dans le même ordre d'idées, plusieurs associations appellent à fêter le Nouvel an amazigh (*Yennayer*) auparavant interdit en Tunisie

### **7.3 Juifs de Djerba et tourisme : se situer au cœur du projet national de la modernité**

---

<sup>718</sup> *Ibid.*

<sup>719</sup> Xavier A. Torres de Janon. *Op. cit.* p. 13.

<sup>720</sup> *Ibid.*

Ce chapitre propose une analyse des différentes stratégies utilisées par les acteurs du cercle le plus rapproché de la synagogue d'El-Ghriba pour se réapproprié, par le biais du tourisme, un rôle de citoyen actif d'une part, et pour maintenir la vitalité du pèlerinage d'autre part. En cela, le pèlerinage est élevé au rang d'un engagement envers la communauté de Djerba en plus d'être un dogme et un besoin spirituel. Les acteurs qui s'y investissent capitalisent sur cet engagement qu'ils priorisent, car il permet non seulement de combler le manque de pèlerins, mais aussi de financer une communauté vieillissante et dont le nombre de membres diminue de plus en plus.

L'île de Djerba est l'une des plus grandes stations balnéaires de Tunisie. Elle accueille chaque année l'un des rares pèlerinages juifs en monde islamique qui se tient à la synagogue d'El-Ghriba, la plus vieille synagogue d'Afrique du Nord. C'est après avoir subi les deux événements marquants suivants que la communauté juive de Djerba en Tunisie est sortie de son isolement, boudée par l'histoire et les médias. En premier lieu s'inscrit l'attentat de 2002 revendiqué par Al-Qaïda contre la synagogue d'El-Ghriba et qui a causé la mort de vingt-et-une personnes, dont quatorze touristes allemands et français.

En second lieu, c'est la révolution de 2011 qui a mené à l'annulation du pèlerinage pour la première fois depuis des décennies, portant ainsi un coup dur au tourisme, secteur qui cherche depuis à redorer son image de marque pour se relancer. Ces deux événements ont, d'une part, permis au pèlerinage de bénéficier d'une amélioration de la sécurité des lieux tout en constituant un enjeu économique pour le tourisme de l'île et, d'autre part, donné aux Juifs la possibilité d'être reconnus comme des citoyens à part entière.

La communauté djerbienne juive souffre non seulement de la diminution de son nombre à cause de l'émigration et du vieillissement, mais aussi d'un manque de représentation politique. À cet effet, nombreuses sont les prédictions émises quant au déclin de cette communauté et de son pèlerinage. Cependant, avec la montée des menaces djihadistes depuis l'attentat de 2002 et la révolution de 2011, la tenue du pèlerinage de la Ghriba est devenue une préoccupation d'ordre

national. Effectué sous haute surveillance militaire et policière et inauguré chaque année par des officiels de l'État comme le président intérimaire Marzouki (13 décembre 2011 au 31 décembre 2014) et les différents ministres du Tourisme, le pèlerinage semble se repositionner, et avec lui la communauté, au cœur de l'enjeu économique et sécuritaire du pays.

Certes, le tourisme a joué un grand rôle pour préserver de la disparition la communauté juive de Djerba et assurer la survie de son pèlerinage. Étant donné que le nombre de Tunisiens juifs s'élève à 1 700, dont 1 500 vivent à Djerba, le pèlerinage sous forme de voyage organisé est une formule soutenue par les responsables d'El-Ghriba afin de combler le manque de pèlerins. Ce renouveau est permis notamment par le double enjeu que représente le pèlerinage de la Ghriba, tant pour le tourisme tunisien qui tente de se relancer, que pour la communauté juive qui cherche à se replacer dans la scène de l'après-révolution.

Le tourisme semble aussi permettre aux Juifs qui visitent la Tunisie, ainsi que ceux qui y sont restés, d'adhérer au projet de l'État-nation, même symboliquement, comme le remarque Margaret Wilder : « *Those Jews who remained in Djerba stressed their loyalty to the nation by opening their synagogue to tourists, and decorating it with the symbols of the state: red and white banners, flags with the star and crescent, and portraits of President Bourguiba.* <sup>721</sup> ». Le pèlerinage maintient ainsi le lien des Juifs tunisiens avec les diasporas et affirme par la même occasion la dimension transnationale de leur identité. La vitalité culturelle de la communauté juive de Djerba, « florissante et croissante <sup>722</sup> », lui permet d'être considérée comme une exception dans le monde arabe. En effet, de toute la population juive qui reste dans le monde arabe, le *World Jewish Congress* (WJC) estime que désormais, plus d'un cinquième réside à Djerba<sup>723</sup>.

---

<sup>721</sup> Margaret Wilder. *Op. cit.*, p.255.

<sup>722</sup> Lucette Lagnado. *Op. cit.*

<sup>723</sup> WJC Communities. World Jewish Congress, 2015.  
<http://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/TN> [page consultée le 19/05/15]



*Figure 36 El-Ghriba de l'intérieur (Mourad Boussetta)*

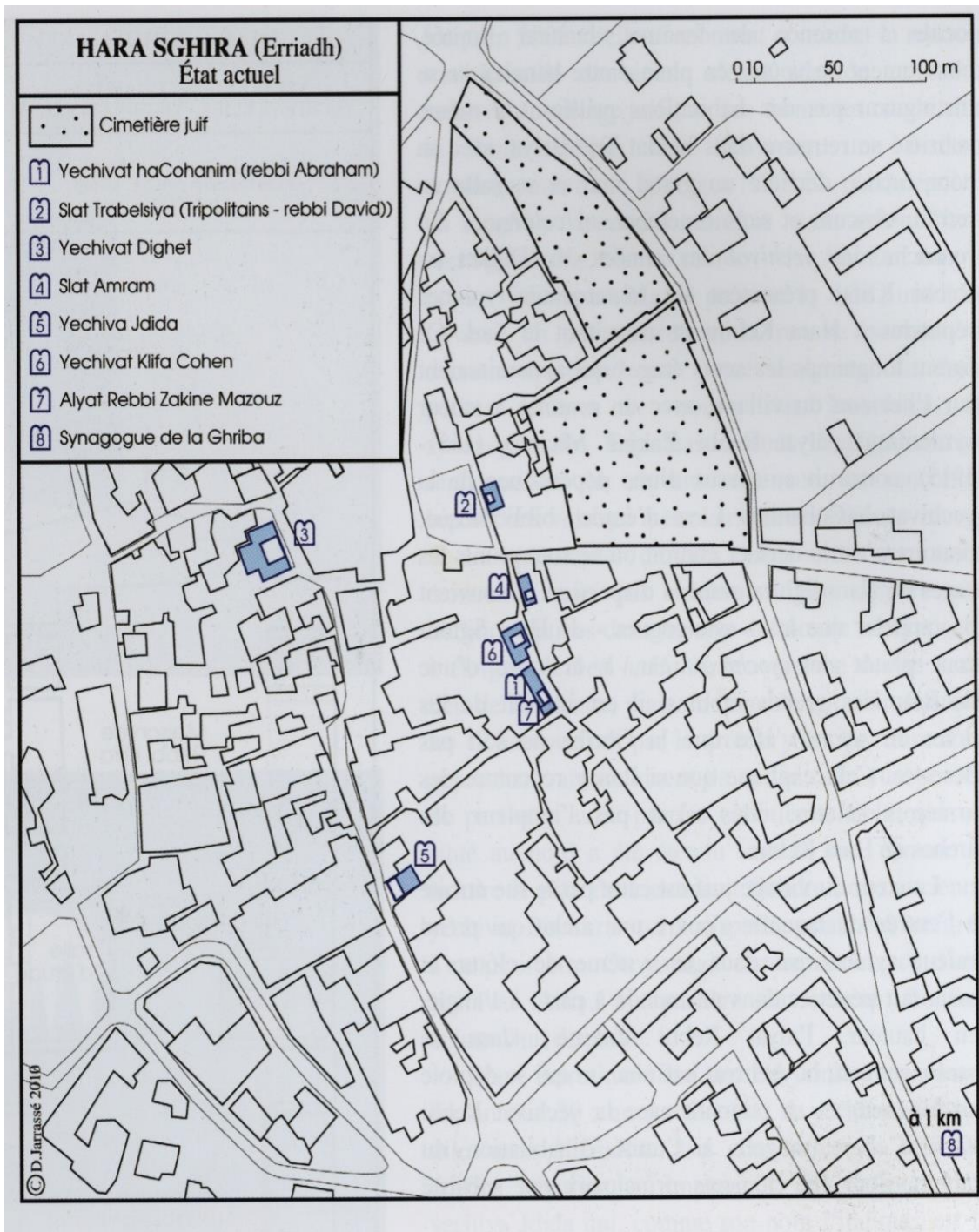


Figure 37 Hara Sghira, plan de l'état actuel (Bismuth et Jarrassé 2010)

### 7.3.1 Pèlerinage et tourisme : lier une communauté aux enjeux de l'économie et de la sécurité

Le 14 janvier 2011, le président tunisien a fui vers l'Arabie Saoudite sous la pression d'un soulèvement populaire qui inspire une série de changements de régime dans le monde arabe et donne lieu à ce qu'on appelle communément aujourd'hui le printemps arabe. La même année, le pèlerinage d'El-Ghriba a été suspendu à cause des risques de voir la sécurité des lieux menacée. L'année suivante, en 2012, parallèlement à la reprise du pèlerinage dans une effervescence médiatique sans précédent, le président provisoire, Moncef Marzouki, s'est rendu à Djerba pour la commémoration du dixième anniversaire de l'attentat de la synagogue de la Ghriba le 11 avril 2002.

Accompagné des deux ambassadeurs allemand et français, Marzouki a présenté des excuses officielles de l'État tunisien envers les victimes, marquant ainsi un changement historique dans la politique officielle de la Tunisie<sup>724</sup>. À ce titre, nous constatons que, malgré la disparité des positions politiques des gouvernements successifs depuis la révolution et les quelques incidents mineurs, comme l'interdiction à quelques croisiéristes israéliens d'entrer au territoire en 2014<sup>725</sup>, l'importance du pèlerinage d'El-Ghriba a toujours fait consensus.

En effet, Ilyes Fakhfakh, ministre du Tourisme du gouvernement de la Troïka (le collectif des trois partis au pouvoir dirigé par le parti islamiste Ennahda 2011-2014) avait annoncé dans son discours prononcé à El-Ghriba le 10 mai 2012 : « La Tunisie restera, comme depuis des millénaires, un pays de tolérance dans lequel coexistent dans la sécurité et la quiétude les trois religions révélées <sup>726</sup> ». La classe politique semblait de plus en plus convaincue que la

---

<sup>724</sup> « Tunisie: Moncef Marzouki commémore l'attentat de la synagogue de Ghriba. », *Jeune Afrique*, 2012. <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20120411152826/>. [page consultée le 07/02/13]

<sup>725</sup> Sandro Lutyens. « Touristes israéliens: "Ils sont les bienvenus", mais "ils n'entreront pas ? », *HuffPost Maghreb*, 2014: [http://www.huffpostmaghreb.com/2014/03/10/israeliens-tunisie\\_n\\_4933837.html](http://www.huffpostmaghreb.com/2014/03/10/israeliens-tunisie_n_4933837.html) [page consultée le 11/02/15]

<sup>726</sup> Elyes Fakhfakh. « Compte Sound cloud. », 2012, <https://soundcloud.com/elyesfakhfakh/elyes-fakhfakh-le-p-lerinage> [page consultée le 13/03/13]



relance économique du pays passe, en partie, par la promotion d'une jeune démocratie ayant inscrit la liberté de la conscience et de la religion dans la constitution postrévolutionnaire. De plus, le pèlerinage semblait incarner à lui seul le symbole de l'ouverture de la nouvelle Tunisie, comme l'a rapporté le journal israélien Haaretz, désormais loin de la propagande de l'appel au retour vers la terre promise : « *Celebrated for hundreds of years, this religious rite is an achievement that should not change because it illustrates the openness of Tunisia to the world*<sup>727</sup> ».

Par ailleurs, et à la suite de la démission du gouvernement de la Troïka, la même ligne de pensée a été conservée par Amel Karboul, ministre du Tourisme du gouvernement des technocrates. Lors de l'ouverture du pèlerinage de 2014, elle a exprimé son rêve de voir une nouvelle « Convivencia » (la période de coexistence des trois religions monothéistes : islam, judaïsme, christianisme en Espagne, entre 711 et 1492). Dans son discours, diffusé et repris par toutes les chaînes de télévision et les radios locales, elle a déclaré : « Aujourd'hui, la Tunisie qui unit en son sein toutes les religions, qui tolère toutes les idéologies, souhaite vivre une nouvelle *Convivencia*. La *Convivencia* du vingt et unième siècle. <sup>728</sup> ».

Ce rêve pourrait éventuellement se concrétiser par le retour des Juifs d'origine tunisienne dans leur pays et le pèlerinage serait pour ceux « ayant quitté la Tunisie [...] le moyen de "renouer avec leur identité tunisienne" <sup>729</sup> ». De son côté, Salma Rekik, ministre du tourisme entrée en fonction le 6 février 2015, a salué la réussite sécuritaire qui permettait le bon déroulement du pèlerinage : « Si nous voulons que l'économie redémarre, que les touristes reviennent en Tunisie, il faut sécuriser et redonner confiance aux investisseurs et aux visiteurs de la

---

<sup>727</sup> « Tunisia marks annual Jewish pilgrimage as an achievement. », Haaretz, 2012 : <http://www.haaretz.com/jewish-world/tunisia-marks-annualjewishpilgrimage-as-an-achievement-1.424958> [page consultée le 16/08/12]

<sup>728</sup> Amel Karboul. « Discours de madame la ministre du tourisme », *Leaders*, 2014 : [http://www.leaders.com.tn/uploads/FCK\\_files/Discours%20de%20madame%20la%20ministre%20du%20tourisme%20\(2\).pdf](http://www.leaders.com.tn/uploads/FCK_files/Discours%20de%20madame%20la%20ministre%20du%20tourisme%20(2).pdf) [page consultée le 07/01/15]

<sup>729</sup> *Ibid.*

Tunisie, et ça passe automatiquement par la sécurité<sup>730</sup>». Par ailleurs, l'engagement officiel ne s'est pas limité au ministère du Tourisme. En effet, pour la première fois en Tunisie, le chef du cabinet du ministère des Affaires religieuses, Abdessatar Badr, s'est exprimé en public sur les fonds alloués à l'entretien de la Ghriba en affirmant qu'« après tout, ils (les Juifs) sont des citoyens tunisiens<sup>731</sup> ».

Le tourisme a généré en Tunisie plus de 7 % du PIB national et créé plus de 480 000 emplois directs ou indirects (12 % de la population active, soit de 3,79 millions de personnes en 2014<sup>732</sup>). Il compte encore aujourd'hui parmi les piliers de l'économie nationale<sup>733</sup> et constitue un élément clef de l'équilibre budgétaire de l'État tunisien en lui fournissant des revenus en devises étrangères. Il est plus qu'évident que la tenue annuelle du pèlerinage de la Ghriba dans un contexte où la sécurité reste fragile et explosive constitue en soi un enjeu majeur et un fort indice du rétablissement de la sécurité pour les voyageurs et les touristes. Le changement politique survenu en Tunisie a certes instauré un climat de liberté et de délivrance, mais il a aussi porté un coup dur au tourisme tunisien, dont la preuve est l'écart des recettes constaté par l'Office national du tourisme tunisien (ONTT) entre 2010 et 2011<sup>734</sup>.

---

<sup>730</sup> M6. *Enquête exclusive : Spéciale tourisme en Tunisie*, 2015 : [https://www.youtube.com/watch?v=j4ktVFM\\_jkQ](https://www.youtube.com/watch?v=j4ktVFM_jkQ) [page consultée le 19/09/15]

<sup>731</sup> Asma Smadhi. « Tunisian synagogue struggles to bounce back. », *Aljazeera*, 2014 : <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/05/tunisian-synagoguestrugglesbounce-back-201451112722667317.html>. [page consultée le 23/03/15]

<sup>732</sup> Banque Mondiale (la). « Population active, total. », 2014 : <http://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SL.TLF.TOTL.IN> [page consultée le 24/03/15]

<sup>733</sup> Au lendemain de son ascension à la présidence de la première république postcoloniale, Habib Bourguiba a fait du tourisme l'un des piliers importants du développement économique et social, voire de la modernité de la Tunisie. En effet, le tourisme génère non seulement des emplois et des devises étrangères, mais permet aussi au citoyen tunisien de côtoyer l'individu occidental (voir Habib Saidi, 2017, *op. cit.*). Ce choix de développement économique et social émane de la conviction de Bourguiba que le développement du pays passe nécessairement par l'adoption de valeurs occidentales. À ce titre, il déclare en 1955 : « Ce qui nous lie aux Arabes n'est autre qu'un lien basé sur les souvenirs historiques. Les intérêts de la Tunisie sont liés à l'Occident et à la France plus particulièrement, Marseille est plus proche de Tunis que Damas ou le Caire » (Taoufik Mdini. *Almoaradha attounisia: Nachatouha watataourouha*, Dimashq: Ittihad alkottab alarab, 2001)

<sup>734</sup> Ministère du tourisme et de l'artisanat. 2014: <http://www.tourisme.gov.tn/realisations-et-perspectives/tourisme-en-chiffres/stat-15.html> [page consultée le 13/09/14]



*Figure 38 Surveillance policière à l'entrée d'El-Ghriba (Mourad Boussetta)*

En effet, la dégradation de la sécurité et le chaos social seraient les causes de la chute des revenus générés par le tourisme (-32,9 %) et des nuitées globales (-40,3 %). En tout, de 2010 à 2015, ça a été une baisse monétaire de 23,3 % et de 49,4 % respectivement<sup>735</sup>. Or, nul ne peut se douter, dans un tel contexte, de l'ampleur que prendra le pèlerinage dès le mois de mai, ce qui a coïncidé avec le début de la haute saison touristique, qui bat son plein durant les mois de juin, juillet et août. Il a confirmé ainsi sa vitalité pour la relance du tourisme, qui tourne toujours au ralenti selon les chiffres de l'ONTT. En revanche, la crise touristique ne touchait pas uniquement le réseau hôtelier, elle concernait plusieurs métiers liés au tourisme d'une manière indirecte comme l'artisanat, les taxis, les restaurants, etc. En plus, les pèlerins avaient des besoins spécifiques et recouraient à des services bien particuliers qui peuvent ne pas s'inscrire dans le réseau commercial habituel de l'hôtellerie.

Parmi ces besoins figure la consommation de produits locaux dans le cadre de rituels, comme les fruits secs et l'alcool juif, nommé Boukha. C'est dans ce sens que l'étude de l'impact du pèlerinage sur l'économie locale de l'île reste à faire. De surcroît, les pèlerins composent une catégorie qui se distingue des touristes balnéaires selon René Trabelsi : « Il faut savoir que le client de la Ghriba prend un hôtel cinq étoiles et va dans les restaurants, ce sont des gens qui dépensent beaucoup et achètent beaucoup de souvenirs <sup>736</sup> ». L'engagement des responsables politiques dans la promotion de la destination tunisienne comme terre de tolérance ne semblait pas suffire, principalement à cause de la montée des actions terroristes du groupe Ansar Acharia (fondé en 2011).

Alors que le monde entier se tournait vers ce qui semblait être l'exception tunisienne dans le printemps arabe, le Conseil israélien de sécurité nationale n'a pas cessé depuis 2012 d'émettre des mises en garde aux Israéliens concernant

---

<sup>735</sup> *Ibid.*

<sup>736</sup> Télévision Nationale Tunisienne. « Choukran ala alhoudhour (Merci de votre visite). », 2014 : <https://www.youtube.com/watch?v=1rxnyfFtlMc> [page consultée le 26/11/14]

leur sécurité à Djerba, par crainte des risques d'attentats<sup>737</sup>. En réponse au classement du groupe Ansar Acharia sur la liste des mouvements terroristes en 2014, plusieurs ambassades de pays étrangers (Royaume-Uni, Canada, États-Unis, Suède) ont recommandé à leurs citoyens d'éviter le voyage en Tunisie ou bien de limiter les déplacements loin des zones à risque. Le salafisme djihadiste a marqué en 2015 un tournant sanglant dans ses opérations. Alors qu'auparavant il ciblait l'armée et la police, qu'il qualifie de Taghout (le tyran), ce sont désormais les touristes qu'il a attaqués au musée du Bardo le 18 mars<sup>738</sup> et dans la ville balnéaire de Sousse le 26 juin (59 victimes)<sup>739</sup>.

Certes, la reprise du pèlerinage est vue par les voyagistes comme un succès pour la Tunisie, mais plusieurs acteurs rappellent que l'évènement est loin de la moyenne de 8000 pèlerins enregistrée avant la révolution et l'attentat de 2002. Ce sont désormais quelques centaines de Juifs qui se rendent chaque année sur l'île et procèdent à des rituels sous une haute surveillance, avec un déploiement militaire et policier imposant. René Trabelsi était parmi les hommes d'affaires tunisiens qui ont pris l'initiative d'organiser un évènement médiatique au lendemain de ces attaques meurtrières. Il a rassemblé des personnalités, d'anciens ministres et d'autres figures publiques tunisiennes pour organiser un avion pour la liberté<sup>740</sup>, en direction de la France. Le groupe a ainsi pu visiter le lieu de l'attentat et résidé dans le même hôtel après sa réouverture.

La couverture médiatique du pèlerinage, célébré par différents dirigeants et acteurs politiques a permis, en plus de souligner l'engagement officiel de l'État, la

---

<sup>737</sup> « Israël déconseille les voyages et pèlerinages en Tunisie », *Le Matin*, 2012 : <https://www.lematin.ch/monde/israel-deconseille-les-voyages-et-pelerinages-en-Tunisie/story/18770499> [page consultée le 30/11/12]

<sup>738</sup> « Attaque en Tunisie contre le musée du Bardo », *L'Express*, 2015 : [https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/attaque-en-tunisie-contre-le-musee-du-bardo\\_1662492.html](https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/attaque-en-tunisie-contre-le-musee-du-bardo_1662492.html) [page consultée le 12/11/15]

<sup>739</sup> « Attentat en Tunisie : 37 morts et 39 blessés dans l'attaque des hôtels de Sousse », *Le Parisien*, 2015 : <http://www.leparisien.fr/international/tunisie-un-hotel-attaque-pres-de-sousse-plusieurs-morts-26-06-2015-4896019.php> [page consultée le 30/11/15]

<sup>740</sup> Elyes Zammit. « Interview de René Trabelsi : Comme un boxeur, la Tunisie devra apprendre à encaisser les coups », *Business News*, 2015 : [http://www.businessnews.com.tn/interview-de-rene-trabelsi--comme-un-boxeur-la-tunisie-devra-apprendre-a-encaisser-les-coups\\_5\\_195774\\_3](http://www.businessnews.com.tn/interview-de-rene-trabelsi--comme-un-boxeur-la-tunisie-devra-apprendre-a-encaisser-les-coups_5_195774_3) [page consultée le 27/11/15]

naissance d'une figure publique juive. En effet, pour la première fois depuis la désignation des deux derniers ministres juifs sous Bourguiba, Albert Bessis et André Barouch en 1957, un ministre juif, René Trabelsi, a été proposé pour occuper le poste de ministre du Tourisme dans les deux gouvernements successifs de Hamadi Jebali (2012) et de Mehdi Jomaa (2014). Cité par le journal Israël Magazine, Trabelsi a bel et bien confirmé : « Effectivement, j'avais été pressenti pour devenir ministre du Tourisme, le premier ministre juif depuis 50 ans. Cela ne s'est pas fait pour diverses raisons et une femme exceptionnelle (Amel Karboul), une grande professionnelle, une Djerbienne, a été nommée à ce poste<sup>741</sup> ». Le 5 novembre 2018, lors d'un remaniement ministériel, le chef du gouvernement tunisien, Youssef Chahed, le désigne pour prendre la tête du ministère du Tourisme en remplacement de Selma Elloumi Rekik.

La nomination d'un ministre de confession juive a suscité plusieurs polémiques même avant que ce dernier ne puisse avoir l'approbation du parlement tunisien. René Trabelsi a devancé les réactions en publiant un texte à titre révélateur, *J'accuse*<sup>742</sup>, dans lequel il s'est défendu des critiques portées contre lui et a affirmé son allégeance à la Tunisie. Trabelsi a réfuté dans ce sens à plusieurs reprises les rumeurs de détenir la citoyenneté israélienne<sup>743</sup> et a affirmé détenir les compétences nécessaires pour assurer le fonctionnement de son poste<sup>744</sup>.

Restée longtemps sans voix et sans représentation politique<sup>745</sup>, la communauté juive de Djerba a semblé avoir retrouvé un porte-parole. Fils du

---

<sup>741</sup> André Darmon. « A la une, Monde Arabe », *Israël Magazine*, 2014 : <http://israelmagazine.co.il/rene-trabelsi-tunisie-tourisme-et-tenacite/> [page consultée le 11/11/14]

<sup>742</sup> René Trabelsi. « J'accuse... », *Business News*, 2018 : <http://www.businessnews.com.tn/J%E2%80%99accuse-%E2%80%A6,526,83789,3> [page consultée le 13/12/18]

<sup>743</sup> « René Trabelsi : Je n'ai pas la nationalité israélienne! », *Business News*, 2018 : <http://www.businessnews.com.tn/article,520,83701,3> [page consultée le 13/12/18]

<sup>744</sup> Camille Lafrance. « Tunisie – René Trabelsi : Les critiques sont secondaires, mon équipe reçoit des demandes d'interview de tous les pays », *Jeune Afrique*, 2018 : <https://www.jeuneafrique.com/671078/economie/tunisie-rene-trabelsi-les-critiques-sont-secondaires-mon-equipe-recoit-des-demandes-dinterview-de-tous-les-pays/> [page consultée le 13/12/18]

<sup>745</sup> Elizabeth Roulston. Op. cit., p. 140.

premier responsable de la synagogue d'El-Ghriba, membre de la commission d'organisation du pèlerinage et propriétaire de l'entreprise voyageuse *Royal First Travel*, René Trabelsi s'occupait déjà de l'organisation du pèlerinage en voyage organisé bien avant la révolution. C'est au lendemain des attaques du 11 septembre 2001, qui vont frapper de plein fouet le tourisme en Tunisie, que l'homme d'affaires a été sollicité par le ministre du Tourisme de l'époque, Mondher Zenaïdi. Ce dernier lui a rappelé que le temps était venu de servir sa patrie en fondant sa propre entreprise voyageuse<sup>746</sup>.

Alors que certains pourraient y voir une manifestation du clientélisme de l'État dans ce choix de se tourner vers un Franco-Tunisien de confession juive, René Trabelsi pense que l'appui de l'État lui a été d'un précieux secours pour accomplir son devoir patriotique. Tout s'est organisé en un temps record, tel qu'il l'a expliqué dans une émission qui lui a été spécialement dédiée sur la chaîne nationale : « Il (le ministre du Tourisme) m'a convoqué dans son bureau à Tunis et m'a présenté à l'un des plus grands hôteliers du pays et aux représentants des compagnies aériennes, et le lendemain j'ai changé mon agence de voyages en *tour operating*<sup>747</sup> ». René Trabelsi, qui ne cesse de rappeler que le pèlerinage de la Ghriba est « l'unique pèlerinage juif dans un pays arabo-musulman<sup>748</sup> », a encore une fois insisté sur son rôle décisif dans le tourisme. Selon lui, la transition politique ayant été effectuée avec succès, les choses devraient rentrer dans l'ordre sous peu. Dans une entrevue accordée à une radio locale, il a affirmé :

C'est un défi cette année, on ne peut plus attendre plus qu'on l'a fait, la constitution est établie, on est rassuré parce qu'il y a la liberté de la confession et de la foi, et puis je pense que la Tunisie ne peut pas supporter une quatrième année catastrophique au niveau du tourisme<sup>749</sup>

---

<sup>746</sup> Voir le lien de l'émission Choukran ala alhodhour : [https://www.youtube.com/watch?v=0uNK0Up\\_OoY](https://www.youtube.com/watch?v=0uNK0Up_OoY) [page consultée le 12/11/14]

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> *Ibid.*

<sup>749</sup> *Ibid.*

Trabelsi a essayé de compter sur la solidarité des pèlerins internationaux en lançant ce message patriotique en 2014 : « La Ghriba a besoin de vous <sup>750</sup> ». Ce message a occupé une grande place sur l’affiche promotionnelle du pèlerinage, qui met en évidence la salle centrale de la synagogue, que l’on peut contempler entre deux mains dont les doigts se rejoignent pour former un cœur. Le message a plutôt pris la forme d’une campagne de soutien pour la Ghriba afin de solliciter surtout les Juifs franco-tunisiens<sup>751</sup> sur lesquels Trabelsi comptait. Ces derniers composaient la majorité de la clientèle du *Royal First Travel* et semblaient garder leur attachement à leur terre natale.

Cependant, si les Franco-Tunisiens sont les plus nombreux à répondre à l’appel chaque année, la nationalité des autres pèlerins est variable (Israélien, Marocain, Italien<sup>752</sup>). Le pèlerinage constitue une occasion de retour au pays des ancêtres en plus de l’accomplissement d’un devoir religieux. Cependant, d’autres pèlerins viennent par solidarité avec la communauté djerbienne, qui vieillit de plus en plus, afin de la supporter financièrement et de fournir les fonds nécessaires à l’entretien de la synagogue. En effet, l’âge des Tunisiens juifs augmente sans cesse. Selon Gilles Jacob Lellouche, président de l’association Dar El Dhekra (La Maison de la mémoire) : « 75 % des Juifs tunisiens, dont le nombre est situé autour de 1 500 et qui vivent sur l’île de Djerba et à la capitale (Tunis), ont une moyenne d’âge de 65 ans <sup>753</sup> ».

---

<sup>750</sup> *Chemins croisés des civilisations*, 2014 : <http://www.cheminscroisesdescivilisations.fr/wp-content/uploads/2014/08/Brochure-Djerba-F%C3%AAtes-Plurielles-web.pdf> [page consultée le 13/10/14]

<sup>751</sup> La France constitue la deuxième destination d’émigration pour les Juifs tunisiens après Israël.

<sup>752</sup> Nous ne disposons pas de statistiques de nombre par nationalité.

<sup>753</sup> Hédi Yahmed. « La dernière juive. Un voyage au cœur d’une communauté qui craint le jour suivant » *Hakaek Online*, 2013, [http://www.hakaekonline.com/?p=16025&title=%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%B1%D8%A9\\_%D8%B1%D8%AD%D9%84%D8%A9\\_%D9%81%D9%8A\\_%D9%82%D9%84%D9%88%D8%A8\\_%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81%D8%A9\\_%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D9%81\\_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D9%84%D9%8A](http://www.hakaekonline.com/?p=16025&title=%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%B1%D8%A9_%D8%B1%D8%AD%D9%84%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D9%82%D9%84%D9%88%D8%A8_%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81%D8%A9_%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D9%84%D9%8A). [page consultée le 18/10/13]





# LA GHRIBA A BESOIN DE VOUS



## PELERINAGE DE SOUTIEN

Organisé par René Trabelsi

DU 12 AU 19 MAI 2014

DU 13 AU 19 MAI 2014

HÔTEL SIDI MANSOUR 4\*\*\*\*

(Cacher sous le contrôle du Grand Rabbin de Tunisie)



RÉSERVATIONS : 01 56 29 01 01

162 rue de Paris - 94220 Charenton-le-Pont

Métro Liberté - [infos@royalfirst-ta.com](mailto:infos@royalfirst-ta.com)

600 € : Vol + hôtel + Demi pension + 2 jours de pèlerinage + Soirées orientales

Numéro de licence : 075 160 256



Figure 39 Affiche : El-Ghrbia a besoin de vous<sup>754</sup>

<sup>754</sup> « La Ghriba a besoin de vous : campagne lancée en France pour un pèlerinage de soutien à Djerba », *Tunisi.co*, 2014 : <https://tunisie.co/article/3162/actus/actualites/ghriba-443200> [page consultée le 10/12/14]

### 7.3.2 Révolution et renouveau citoyen juif

La révolution a insufflé un vent nouveau qui a ranimé le sentiment d'appartenance et reconstruit la confiance dans la possibilité d'une installation permanente du pèlerinage. Cela se mesure par l'évaluation de certaines décisions qui étaient avant la révolution inenvisageable pour certains, comme de se construire une maison. C'est le cas de H. M, un orfèvre né à Djerba où il a travaillé toute sa vie, alors que ses fils étudient en Europe et en Amérique du Nord. H. M illustre la situation particulière de plusieurs Juifs tunisiens prêts à partir à n'importe quel moment. Il ne voulait pas alourdir son fardeau financier avec un investissement qui risquait de retarder son choix de départ (maison, biens fonciers...) une fois le temps venu.

Au contraire, il a opté pour un capital mobile et facilement liquidable, ce qu'il retrouve dans le métier d'orfèvre. C'est ce qui lui permet une marge de manœuvre bien plus importante lorsque vient le moment de quitter le pays. H.M, qui ne s'imagine pas « vivre dans un autre lieu sauf Djerba <sup>755</sup>», dit que pour lui « ça sera triste de manquer un jour le pèlerinage <sup>756</sup>» et qu'il « implore Dieu pour que je puisse reposer éternellement auprès des tombes de mes parents dans le cimetière de Hara Sghira <sup>757</sup>». La révolution a semblé résoudre pour lui ce sentiment de déchirement entre un choix de repos éternel à Djerba et une installation sur l'île encore en suspens : « Avant j'avais toujours peur, je louais seulement des maisons, mais jamais je n'en ai construit une, tu dois être toujours prêt à quitter, maintenant je pense sérieusement à bâtir ma maison <sup>758</sup>».

Une des principales manifestations de l'incertitude citoyenne juive a été le changement de la priorité accordée à l'éducation des jeunes qui a représenté dans le passé un des piliers de la cohérence de la communauté de Djerba. Fortement ébranlé par la colonisation et les réformes séculières nationalistes et des

---

<sup>755</sup> H. M, entrevue, 2016.

<sup>756</sup> *Ibid.*

<sup>757</sup> *Ibid.*

<sup>758</sup> *Ibid.*

institutions telles que l'Alliance israélite universelle, le système éducatif traditionnel juif a fini par s'effondrer après l'indépendance. Malgré qu'il soit obligatoire et gratuit, l'enseignement national ne semble pas attirer les jeunes Juifs, auxquels il n'offre pas de réelles chances d'employabilité. Selon S.G, qui a vécu l'euphorie des premières heures de l'indépendance, le revers de la politique de Bourguiba, qui a promis une nation ouverte à tous ses enfants, l'a déçue. Ayant vécu l'expérience du nouveau système éducatif, elle préfère maintenant envoyer ses enfants à l'étranger pour continuer leurs études, car selon elle le système est déjà discriminatoire :

J'ai fait mes études primaires à Tunis, puis j'ai eu mon baccalauréat à l'école de l'AIU rue Malte, j'ai travaillé dans quelques ministères puis j'ai quitté, ça n'a pas marché, il y a une barrière entre les Tunisiens juifs et musulmans. Donc comment voulez-vous que nos enfants aient un avenir ici, ils vont terminer leurs études, avoir leur bac et que veux-tu qu'ils fassent s'ils vont rester en Tunisie ? Ils ne pourront pas travailler, car il y a toujours cette barrière entre nous<sup>759</sup>.

Dans une transition incertaine entre une éducation traditionnelle qui se meurt et une autre approche éducative qui peine à se concrétiser, la communauté de Djerba semble utiliser les mêmes mécanismes de résistance liés au capital en perpétuant la transmission intergénérationnelle de certaines spécialités artisanales comme l'orfèvrerie. Cela permet de retenir certains jeunes sur l'île en leur fournissant un avenir assuré, ce qui séduit plusieurs qui cherchent à suivre la voie de leurs parents et pensent réellement que l'éducation moderne n'a rien à leur offrir en Tunisie.

Certains verront dans cette attitude une opposition complète à l'importance accordée à l'éducation qui avait auparavant marqué les Juifs de Djerba. D'autres diront qu'il s'agit d'une réponse prévisible à cause de la disparition des structures de l'enseignement traditionnel et de l'apparition d'autres opportunités d'éducation dans le contexte de l'immigration. Cependant, le secteur de l'orfèvrerie, une

---

<sup>759</sup> S.G, entrevue, 2016.

spécialité juive depuis des lustres à Djerba, garde encore son aspect attrayant pour plusieurs jeunes :

Les études ? Regarde, quand tu as un travail prêt en orfèverie à seize ans, que tu peux commencer, c'est mieux que d'étudier. Puis tu ne sais pas où tu vas arriver (avec les études) et ça se peut que tu ne trouves pas de travail après tout ça, mais si tu as un travail déjà prêt, tu vas le faire et ça sera mieux pour toi. Pourquoi dois-je étudier ?<sup>760</sup>

Pour ces jeunes qui n'ont pas vécu la résistance culturelle aux institutions transnationales et qui n'ont pas connu le déchirement idéologique de l'indépendance, El-Ghriba demeure le principal symbole d'attachement identitaire. Pour certains, le pèlerinage offre une tribune de discussions et d'échanges qui servent à évaluer la pertinence du choix de continuer les études supérieures à Djerba. C'est le cas d'A.K qui, contrairement à ses frères, a décidé de poursuivre ses études dans la seule université de l'île, l'Institut supérieur d'études technologiques :

Moi je ne quitterai jamais, je ne sais pas pourquoi eux ont quitté, moi je les vois (les expatriés) durant (le pèlerinage) El-Ghriba ils me disent : on regrette notre départ soit en France ou bien en Israël, ils nous ont menti, en Israël les Juifs tunisiens sont négligés comme les flasha, ici on vivait en paix, moi je suis née en Tunisie et je ne la quitterai jamais, s'ils vont considérer que chaque Juif doit quitter vers Israël alors en ce moment, nous devons retourner tous les chrétiens au Liban et en Égypte, l'appartenance se fait par l'âme, on ne doit pas renvoyer les gens à des pays en particulier à cause de leur religion<sup>761</sup>

Pour la jeune fille, El-Ghriba offre des arguments pour valoriser la pertinence de son choix de s'installer en Tunisie. Ces arguments proviennent de récits de plusieurs pèlerins, dont certains étaient des amis d'enfance, donc dignes de confiance. Ces récits prouvent de son point de vue que le départ n'est pas un synonyme de succès dans tous les cas et que la décision de rester sur sa terre natale est cohérente.

---

<sup>760</sup> H.B, entrevue, 2016.

<sup>761</sup> A.K, entrevue, 2016.

Dans un contexte postrévolutionnaire caractérisé par plusieurs défis et menaces à la sécurité, faire le pèlerinage pour les Juifs non tunisiens est un acte animé par un sentiment de solidarité et de soutien, mais aussi par un devoir face à la mémoire juive de la Tunisie, menacée de disparition. J.F, une pèlerine française, affirme :

On ne peut pas les abandonner, ces Juifs-là, ils ne peuvent pas partir du jour au lendemain et abandonner le peu qu'ils ont ici, d'ailleurs je ne crois même pas qu'ils veuillent partir. Quand on vient, on leur donne un peu de notre argent et ça nous fait plaisir de les aider. N'oublions pas qu'ici il y a des synagogues que dans de nombreux pays arabes il y a des synagogues, que si on ne se déplace pas et qu'on ne vient pas visiter ces synagogues, nos lieux de culte vont disparaître<sup>762</sup>.

En plus du sentiment du devoir à accomplir envers une communauté vulnérable, la dimension affective et mémorielle de l'attachement aux liens, aux origines et aux parents décédés constitue un fort motif de déplacement pour faire le pèlerinage. El-Ghriba constitue un vecteur qui concrétise cet attachement, dans le sens où le sentiment religieux se mélange souvent avec la mélancolie et les souvenirs. Être présent chaque année, c'est garder vivante une tradition instaurée par les parents mêmes, ce qui signifie entretenir une partie de l'identité familiale pour les enfants qui ne sont pas nés en Tunisie :

Je suis fille de Djerbienne, déjà à la base je viens à Djerba depuis l'âge d'un an et tous les ans j'y étais, l'année dernière et l'année d'avant et j'espère le faire jusqu'à ce que je ne sois plus de ce monde. J'ai été dans tous les pays, les États-Unis, Israël, France, mais quand je descends à Djerba, la sensation que j'ai, je ne la ressens nulle part ailleurs <sup>763</sup>»

Il s'agit donc d'un double rituel : le premier est d'honorer la volonté des parents, le second est de répondre à un devoir de la foi. C'est ce qui représente une quête spirituelle multiple appuyée par une philosophie personnelle que nous

---

<sup>762</sup> J.F, entrevue, 2016.

<sup>763</sup> C.B, entrevue, 2016.

pouvons déceler chez plusieurs pèlerins qui s'assurent d'accompagner leurs enfants pour faire le pèlerinage chaque fois que l'occasion se présente.

Cette philosophie semble permettre une réconciliation entre plusieurs sentiments d'appartenance dans la construction d'une identité transnationale. Pour H.K, qui est née à Djerba et qui vit en France depuis l'immigration de ses parents, cette identité transnationale est assumée. Elle la résume par une métaphore ironique : « Moi je suis née à Djerba, mais je ne veux pas que mes filles l'oublient, car la Tunisie est notre mère, mais la France est la femme de notre père (rire), que veux-tu qu'on fasse ! (rire) <sup>764</sup> ». Parfois, le pèlerinage peut prendre une dimension d'accomplissement de vœu parental post mortem. C'est le cas de S.M, une retraitée israélienne que j'ai croisée pendant le pèlerinage de 2014. Elle était venue pour offrir un dîner à l'honneur de la Ghriba comme le souhaitaient ses parents. S.M est venue au monde après 12 ans de mariage de ses parents qui ont imploré la bénédiction d'El-Ghriba pour avoir un enfant<sup>765</sup>.

Le besoin d'honorer la mémoire des ancêtres devient parfois plus fort que le sentiment religieux, surtout s'il s'agit d'un parent auparavant très actif dans la vie religieuse et spirituelle de la Ghriba. C'est le cas du fils du chanteur juif Yakov Bchiri, connu pour se plaindre du fait que la mémoire de son père n'est pas assez honorée par ce qu'il appelle le clan des Perez Trabelsi (la famille Trabelsi gère la Ghriba). Interrogé souvent sur son choix de ne pas suivre le chemin de son père, il confirme vouloir respecter la volonté de sa mère qui a enduré l'absence d'un mari complètement dévoué à la cause de la communauté. Ce dernier n'hésitait jamais à répondre à une invitation qui lui parvenait de n'importe où en Tunisie pour chanter dans une cérémonie ou bien dans un rituel. Cela appuie l'idée que l'attachement affectif est souvent déterminant pour la survie du pèlerinage, qui constitue le haut lieu de la spiritualité juive. La Ghriba devient ainsi un repère d'identité transnationale qui transcende les limites de l'État-nation.

---

<sup>764</sup> H.K, entrevue, 2016.

<sup>765</sup> S.M, entrevue, 2016.

Croire en la spiritualité d'El-Ghriba et dans ses pouvoirs semble être un fait incarné dans la société djerbienne. Si la synagogue ouvre ses portes aux touristes qui s'adonnent de façon ludique à certains rituels, certaines Djerbiennes le font avec foi et dévotion. Je retiens ici un rituel bien particulier qui se base sur une vénération d'un objet partagé entre les Juifs et les Berbères : l'œuf. Il consiste à écrire ses vœux sur un œuf qui sera par la suite déposé dans une grotte sainte qui va l'exaucer avec son pouvoir mystique. Mariage, grossesse, guérison, tous ces vœux sont inscrits sur la coquille de l'œuf introduit dans la grotte qui loge dans la Hekhal<sup>766</sup>. La grotte tire son pouvoir du fait qu'elle a abrité, semble-t-il, le fragment le plus ancien de la Torah, celui que la communauté a ramené avec elle lors de son exil à la suite de la destruction du temple par Nabuchodonosor<sup>767</sup>. Croire dans le pouvoir des œufs ne semble pas être l'exclusivité de la communauté juive seulement, la communauté berbère lui réserve aussi beaucoup d'importance. Plusieurs de ses cérémonies comme le mariage, la circoncision ou la célébration d'un nouveau-né se font toujours avec la consommation des œufs. Associé à d'autres aliments ou objets, l'œuf est porteur ou prometteur de bénédiction. Le plus intéressant reste le fait qu'un objet comme un œuf puisse constituer un pont qui élimine la différence religieuse et brouille les limites culturelles à travers une croyance populaire commune en un objet médium<sup>768</sup>.

---

<sup>766</sup> Salle d'objets sacrés

<sup>767</sup> Temple de Jérusalem. *Encyclopædia Universalis* : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/temple-de-jerusalem/> [page consultée le 10/01/13]

<sup>768</sup> Voir: Fis-samim: <https://www.youtube.com/watch?v=Wczrdps3fac> [page consultée le 03/09/14]



*Figure 40 Vœux transcrits sur les œufs (Mourad Boussetta)*





*Figure 41 Œufs déposés dans le Hekkal (Mourad Boussetta)*



*Figure 42 Pèlerins écrivant leurs vœux (Mourad Boussetta)*

Ce chapitre portait surtout sur la minorité djerbienne juive peu étudiée en Tunisie. Cette communauté fait face à plusieurs défis, dont le vieillissement, l'émigration et le manque de représentativité politique, ce qui a amené plusieurs à parler de sa disparition prochaine. Dans ce chapitre, j'ai essayé d'une part de déconstruire l'approche orientaliste qui entoure le discours de la disparition en démystifiant les idéologies qui le supportent : le colonialisme et le sionisme. D'autre part, je me suis penché sur le rôle que le tourisme joue pour permettre à la communauté de surmonter les défis du vieillissement et du manque des pèlerins, menaçant la pérennité de la communauté. À cet effet, j'ai analysé le jumelage que certains acteurs de cette communauté effectuent entre une tradition des plus anciennes (le pèlerinage) et une forme de mobilité des plus modernes (le tourisme).

J'estime que ce jumelage résulte d'une stratégie sciemment adoptée, étant donné qu'il est réalisé par des acteurs de l'intérieur de la communauté. Ces acteurs font partie, comme on l'a vu, du cercle le plus rapproché de la synagogue et sont en même temps actifs dans l'industrie touristique. Ils imaginent une ouverture de la tradition religieuse sur le tourisme et créent ainsi un réseau complexe d'intérêts et de préoccupations. Ce réseau se fonde sur des facteurs internes favorisés par les acteurs, mais il est aussi tributaire de facteurs externes comme la peur du terrorisme (étant donné l'attentat de 2002) ou l'instabilité (la révolution de 2011).

D'une part, l'affluence des pèlerins, qui sont les plus visés par les attentats, constituerait pour l'État plus qu'un enjeu sécuritaire, mais aussi un événement médiatique et promotionnel à l'échelle internationale. De son côté, la communauté locale trouverait dans la visite des pèlerins, par l'entremise de voyages organisés, une solution pour préserver la pérennité et la transmission des rituels. C'est ce qui permet en même temps aux Juifs expatriés de réaliser un acte de réaffirmation de leur sentiment d'appartenance et de réappropriation du droit d'exister en Tunisie. D'autre part, l'État tunisien, qui milite depuis la révolution afin de rétablir la sécurité et de stabiliser le secteur touristique contre les menaces terroristes, s'approprie

cet évènement pour donner la preuve de sa stabilité et de son inclusion des minorités. C'est ce qui explique l'entrelacs économique et sécuritaire qui ne cesse de lier tourisme et pèlerinage sur l'île de Djerba.

Bien qu'il soit trop tôt pour parler de l'avenir des Djerbiens juifs en Tunisie et de tirer des conclusions définitives, il est possible de faire la constatation suivante : si l'on a constaté la quasi-disparition de toutes les diasporas juives du monde arabe, les flots de pèlerins qui voyagent chaque année à Djerba peuvent être perçus comme voguant à contre-courant des premières vagues de départ hors du pays (tout en gardant bien sûr à l'esprit la différence de contexte et tout en voulant se prémunir contre le risque de faire des projections hâtives). Il est quand même intéressant de noter que, pour la première fois dans l'histoire d'un pays de tradition musulmane, on assiste à un mouvement de retour d'expatriés juifs, qui se partage entre pèlerinage et tourisme. Cela contrecarre le récit de la disparition des diasporas et compense en partie les premières vagues de départ.

## Conclusion générale

Ce travail a pris naissance à partir d'un questionnement initial entourant le développement du statut des minorités ibadite/berbère et juive de Djerba dans le corps social tunisien. En partant de l'état sociopolitique tunisien actuel, il s'agit de comprendre pourquoi nous assistons au retour des revendications culturelles des minorités mentionnées alors que le discours politique officiel prérévolutionnaire faisait croire qu'elles étaient parfaitement intégrées dans le tissu social tunisien. Cela nous a amenés à déconstruire le statut même de minorité dans ses phases historique/juridique, coloniale puis nationale, pour comprendre qu'il s'agit d'un aboutissement moderne, c'est-à-dire qu'il a été entièrement fabriqué selon les besoins des relations de pouvoir imposées par le contexte colonial puis national et qu'il est par conséquent historiquement daté<sup>769</sup>.

Cet examen critique nous a permis par la suite de mettre en évidence les stratégies adoptées par les acteurs des minorités visées pour le détourner et pour se repositionner selon une appartenance citoyenne de plein gré et en continuité avec leur ancrage historique précolonial et prénational. Cela ne va pas dans le sens de la rupture, mais dans celui de l'adaptation que les Ibadites et les Juifs ont maîtrisé à travers leur histoire en Tunisie et qui leur permettait de se réinsérer avec un statut avantageux dans les relations de pouvoir. Ces acteurs rectifient en quelque sorte le tort historique qui leur a été imposé, en insistant sur leur appartenance à l'identité tunisienne, qu'ils redéfinissent à partir de leur patrimoine culturel et à travers le prisme du tourisme et de la révolution.

Ce travail s'est étalé sur trois périodes historiques intimement liées, la colonisation (1881-1956), l'indépendance (1956-2010) et le soulèvement

---

<sup>769</sup> Les Juifs étaient des *Dhimmis* qui payaient des taxes de capitation alors que le rite ibadite était non reconnu par le rite officiel qui a prévalu historiquement en Tunisie, le malékisme. La définition des Berbères s'est faite sur la base de leur exotisme par rapport aux premiers conquérants arabes. Historiquement, ces trois statuts ont favorisé le vivre-ensemble et la continuité. Cependant, cet état des lieux va complètement changer sous les administrations coloniale et nationale pour aboutir à une situation de rupture monopolisée et conflictuelle.

révolutionnaire (2011—). L'étude de ces trois périodes a permis de suivre la naissance du statut moderne des minorités et son transfert de l'idéologie coloniale à l'idéologie nationale. Cet éclairage historique a mené à une meilleure compréhension des stratégies de réaffirmation identitaire ultérieures. Une version alternative de l'histoire des Ibadites et des Juifs a été proposée à travers des dates phares sélectionnées de plusieurs périodes. Se basant sur l'étude de la naissance du capital social, elle a suivi, à partir du 11<sup>e</sup> siècle, les principales dates d'alliances économiques qui ont dessiné les contours de la spécialisation économique ibadite et juive.

Cette histoire alternative a démontré que les minorités djerbiennes maîtrisaient déjà l'exercice de repositionnement sur l'échiquier social étant donné leur expérience de minorités en Tunisie. Leur repositionnement se faisait à travers une spécialisation professionnelle exclusive dans certains secteurs et métiers, comme le commerce et le courtage, ce qui conduit souvent, et à des degrés différents, à l'accumulation de capitaux à l'intérieur des réseaux sédentaire et migratoire de la minorité. L'adaptation des acteurs minoritaires était donc proportionnelle aux efforts assujettissants des structures jusqu'au début de l'époque moderne. La colonisation et l'État-nation ont imposé des facteurs qui ont sapé les bases de la spécialisation professionnelle qui a permis aux Ibadites et aux Juifs de jouer le rôle de minorités intermédiaires comblant un vide économique structurel tout au long de leur histoire : d'une part, les avancées industrielles et technologiques ayant porté un coup dur aux économies traditionnelles (commerce, courtage, artisanat...) dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle; d'autre part, les réformes économiques de l'État-nation ont fait en sorte que le tourisme s'est imposé comme l'activité économique principale sur l'île de Djerba supplantant ainsi les autres économies traditionnelles.

Face à ce contexte décisif mettant en enjeu leur existence, les minorités djerbiennes ont imaginé de nouvelles solutions de résistance tout en mobilisant leur capital social. En s'appuyant sur le tourisme, les Ibadites et les Juifs ont réussi à garder une cohérence culturelle interne face au discours nationaliste. L'industrie

touristique permettait des opportunités économiques informelles qui ont été utilisées pour sauvegarder et transmettre leur patrimoine culturel, mais aussi pour générer des profits économiques. Nous l'avons vu à travers l'exemple de la touristification de la poterie du village de Guellala et du pèlerinage d'El-Ghriba. La touristification est ainsi entendue comme un processus engagé par les acteurs détenteurs de leur patrimoine culturel en opposition à la mise en tourisme du territoire qui découle de l'action institutionnelle officielle (ministère du Tourisme, Office national de tourisme...); l'un comprend et intègre les modifications spatiales et fonctionnelles selon les intérêts des communautés locales alors que l'autre a seulement privilégié le gain économique sans prendre en considération les soucis de préservation et de transmission. L'opposition entre touristification et mise en tourisme se reflète dans la dichotomie spatiale entre la zone touristique et le territoire des populations locales de l'île de Djerba.

Les disparités d'infrastructure et de retombées économiques issues de cette dichotomie n'étaient pas les seules figures de l'injustice sociale ressentie par les locaux, le réductionnisme culturel et politique était ambiant et intériorisé. L'éclatement de la révolution en 2011 a fait surgir à la surface les sentiments refoulés d'injustice et a permis de monter le seuil des revendications. C'est ce que dévoile la pertinence de l'étude du tourisme et de la révolution en tant que nouveaux tremplins d'affirmation de l'identité culturelle ibadite et juive. Ces deux nouveaux moyens ont permis non seulement de ramener la valorisation de leur patrimoine culturel immatériel à la surface, mais aussi de le transformer en matrice de reconnaissance politique qui promet de s'installer dans la durée.

La complexité du phénomène touristique et son rapport aux différentes dynamiques sociales qui ont découlé de la révolution dans le contexte tunisien m'ont poussé à fractionner la problématique de l'adaptation culturelle des minorités sous différents angles pour mieux la cerner. Pour commencer, j'ai opté pour un cadre théorique qui s'alimente de plusieurs apports critiques et réflexifs qui sont vus comme des coffres à outils complémentaires et qui se croisent à bien des égards : l'approche critique des études postcoloniales, qui appelle à redonner

la parole aux subalternes tout en déconstruisant les relations de pouvoir qui les ont réduits au silence, et la réflexion sociologique autour de la relation de déterminisme et de volontarisme qui existe entre les structures et les individus (*structureagency*). Celle-ci nous donne les outils qui permettent d'étudier le pouvoir d'action des acteurs : l'agencéité.

Le capital social est entendu dans le sens de la capacité d'action qui suppose l'usage de ressources tirées des réseaux existants et d'autres à développer. Ces réseaux sont essentiellement regroupés autour du patrimoine culturel immatériel (savoir professionnel, savoir artisanal, pèlerinage et rituels...) et dirigés vers l'industrie touristique. Par conséquent, le volet des études patrimoniales présente des ressources analytiques utiles à la présente réflexion, avec le renouveau qu'offre la nouvelle définition du patrimoine culturel immatériel (convention de l'UNESCO de 2003). Celle-ci reconnaît un rôle plus important aux communautés locales dans la définition et la protection de ce qui fait patrimoine à leur sens. Elle a opéré un changement de regard au sein de la communauté des chercheurs pour élargir la définition acceptée du patrimoine, ce qui constitue un changement épistémologique de taille. Pour épauler le rôle actif des acteurs dans la valorisation de leur patrimoine culturel, j'ai fait appel au volet des études anthropologiques du tourisme, qui étudient les rôles des communautés d'accueil dans l'insertion de leur patrimoine culturel dans le circuit de l'industrie touristique à travers une optique complexe et diversifiée.

Étudier une problématique qui combine minorités, patrimoine, tourisme et révolution à travers le croisement de plusieurs cadres théoriques suppose une méthodologie propice à la flexibilité, d'où la pertinence du recours à l'ethnographie multisituée. Cette technique offre un dépassement de la notion du terrain au sens de la localité limitée dans le temps et dans l'espace. Elle m'a permis d'opérer le *following* du réductionnisme des minorités ibadite/berbère et juive, puis la valorisation culturelle suivie par les acteurs en réponse à ce réductionnisme. Ce réductionnisme moderne a été étudié dans le volet politique qui s'est divisé en deux phases, la phase coloniale et la phase nationale. Il permet de comprendre



leurs effets de structures déterministes sur le patrimoine culturel des minorités djerbiennes.

L'examen de ce volet a été guidé par la loupe critique des études postcoloniales, qui fournissent un cadre théorique propice à la déconstruction des relations de pouvoir issues de l'idéologie coloniale et de leurs effets épistémologiques et socioculturels. Nous avons vu dans ce volet que la naissance du statut minoritaire moderne commence avec la colonisation de la Tunisie en 1881. L'occupation a marqué de profonds changements au niveau du territoire et de la juridiction en Tunisie, menant à la mutation du contrat social qui régissait la relation entre la majorité et les minorités. La représentation coloniale va définir un nouveau statut minoritaire aux Ibadites/Berbères et aux Juifs en les inscrivant dans une opposition culturelle (et de civilisation) avec les Arabes.

L'administration coloniale s'est servie du discours scientifique pour lancer une bataille scientifique et idéologique en plus de la bataille militaire pour se forger une légitimité morale et culturelle. L'Alliance israélite universelle a dirigé ses efforts dans ce contexte pour aliéner la présence juive en Tunisie, en visant en l'occurrence les structures d'enseignement traditionnelles. Si ces efforts n'ont pas mené à des résultats pareils à Tunis et à Djerba, leurs effets structurels se font encore sentir, dans le sens d'avoir fait passer la communauté de Djerba d'une communauté sédentaire à une communauté ayant tendance à l'immigration à cause de la déconstruction du contrat social existant basé sur le partage d'une langue commune. Le système de l'enseignement traditionnel, qui préparait auparavant une élite religieuse locale utilisant l'arabe et l'hébreu, s'est transformé en un système qui prépare les élèves en fonction des pays potentiels d'immigration (France et Israël essentiellement). Nous avons vu donc comment l'idéologie coloniale puis sioniste a contribué à la construction du statut minoritaire moderne en fonction d'enjeux politiques et transnationaux.

La version alternative de l'histoire qui suit la déconstruction de la représentation coloniale vise entre autres deux objectifs. Le premier consiste à remonter aux sources de la naissance du capital social des minorités à travers

l'examen du rôle essentiel de l'ibadisme. Ce dernier a été étudié à travers les premières alliances économiques qu'il a constituées depuis le 11<sup>e</sup> siècle et qui lui ont permis de créer des réseaux de commerce et de circulation de capitaux autour des deux rives de la mer Méditerranée. En suivant l'histoire de la naissance de l'expertise commerciale ibadite et juive jusqu'à la fin de colonisation au 19<sup>e</sup> siècle, j'ai mis en lumière plusieurs signes de transfert du capital social du domaine économique vers le domaine politique. Ce transfert a été incarné par la figure de Salah Ben Youssef qui a utilisé le potentiel politique des réseaux de pouvoir ibadite local pour le transférer au niveau national. Cette expérience fut avortée par Habib Bourguiba à l'issue de sa victoire contre son rival politique, le secrétaire général du parti politique qu'il présidait. L'avortement de ce transfert s'est fait à travers des réformes politiques et économiques qui ont directement visé le monopole djerbien du commerce et ont participé à la stigmatisation des Ibadites. Le deuxième objectif visait à ramener l'étude des minorités culturelles djerbiennes au premier plan et à leur accorder de nouveau l'intérêt scientifique qui leur a été retiré avec l'État-nation pour les faire apparaître comme de pures inventions coloniales.

De son côté, la phase nationale se divise en deux périodes. L'indépendance avec sa portée idéologique visait à créer une nation culturellement homogène, estompant par la même occasion tout référent culturel récalcitrant. Puis, le soulèvement populaire a sapé cette définition homogène pour la transférer à une dimension hétérogène et hybride qui reconnaît le droit des minorités culturelles à l'existence. Le nationalisme tunisien, étudié ici essentiellement à travers l'idéologie de l'indépendance, s'est concrétisé par le décalage entre stratégies étatiques, imposant une modernité verticale, et stratégies citoyennes s'attachant à leur particularisme culturel. Cette idéologie de l'indépendance s'est affirmé par l'adoption du tourisme et son implantation irréfléchie dans un territoire vivant d'économies traditionnelles déjà affaiblies. Ce modernisme qui visait à développer les mentalités s'attaquait aux occupations professionnelles traditionnelles sans penser à les développer ou à inclure les professionnels (agriculteurs, artisans, potiers et tisserands) de Djerba dans une vision commune de l'avenir. L'impact de

ces politiques s'est fait sentir par la suite dans les aboutissements que vont prendre deux métiers jadis florissants à l'île de Djerba, le tissage et la poterie.

Le contraste entre stratégies étatiques et stratégies citoyennes a été étudié dans le cas des tisserands et des potiers de l'île de Djerba en se basant sur une démarche comparative entre les réactions des artisans face au nouveau contexte économique dominé par le tourisme. Le modèle de la zone touristique qui monopolise la présence du touriste sur un espace géographique limité diminue ses contacts avec les populations locales qui sont par conséquent privées des nouvelles opportunités économiques. L'industrie touristique ne profite pas encore à l'économie locale, elle a créé un effet d'entraînement économique immédiat et limité à la zone de l'activité touristique. La nette amélioration de l'infrastructure des routes de la zone touristique de Djerba, de son éclairage public et l'amélioration de la qualité de l'eau potable et de la sécurité a envoyé des signaux de prospérité économique aux populations locales.

Les artisans essayent notamment de s'en rapprocher pour en tirer des bénéfices en se convertissant au salariat d'hôtellerie ou en lançant des initiatives entrepreneuriales dirigées vers le tourisme. Il s'agit donc d'initiatives d'acteurs et de communautés qui se distinguent de la vision officielle de mise en tourisme propulsée par les hôteliers. J'ai démontré que lorsque l'artisan avait la possibilité de décider de son orientation professionnelle future, il choisissait de garder son savoir-faire et de l'adapter aux changements de telle sorte qu'il préservait vivant le métier de ses ancêtres. À ce niveau de décision, l'élément tranchant était la possession ou non des moyens de production qui ont déterminé la conversion ou non du statut professionnel d'artisan en salarié de l'industrie hôtelière.

Les potiers de Djerba ont pu éviter ce triste sort parce que la division familiale de leur travail leur garantissait déjà une marge de décision, contrairement aux tisserands qui évoluaient dans une structure professionnelle de patronat/salariat. En mobilisant leur capital social, les potiers ont su créer des réseaux sur lesquels ils ont bâti des initiatives entrepreneuriales liées essentiellement au tourisme. En partant d'un changement spatial, structurel, et

fonctionnel, ils ont pu replacer leur métier dans le circuit de l'industrie touristique alors qu'il était menacé d'un déclin total. Les artisans arrivent ainsi à préserver leur patrimoine en le réinventant à travers le prisme du tourisme. Leur proactivité a été motivée par la contrainte économique de générer des revenus, mais aussi par tout le volet symbolique de l'attachement à la mémoire des ancêtres qu'ils veulent perpétuer. La résistance culturelle devient ainsi possible lorsque plusieurs éléments se regroupent pour la mener à terme. Le capital social est à ce niveau l'un des éléments qui ont fourni des conditions favorables à la patrimonialisation, c'est-à-dire à la définition de ce qui fait patrimoine par les communautés détentrices. Même si cette patrimonialisation n'est pas reconnue immédiatement par le discours officiel, elle est diffusée dans plusieurs réseaux alternatifs. Ces réseaux qui lient le patrimoine culturel immatériel au tourisme par l'initiative des acteurs finissent par trouver la reconnaissance officielle en s'inscrivant dans les enjeux nationaux, notamment ceux de l'économie et de la sécurité.

Ce transfert des enjeux des réseaux citoyens vers les réseaux étatiques grâce au jumelage du patrimoine et du tourisme est plus visible dans le cas de la touristification du pèlerinage de la synagogue d'El-Ghriba. Suivant un processus de développement touristique spontané, les acteurs/décideurs citoyens, issus du cercle le plus rapproché de la synagogue, créent une formule de pèlerinage en voyage organisé. En visant les réseaux des diasporas juives de l'Europe (la France essentiellement) et d'Israël, cette décision a atteint trois objectifs : assurer la pérennité du pèlerinage, pallier le vieillissement de la population et retrouver une reconnaissance politique et citoyenne officielle. La formule de voyage organisé était tout indiquée pour relier de nouveau les réseaux des diasporas qui se sont constituées après la fin de la colonisation de la Tunisie. La même formule permettait la connexion transnationale de ces diasporas, qui dépendent de plus en plus d'un contexte géopolitique mitigé. C'est ainsi que des pèlerins venus de partout dans le monde ont pu entrer en Tunisie en tant que touristes et non en tant que citoyens de pays qui n'entretiennent pas de relations diplomatiques avec la Tunisie, comme Israël notamment. Cette manière particulière de préserver et de transmettre son patrimoine culturel immatériel, grâce à des réseaux

transnationaux, s'est imposée auprès des décideurs politiques, non sans quelques évènements tragiques.

Les attentats qui ont visé la synagogue démontrent la complexité des liens entretenus entre le patrimoine et le tourisme d'un côté et, de l'autre, appellent toute la sphère politique à délaisser le discours de l'homogénéité nationale. L'ouverture de la société tunisienne à sa dimension hétérogène et hybride a été accélérée par le soulèvement révolutionnaire de 2011. L'action politique citoyenne et collective de la révolution a fait ressurgir la force d'action de la multitude, qui a instauré le droit à l'existence des particularités culturelles. Ce changement marquant est constaté dans la sphère politique, qui fait de l'ouverture de l'identité tunisienne à l'amazighité et au judaïsme les leitmotifs de son nouveau discours multiculturaliste.

L'un des objectifs de ce travail était aussi de suivre l'évolution du modèle de *la première exception démocratique réussie dans le printemps arabe*<sup>770</sup> qui est, rappelons-le, un mouvement spontané dont la nomenclature a été essentiellement fondée à l'aide de la terminologie occidentale. Ce suivi consiste à scruter l'évolution de la situation des minorités avec une attention particulière accordée aux initiatives des différents acteurs culturels et associatifs. Loin de vouloir tirer des conclusions hâtives, ce travail a démontré le retour en force des stratégies citoyennes, restées longtemps embryonnaires en Tunisie, pour équilibrer les stratégies étatiques ayant adopté le modèle de la modernité verticale. Ce processus a de grandes chances de s'installer dans la durée en Tunisie puisque la valorisation et la reconnaissance du patrimoine culturel immatériel se font de plus en plus en lien avec sa dimension vivante et constituent des indices de reconnaissance citoyenne à parts égales pour les minorités djerbiennes étudiées. L'ouverture du discours officiel sur la dimension hybride de l'identité tunisienne indique qu'il y a un transfert graduel de la nature des politiques publiques du plan

---

<sup>770</sup> La Tunisie est souvent décrite comme l'exception réussie du printemps arabe dans le sens que la révolution tunisienne a mené à une vraie transition démocratique et à des élections libres pour la première fois de l'histoire du monde arabe, contrairement aux autres pays qui connaissent soit le retour au pouvoir de la junte armée ou bien le déchirement de la guerre civile.

vertical au plan horizontal. Bien que le chemin reste encore à faire au niveau de la consolidation des gains citoyens des minorités religieuses en Tunisie, le bilan récolté dans ce travail envoie des signes positifs de la constitution d'un modèle à adopter. Le patrimoine culturel immatériel peut ainsi incarner le modèle d'un vecteur de réconciliation nationale en temps de changements politiques brusques. Il peut aussi jouer le rôle d'un champ intermédiaire permettant le changement tranquille des politiques identitaires nationalistes au profit des minorités sans réveiller les rivalités ethniques et religieuses qui sapent souvent violemment ce processus.

Le patrimoine culturel immatériel a permis une révolution tranquille vers l'ouverture de la Tunisie sur ses identités multiples amazighe et juive. Une ouverture qui aurait pu être impossible si elle avait été tentée dans le domaine politique ou religieux seulement, ce qui atteste de la force douce dont jouit le patrimoine. La suite de cette révolution et son développement constituent des terrains d'investigation ethnologique intéressants pour l'avenir. Cependant, les défis du fondamentalisme moderne local (intégrisme religieux, mouvements djihadistes) et transnational (idéologie sioniste d'un seul État, Israël, pour tous les Juifs du monde) annoncent des défis multiples au patrimoine culturel immatériel en Tunisie.

Étant donné que sa sauvegarde est intimement liée à la pérennité des communautés détentrices, ce patrimoine gagnerait à se développer dans de nouvelles formules qui le lient au tourisme dans une vision de développement durable, équitable et responsable. Les retombées de cette vision vont profiter tant aux communautés locales qu'aux instances officielles de gestion de l'offre touristique et vont contribuer au maintien de l'image de terre de tolérance interreligieuse et de vivre-ensemble qui caractérise la Tunisie depuis la révolution de 2011.

Ce travail a souffert d'une limitation épistémologique qui résulte de la rupture constatée dans la littérature scientifique locale qui concerne les minorités ibadite/berbère et juive. La documentation disponible des universités tunisiennes

a tendance à se limiter à la fin des années 1970, ce qui reflète une conscience générale que le domaine des études berbères et juives est strictement colonial et qu'il ne peut être supporté par une production locale du savoir tellement le sujet est devenu tabou. Ce constat m'a limité au niveau de la revue de la littérature appropriée à ce volet, au fait de déterrer des données qui remontent à l'époque coloniale ou aux décennies proches de l'indépendance. Si l'administration coloniale a fait de cette littérature, basée essentiellement sur l'histoire, son cheval de bataille idéologique, l'administration nationale l'a délaissée en signe de rupture avec le savoir colonial.

Cependant, cette rupture, qui s'est limitée au niveau épistémologique, mérite d'être dépassée pour rouvrir un champ d'études riche et injustement condamné à la censure idéologique, qui n'a aujourd'hui plus de raison d'être. De l'actualité ressortent plusieurs rebondissements manifestes de la résistance des acteurs qui s'appuient sur la richesse culturelle du patrimoine culturel immatériel. Tout savoir ethnologique ou anthropologique objectif ne peut désormais ignorer la mouvance actuelle des acteurs qui militent dans des réseaux associatifs et politiques en vue de faire reconnaître leur droit à l'existence. De plus, ses mouvances ouvrent de nouveaux défis aux sciences humaines axées sur l'étude des dynamiques culturelles actuelles de toute société contemporaine.

La complexité du fait sociétal requiert un renouvellement perpétuel du regard du chercheur qui ne doit plus se limiter aux conclusions antérieures, surtout celles qui se veulent de l'ordre de la loi établie et qui semblent être confortablement accueillies par la communauté scientifique. À la première vague du printemps arabe lancée depuis la Tunisie en 2011 s'ensuivront certainement d'autres qui promettent un changement politique d'envergure dans le monde arabe. La constitution des réseaux transnationaux qui défient les discours nationalistes s'intensifie notamment par les nouveaux moyens et outils technologiques, tels que les plateformes d'échanges disponibles sur les réseaux sociaux. Ces défis obligent les États-nations du monde arabe à s'ajuster en fonction du renouveau de la conscience citoyenne, qui a encore beaucoup à dire.

Alors qu'on croyait que le printemps arabe avait abouti à ses résultats les plus catastrophiques avec les drames des guerres civiles en Syrie, au Yémen et en Libye et le retour en force de la dictature militaire en Égypte, isolant ainsi la figure tunisienne dans une solitude très fragile, un nouvel espoir semble s'annoncer au moment de l'écriture de ces lignes, avec la multitude algérienne qui, en prenant la rue, oblige le président actuel, au pouvoir depuis vingt ans, à démissionner. Le monde arabe, souvent taxé d'immobilisme et de négativité, semble finalement trouver sa propre voie d'action, une voie prometteuse, bien qu'incertaine. La place qu'occupera le patrimoine dans cette mouvance politique est un terrain d'exploration ethnologique intéressant et riche.



## Bibliographie

Abbassi Driss. « Le Maghreb dans la construction identitaire de la Tunisie postcoloniale. », *Critique internationale*, 40, 3, 2008, pp. 115–137.

Abbassi Driss. *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Iremam/Karthala, 2005.

Abbassi Driss. « Le discours historique scolaire des années quatre-vingt-dix en Tunisie, l'invention d'une identité méditerranéenne », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIX, 2000-2001, CNRS éditions, pp. 32-56

Abd al-Salem Ahmad. *Les historiens tunisiens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup>, et XIX<sup>e</sup> siècles : essai d'histoire culturelle*, Paris : Klincksieck, 1973.

Abu-Lughod Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, 1993.

Abu-Lughod Lila. « Writing against culture. » In *Recapturing anthropology: working in the present*, Richard G. Fox, ed. Santa Fe, N.M. : School of American Research Press. 1991, pp. 137-162.

Aijaz Ahmad. « The politics of literary postcoloniality » in Padmini Mongia (ed), *Contemporary postcolonial theory: a reader*, London : Arnold, 1996

Allal Jean-Pierre. *Les Juifs de Tunisie, images et textes*, préface d'Albert Memmi. Paris : Édition du Scribe, 1989.

Al-Ja'bîrî Farḥât. *Jarba jazîrat al-masâjid*, Houmt-Souk, ASSIDJE, 1992.

Al-Jabîrî Farḥât. « Nizâm al-azzâba inda l-ibâḍiyya l-wahbiyya fî Jarba », Tunis, Institut National du Patrimoine et des Arts, Tunisie, 1975.

Amel Karboul. « Discours de madame la ministre du tourisme », *Leaders*, 2014 : [http://www.leaders.com.tn/uploads/FCK\\_files/Discours%20de%20madame%20la%20ministre%20du%20tourisme%20\(2\).pdf](http://www.leaders.com.tn/uploads/FCK_files/Discours%20de%20madame%20la%20ministre%20du%20tourisme%20(2).pdf) [page consultée le 07/01/15]

American Jewish Joint Distribution Committee  
[http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/American\\_Jewish\\_Joint\\_Distribution\\_Committee](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/American_Jewish_Joint_Distribution_Committee) [page consultée le 28/05/16]

Amoamo M., Thompson A. « (re) Imaging Maori tourism : Representation and cultural hybridity in postcolonial New Zealand », *Tourist Studies*, 10, 1, 2010, pp. 35–55.

Anderson Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, T. J. Clark, London: Verso, 1991.

Anderson Lisa. *The state and social transformation in tunisia and libya, 1830-1980*, Princeton University Press, 1986.

Appadurai Arjun. *Modernity at large : Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.

Aramberri Julio. « The host should get lost Paradigms in the Tourism Theory », *Annals of Tourism Research*, 28, 3, 2001, pp. 738–761.

Arkoun Mohamed. « Algeria », In *The politics of islamic revivalism: diversity and unity*, ed. Shireen T. Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1987, pp. 171-186.

Asplet Maggie and Cooper Malcolm. « Cultural designs in New Zealand souvenir clothing: the question of authenticity », *Tourism Management*, 21, 2000, pp. 307-312.

Asselain Jean. « La réforme des structures commerciales en Tunisie », *Les économies maghrébines*, Ch. Debbasch et al., eds, Paris : Éditions du C.N.R.S. 1971, p. 111-140.

Association de sauvegarde de l'île de Djerba. *Une pédagogie de l'environnement sur un paysage OPIEM de Djerba-Tunisie*, document non publié, 1986.

Association de Sauvegarde de Matmata : <http://festivalmatmata.weebly.com/> [page consultée le 04/05/14]

Association Terranga : <http://www.teranga-asso-potiers.com/rencontre.htm> [page consultée le 25/06/14]

Attia Habib. « La répartition géographique de la population tunisienne », *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, 17, 18, 1969, p. 518-535.

Augé Marc. *Une ethnologie de soi. Le temps sans âge*, Paris, Le Seuil, 2014 (« La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle »).

Ayari Chedly. *Le système de développement tunisien. Vue rétrospective les années 1962-1986, Livre I, analyse institutionnelle*, Centre de publication universitaire, 2003.

Baber Johansen. « Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanafite », *Annales islamologiques*, XXVII, Le Caire, 1993, p. 29-35.

Bacha Myriam. « La construction patrimoniale tunisienne à travers la législation et le journal officiel, 1881-2003 : de la complexité des rapports entre le politique et le scientifique », *L'Année du Maghreb*, IV, 2008 [page consultée le 22/09/13]

Bachrouch Taoufiq. *Le saint et le prince en Tunisie*, Tunis, 1989.

Badie Bertrand, Birnbaum Pierre. *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979

Bakhtine Mikhaïl. *Esthétique et Théorie du roman*, trad. du russe par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1975.

Balandier Georges. « Présentation », *L'anthropologue à l'épreuve du temps. Actes de la journée d'hommage à Georges Balandier, Recherches sociologiques*, 33, 2, 2002, pp.1-6.

Balfet Hélène. « Poterie artisanale en Tunisie », *Les cahiers de la Tunisie*, 24, 4, 1968, pp.586-604

Banque Mondiale (la). « Population active, total. », 2014 : <http://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SL.TLF.TOTL.IN> [page consultée le 24/03/15]

Barber Benjamin. *Jihad vs. McWorld*, New York : Times Books, 1995.

Basch Linda, Schiller Nina Glick, Blanc Cristina Szanton. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, New York, Gordon and Breach Publishers, 1994.

Beaud Stéphane, Weber Florence. *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, 2003.

Becker Howard. *Man in Reciprocity*, New York: Praeger, 1956.

Ben Achour Yadh. « La réforme des mentalités : Bourguiba et le redressement moral », Dans Michel Camau, ed., 1988.

Ben Cheikh Nacer. *Peindre à Tunis, pratique artistique maghrébine et histoire*, L'Harmattan, Paris, 2006.

Ben Hamadi Sarah. « Ghaki Jalloul : Portrait d'un Tunisien amazigh », *HuffPost Maghreb*, 2013 : [https://www.huffpostmaghreb.com/2013/06/24/ghaki-jalloul-tunisien-amazigh\\_n\\_3478872.html](https://www.huffpostmaghreb.com/2013/06/24/ghaki-jalloul-tunisien-amazigh_n_3478872.html) [page consultée le 19/05/14]

Ben Hammouda Hakim. *Tunisie. Économie politique d'une révolution*, De Boek, 2012.

Ben-Hamza Kacem. *The Cave Dwellers of Matmata*, PhD Dissertation, Indiana University, 1977.

Ben Nefissa Sarah. *Islam, autorité et État : l'exemple tunisien*, Thèse, doctorat en droit, Paris I, 1986.

Bennetta Jules-Rosette. *The Messages of Tourist Art. An African Semiotic System in Comparative Perspective*, Springer, 1984.

Ben Salem Lilia. « Esquisse d'une théorie khaldounienne de l'État maghrébin », Actes du colloque international sur Ibn Khaldoun, Alger, 21-26 juin 1978, Alger, sned, 1982, pp. 255-262.

Berger Laurent. *Les nouvelles ethnologies : enjeux et perspectives*, Paris : Nathan. 2004.

Berger P. L., Luckmann T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966.

Bernard Élise. « Djerba, tourisme international et nouvelles logiques migratoires », Revue européenne des migrations internationales, vol. 18, n° 1, 2002. <http://journals.openedition.org/remi/2629> [page consultée le 12/02/13]

Bertholon Louis. « Exploration anthropologique de l'Île de Gerba », *L'Anthropologie*, 8,3, 1898, pp. 562-580.

Bestor Theodore C. « Supply-Side Sushi: Commodity, Market, and the Global City », *American Anthropologist*, 103, 1, 2001, pp. 76-95.

Beylie Général (le). *La Kalaa des Beni Hammad. Une capitale berbère de l'Afrique du Nord*, Paris, E. Leroux, 1909.

Bhabha Homi. *Les lieux de la culture' une théorie postcoloniale*, Trad. de l'anglais par Françoise Bouillo. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2007.

Bilsen F. « Integrated Tourism in Senegal: An Alternative », *Tourism Recreation Research*, 13,19-23, 1987, pp. 76-95.

Bismuth-jarrassé Colette, Jarrassé Dominique. « Conférence à Jérusalem sur les synagogues de Tunisie 2/2 : Les autres villes. », 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=j2KKqFof4LU> [page consultée le 02/09/14]

Bismuth-jarrassé Colette, Jarrassé Dominique. *Synagogues de Tunisie. Monuments d'une histoire et d'une identité*, Paris : Édition Esthétiques du divers, 2010.

Blake Janet. *Élaboration d'un nouvel instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Éléments de réflexion*, Paris, UNESCO, 2002. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744f.pdf> [page consultée le 03/09/15]

Blalock Hubert. *Toward a Theory of Minority Group Relations*, New York: John Wiley, 1967.

Blanchard Michèle. « Fragments de mosaïque de Djerba conservés au musée de Blois », *Antiquités africaines*, 12, 1, 1978, pp. 14-31.

Blanes Ruy. « Extraordinary times. Charismatic repertoires in contemporary African prophetism », in Charles Lindholm (dir.), *The Anthropology of religious charisma. Ecstasies and institutions*, New York, Palgrave Macmillan, coll. « Contemporary anthropology of religion », 2013.

Bouaziz Yahia. « La résistance de Djerba durant les invasions espagnoles au XVI<sup>e</sup> siècle », *Actes du colloque sur l'histoire de Djerba*, 1982, Institut national de patrimoine et des arts, Tunis, 1986, pp. 60-79.

Bouhdiba Abdelwahab. « Le tourisme, une rencontre manquée ? » *Courrier de l'UNESCO*, 1981, pp. 12-30.

Bourdieu Pierre. *Esquisse d'une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, (« Cours et travaux ») 2004.

Bourdieu Pierre. *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.

Bourguiba Habib. *Discours*, T. VI, Secrétariat d'État à l'information, 1959.

Bousquet Marie-Pierre. « Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres : des exemples anicinabek (Algonquins) au Québec » dans Iankova Katia, *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, L'Harmattan, 2008.

Braudel Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Vol. I and II, Sian Reynolds, trans. New York: Harper and Row, 1972.

Brett Michael, Fentress Elizabeth. *The Berbers. (The Peoples of Africa.)*, Blackwell, 1996.

Britton R. A. « Making Tourism More Supportive of Small State Development: The Case of St. Vincent », *Annals of Tourism Research*, 6, 1977, pp. 269-278.

Brown L. « The transformative power of the international sojourn: An ethnographic study of the international student experience », *Annals of Tourism Research*, 36, 3, 2009, pp. 502–521.

Brulard André. *Monographie de l'île de Djerba*, Besançon : Delagrangue, 1885.

Brunschvig Robert. « Problème de la décadence » dans *Classicisme et déclin culturel dans L'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, ed. R. Brunschvig et G.E. von Griunebaum, Paris, 1957, 260-275. Reimpr. Éd. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

Brunschvig Robert. *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, Adrien-Maisonneuve, 1940.

Bryman Alan. *Social research methods*, Oxford University Press, New York, 2008.

Bunten Alexis. « Deriding demand. Indigenous imaginaries in tourism » in Salazar Noel and Graburn Nelson, *Tourism imaginaries: anthropological approaches*, New York: Berghahn Books, 2014.

Bunten Alexis, Graburn Nelson. « Guest Editorial: Current Issues in Indigenous Tourism », *Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, 2, 1, 2009, pp. 1-14.

Burford A. *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London: Thames and Hudson. 1972

Burzulī Abū al-Qāsim ibn Aḥmad, Muḥammad al-Ḥabīb Hīlah. *Fatāwā al-Burzulī: jāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-al-muffīn wa-al-ḥukkām*, Bayrūt : Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

Butler Judith. *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, Calif: Stanford University Press, 1997.

Business News. « René Trabelsi : Je n'ai pas la nationalité israélienne ! », 2018 : <http://www.businessnews.com.tn/article,520,83701,3> [page consultée le 13/12/18]

Business News. « Rafik Abdessalem provoque la colère des amazighs maghrébins », 2012. <http://www.businessnews.com.tn/rafik-abdessalem-provoque-la-colere-des-amazighs-maghrébins,520,29502,3> [page consultée le 06/04/13]

Carte géographique et touristique de la Tunisie — Plan et vue satellite de la Tunisie : <http://www.canalmonde.fr/r-annuaire-tourisme/monde/guides/cartes.php?p=tn> [page consultée le 03/03/13]

Caust Josephine, Vecco Marilena. « Is UNESCO World Heritage recognition a blessing or burden? Evidence from developing Asian countries », *Journal of Cultural Heritage*, 27, 2017, p. 1–9.

Cahen Claude. « Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam » dans *Classicisme et déclin culturel dans L'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, ed. R. Brunschvig et G.E. von Griunebaum, Paris, 1957, Reimpr. Éd. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

Carrigan A. *Postcolonial tourism : Literature, culture and environment*, London: Routledge, 2011.

Castells Manuel. *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996.

Calassanti Motylinski Adolphe (de). « L'Aqida des Abadhites » In *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des medersas*, Alger : Fontana. 1905, pp.505–545.

Calassanti-Motylinski Adolphe (de). *Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadhites*, Leroux, 1907.

Chambers Donna and Buzinde Christine. « Tourism and decolonisation: Locating research and self », *Annals of Tourism Research*, 51, 2015, pp.1-16.

Chammy Laua and Yiping Lib. « Analyzing the effects of an urban food festival: A place theory approach », *Annals of Tourism Research*, 74, 2019, pp. 43–55

Chapoutot-Remadi Mounira. Préface, *Mudawwana masâjid Jirba, Corpus des mosquées de Djerba*, El Mrabet, Riadh, Tunis : Institut National du Patrimoine, 2002.

Cheddadi Abdesselam. *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, éd. Gallimard, Paris, 2006.

*Chemins croisés des civilisations.* 2014 : <http://www.cheminscroisesdescivilisations.fr/wp-content/uploads/2014/08/Brochure-Djerba-F%C3%A0tes-Plurielles-web.pdf> [page consultée le 13/10/14]

Chouraqui André. *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris : Hachette (2 tomes). 1985.

Clampin F. « Those Blue Hills Remembered: National Identity in English Music (1900–1930) » in K. Cameron, *National Identity*, Exeter : Intellect, 1999.

Clifford James. *On the Edges of Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

Cohen Robin. « Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers » *International Affairs*, 72,3, 1996, pp. 507-520.

Coleman James, « Social capital in the creation of human capital », *American Journal of Sociology*, 9, 4, 1988, pp. 95-120.

Coleman S., Collins P. « Introduction : being where? Performing fields on shifting grounds ». In S. Coleman and P. Collins (eds) *Locating the field, space, place and context in anthropology*, Oxford: Berg. 2006.

Coleman Simon, Von Hellermann Pauline (eds). *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, London, United Kingdom: Routledge, 2011.

Comaroff Jean L., Comaroff John. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, Vol. I. Chicago : University of Chicago Press, 1991.

Commission européenne. *Fiche d'information Année européenne du patrimoine culturel*, 2018 : [http://europa.eu/rapid/press-release\\_MEMO-17-5066\\_fr.htm](http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-17-5066_fr.htm) [page consultée le 03/03/17]

Combes Jean-Louis, Louis André. *Les potiers de Djerba*, Publication du Centre des arts et des traditions populaires Tunis, 1967.

Commager Henry Steele. *The Search for a usable past, and other essays in historiography*, New York: A.A. Knopf, 1967.

Constitution de la République Tunisienne (La). 1959 : <https://wipolex.wipo.int/fr/legislation/details/7201> [page consultée le 07/03/13]

Constitution tunisienne de 2014. Article 12 : [https://fr.wikisource.org/wiki/Constitution\\_tunisienne\\_de\\_2014](https://fr.wikisource.org/wiki/Constitution_tunisienne_de_2014) [page consultée le 23/03/15]



Contribution du CMA à l'EPU concernant la Tunisie. Les Amazighs (Berbères) de Tunisie : Marginalisation, négation, occultation. Conseil des Droits de l'Homme des Nations Unies Examen Périodique Universel 2<sup>o</sup> cycle, 13<sup>ème</sup> session, Genève, 21 mai-1<sup>er</sup> juin 2012. [https://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/session13/TN/CMA\\_UPR\\_TUN\\_S13\\_2012\\_CongresMondialAmazigh\\_F.pdf](https://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/session13/TN/CMA_UPR_TUN_S13_2012_CongresMondialAmazigh_F.pdf) [page consultée le 12/06/15]

Copans Jean. *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1998.

Cornet Candice. « Tourism development and resistance in China », *Annals of Tourism Research*, 52, 2015, pp. 29–43.

Cornet Hubert. « Tissage de la laine à Djerba et artisanat », *Les cahiers de la Tunisie*, n 21-22, 1958, pp. 146-161.

Crang M. and Cook I. *Doing ethnographies*, Los Angeles: Sage, 2007.

Dahmani Said. « Pouvoirs tribaux autochtones dans le Maghreb central aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles », *VI<sup>e</sup> colloque international sur l'Afrique antique et médiévale : monuments funéraires et institutions autochtones*, Pau, octobre 1993, Paris, CTHS, pp. 317-326.

Darmon André. « A la une, Monde Arabe », *Israël Magazine*, 2014 : <http://israelmagazine.co.il/rene-trabelsi-tunisie-tourisme-et-tenacite/> [page consultée le 11/11/4]

Davidson Basil. « On Revolutionary Nationalism: The Legacy of Cabral », *Race and Class*, 27, 3, 1984, pp. 142-158.

DeFilippis James. « The myth of social capital in community development », *Housing Policy Debate*, 12, 4, 2001, pp. 42-61.

Del Balso Michael, Lewis Alan David. *Recherche en sciences humaines. Une initiation à la méthodologie*, Mont-Royal (Québec), Groupe Modulo, 2007.

Delamont S. « Ethnography and participant observation », In C. Seale, G. Gobo et J. Gubrium (Eds), *Qualitative research practices*, London: Sage, 2004. pp. 217–229.

Denzin, N. K., Lincoln, Y.S. (eds.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2005.

Dernoi, L. « Alternative Tourism: Towards a New Style in North-South Relations », *International Journal of Tourism Management*, 2, 1981, pp. 253-264.

Deshen Shlomo and Zenner Walter P. (Editors). *Jews Among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, Palgrave Macmillan UK, 1996.

Deshen Shlomo. « Ritualization of Literacy: The Works of Tunisian Scholars in Israel » *American Ethnologist*, 2, 1975, pp. 251-9.

Deshen Shlomo. « The varieties of abandonment of religious symbols », in *The predicament of homecoming : cultural and social life of North African immigrants in Israel*, Shlomo Deshen and Moshe Shokeid, Cornell University Press, 1974.

Deslauriers, Jean-Pierre. *Recherche qualitative: guide pratique*. Montréal: McGraw-Hill, 1991

D'Hautesserre A-M. « Politics of imagining New Caledonia », *Annals of Tourism Research*, 38, 2, 2011, pp. 380-402.

Dictionnaire de français Larousse. *Yeshiva, yeshivot*. [https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/yeshiva\\_yeshivot/82972](https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/yeshiva_yeshivot/82972) [page consultée le 29/11/16]

Dix-neuvième rapport périodique des États parties attendus en 2006. <https://documentsddsny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/099/76/PDF/G1509976.pdf?OpenElement>  
<https://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/advanceversion/cerd.c.tun.19.doc> [page consultée le 22/04/17]

Djemni Mohamed Raouf. *La contribution du tourisme dans le développement d'une économie régionale : le cas de Djerba-Zarzis*, Thèse de 3e cycle, Sciences économiques, Université d'Aix-Marseille 3, 1981.

Dussel Enrique. « Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity » : In *Dialogue with Charles Taylor* », in *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, ed. Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996, pp. 29-46.

Dussel Enrique. « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies », in Moraña, M., Dussel, E., et Jáurequi, C.A. (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008.

Echtner Charlotte and Prasad Pushkala. «The context of third world tourism marketing», *Annals of Tourism Research*, 30, 3, 2003, pp. 660–682.

*Encyclopædia Universalis*. Temple de Jérusalem : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/temple-de-jerusalem/> [page consultée le 10/01/13]

Ettinger Yair. « Sociologist Claude Sitbon, do the Jews of Tunisia have reason to be afraid? » *Haaretz*, January 17, 2011. <http://www.haaretz.com/printedition/features/sociologist-claude-sitbon-do-the-jews-of-tunisia-have-reason-to-beafraid-1.337440> [page consultée le 05/12/15]

*Express (L')*. « Attaque en Tunisie contre le musée du Bardo », 2015 : [https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/attaque-en-tunisie-contre-le-musee-du-bardo\\_1662492.html](https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/attaque-en-tunisie-contre-le-musee-du-bardo_1662492.html) [page consultée le 12/11/15]

Falzon M. « Introduction », In M. Falzon, *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis, and Locality in Contemporary Research*, Andover, Hants: Ashgate, 2009.

Fakhfakh Elyes. « Compte Sound cloud. », 2012, <https://soundcloud.com/elyesfakhfakh/elyes-fakhfakh-le-p-lerinage> [page consultée le 13/03/13]

Farquhar Judith. Tomoko Masuzawa and Carol Mavor, « Un/Fixing Representations », *Special issue of Cultural Studies*, 12, 1, 1998, pp. 42-60.

Fei Xiaotong. « Reflections, Dialogues, and Self-awareness of Culture », in Ma Rong and Zhou Xing (eds) *Fieldwork and Self-Awareness of Culture*, Beijing: Qunyan Chubanshe, 1998, pp. 38–54.

Ferry Jean-Marc. « Qu'est-ce qu'une identité postnationale ? », *Esprit*, 164, 1990, pp. 88-103.

Fis-samim. <https://www.youtube.com/watch?v=Wczrdps3fac> [page consultée le 03/09/14]

Fitzgerald David. « Towards a Theoretical Ethnography of Migration », *Qualitative Sociology*, 29, 1, 2006, pp. 1-24.

Fleury Gendre. « L'île de Jerba », *Revue Tunisienne*, 1907, p. 7-8.

Forsey Martin. « Ethnography and the myth of participant observation », *Studies in Qualitative Methodology*, 11, 2010, pp. 114-131.

Foster M. *Traditional cultures : and the impact of technological change*, New York: Harper and Row. 1962.

Foucault Michel. « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits*, vol IV, Paris, Gallimard, 2001.

Foucault Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), dans *Dits et Écrits*, vol II, Paris, Gallimard, 2001.

Foucault Michel. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975.

Freidberg Susanne. « On the Trail of the Global Green Bean: Methodological Considerations in Multi-Sited Ethnography », *Global Networks*, I, 4, 2001, pp. 353-36.

Fuat A. First. « Consumer culture or culture consumed? » in Janeen Arnold Costa and Gary J. Bamossy (eds), *Marketing in a Multicultural World: Ethnicity, Nationalism, and Cultural Identity*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995.

Gachet Jean Paul. « L'agriculture : discours et stratégies », Dans Michel Camau, ed, 1988.

Garcia P. « Les lieux de mémoire : une poétique de la mémoire ? », *Espaces-temps*, 74/75, 2000, pp. 122-142.

Gautier Emile-Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris : Payot, 1927.

Gellner E. *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983.

Gentry Kynan, Smith Laurajane. « Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon », *International Journal of Heritage Studies*, 2019.

Ghaki Mansour. *Un conte amazigh de Ath Mazret (Tunisie)*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=XF4WPGOO5tw> [page consultée le 27/03/17]

Ghaki Mansour. « Les Imazighen de Tunisie », *AWAL (MSH- Paris)*, 2011-2013, pp. 43-44.

Ghazal Amal N. « Tensions of nationalism: the mzabi student missions in Tunis and the politics of anticolonialism », *International Journal Middle East Studies*, 47, 2015, p. 47–63.

Ghazal Amal N. « The other frontiers of arab nationalism: ibadis, berbers, and the arabist-salafi press in the interwar period », *International Journal Middle East Studies*, 42, 2010, p. 105–122.

Ghazal Amal N. *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Culture and Civilization in the Middle East: Routledge, 2010.

Ghasarian Christian (dir.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2004.

« Glossaire “les mots de sen... et au-delà” ». *Revue Tiers Monde*, 2, 198, 2009, pp. 373-381, <http://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-2-page-373.htm> [page consultée le 14/10/15]

Goitein Shelomo Dov. « Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 19, 5, 1964, pp. 847–868.

Golafshani Nahid. « Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research », *The Qualitative Report*, 8, 4, 2003, pp. 597-607.

Goldberg Harvey (Editor). *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington and New York: Indiana University Press and The Jewish Theological Seminary of America, 1996.

Goldberg Harvey. « Jerba and Tripoli: A Comparative Analysis of Two Jewish Communities in the Maghrib », *Journal of Mediterranean Studies*, 4:2, 1994, pp. 67-82.

Gordon Beverly. « The Souvenir: Messenger of the Extraordinary », *Journal of Popular Culture*, 20, 3, 1986, pp. 135-146.

Gouja Zouhir, *Communauté noire et tradition socioculturelle ibadite de Jerba : approche ethnomusicologique*, Thèses de doctorat, Université de Paris 8— Vincennes, 1997.

Gramsci Antonio. *Selections from the prison notebooks*, Quentin Hoare and Geoffrey N. Smith, eds. New York: International Publishers, 1971.

Graneheim U. H, Lundman B. « Qualitative content analysis in nursing research: Concepts, procedures and measures to achieve trustworthiness », *Nurse Educ Today*, 24, 2004, pp. 105-112.

Grenet Sylvie, Christian Hottin. « Avant-propos. Un livre politique » dans Bortolotto, Chiara (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel, Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011.

Gross Nachum, (ed). *Economic History of the Jews*, New York: Schocken Books, 1975.

Guarnizo Luis E., Smith Michael P. « The Locations of Transnationalism » in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. E. Guarnizo. New Brunswick, NJ : Transaction Books, 1998. pp.3-34.

Gupta A., Ferguson J. « Discipline and practice: "The field" as site, method and location in anthropology ». In: A. Gupta & J. Ferguson (Eds), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*, Berkeley, CA: University of California Press, 1997, pp. 1–46.

Haaretz. « Tunisia marks annual Jewish pilgrimage as an achievement. », 2012 : <http://www.haaretz.com/jewish-world/tunisia-marks-annual-jewish-pilgrimage-as-an-achievement-1.424958> [page consultée le 16/08/12]

Hall C. M, Tucker H. (Eds.). *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations*, London: Routledge, 2004.

Hall Stuart. « Cultural Identity and Diaspora » In: J. Rutherford (editor), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, 1990.

Hammersley M., Atkinson P. *Ethnography. Principles in practice*, Routledge: London, 2007.

Hampton M.P. « Heritage, local communities and economic development », *Annals of Tourism Research*, 32, 3, 2005, pp. 735-759.

Hamza A. *Les Amazighs tunisiens sortent de l'ombre*, Directinfo, 2011 : <http://directinfo.webmanagercenter.com/2011/11/13/les-amazighs-tunisiens-sortent-de-lombre/> [page consultée le 14/05/15]

Hart David M. « The Berber Dahir of 1930 in colonial Morocco: then and now (1930-1960) », *The Journal of North African studies*, 2, 4, 1997, pp. 11-33.

Hashimoto A., Telfer D. « Geographical representations embedded within souvenirs in Niagara: The case for geographically displaced authenticity », *Tourism Geographies*, 9, 2007, pp. 191–217.

Henia Abdelahmid. *Le Grid, ses rapports avec le Beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, 1980, p. 137.

Hirszenberger Helena, Ranogajec Jonjaua, Vucetic Snezana, Lalic Bojan, Gracanina Danijela. « Collaborative projects in cultural heritage conservation management challenges and risks », *Journal of Cultural Heritage*, 2018.

Hitchcock M. Teague K. *Souvenirs : The material culture of tourism*, London: Ashgate, 2000.

Hobsbawm E. Ranger T. *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hobsbawm E. *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hollinshead Keith. « Tourism, hybridity, and ambiguity: The relevance of Bhabha's 'third space' cultures », *Journal of Leisure Research*, 30,1,1998, pp. 102-127.

Hoselitz Bert F. « Main concepts in the analysis of the social implications of technical change » in Bert F. Hoselitz and Wilbert E. Moore (eds.), *Industrialization and Society*, UNESCO: Mouton, 1963, pp. 11-31.

Houari Touati. « La loi et l'écriture, fiqh, "urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674) », *Annales islamologiques*, XXVII, Le Caire, 1993, p. 93-108.

Hroch Miroslav. « The social Interpretation of linguistic demands in european national movements », in Miroslav Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*, New York: Kolumbia University Press, 2000.

Hudson P.A. « The concept of the Subject in Laclau », *Politikon*, 33, 3, 2006, pp. 293-312.

Hurtado Fatima. « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités? », *RITA*, 2, 2009. <http://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-11250.html> [page consultée le 24/10/15]

Iankova Katia. *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, L'Harmattan, 2008.

Ibn-'Abd-al-Ḥakam 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-'Abdallāh. *Futūḥ Miṣr wa— 'l-Maḡrib*, [al-Qāhira] : Maktabat at-Ṭaqāfa ad-Dīniya, 1995.

Ibn Ibn Khaldūn Abdelrahman. *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. W. M. Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1863.

Idris Hady Roger. « De la réalité de la catastrophe hilalienne », *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 23, 1968, pp. 390-396.

Idris Hady Roger. « L'invasion hilalienne et ses conséquences », *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, 1968, pp. 353-371.

Idris Hady-Roger. *La Berbérie orientale sous les zirides Xe-XIe siècles*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962.

Île de Djerba. UNESCO, 2012 : <https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5686/> [page consultée le 29/10/13]

Ingold T. « Anthropology is not ethnography: Radcliffe-Brown Lecture in social anthropology », *Proceedings of the British Academy*, 154, 2008, pp. 69–92.

Inkpen Andrew, Tsang Eric. « Social capital, networks, and knowledge transfer », *Academy of Management Review*, 30, 1, 2005, pp. 146-165.

Jalloul Naji. « Les Juifs de Kairouan au Moyen-Âge » In *Juifs et musulmans en Tunisie, fraternité et déchirements*, Fellous, Sonia (dir.). Paris : Somogy-Éditions d'Arts, 2003.

Jeffrey C. Alexander, Smith Philip. *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, Springer, 2011.

*Jeune Afrique*. « Tunisie : Moncef Marzouki commémore l'attentat de la synagogue de Ghriba. », 2012. <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20120411152826/>. [page consultée le 07/02/13]

Johannesson Gunnar Thor, Dis Skaptadottir Unnur, Benediktsson Kark. « Coping with social capital? The cultural economy of tourism in the North », *Sociologia Ruralis*, 43, 1, 2003, pp. 3-16.

Jones Samantha. « Community-based ecotourism: The significance of social capital », *Annals of Tourism Research*, 32, 2, 2005, pp. 303-324.

Julien Charles-André. *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc depuis les conquêtes arabes à 1830*, Paris Payot, 1931.

Karlsson Sven Erik. « The social and the cultural capital of a place and their influence on the production of tourism: A theoretical reflection based on an illustrative case study », *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 5,2, 2005, pp. 102-115.



Kazdaghli Habib. « Immigrations des juifs de Tripolitaine vers la Tunisie (1936-1948) » dans *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle)*, Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir.) Centre Jacques-Berque, La Croisée des Chemins, 2012.

Kennett Jeanette. *Agency and Responsibility: a Common Sense Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kepel Gilles. *The Revenge of God*, University Park, PA: Penn State University Press, 1994.

Khaddar Moncef. *Langage et réalité politique en Tunisie*, thèse de doctorat d'État en science politique, Université de Paris I (UER de science politique), 1977.

Khanom Shahida, Moyle Brent, Scott Noel, Kennelly Millicent. « Host–guest authentication of intangible cultural heritage: a literature review and conceptual model », *Journal of Heritage Tourism*, 2019.

Khémira Khaled. *Tamazight en Tunisie*, 2016 : <https://www.youtube.com/watch?v=gsu3A-ZcXII&t=205s> [page consultée le 31/07/16]

Kilani Mondher. *Tunisie, carnets d'une révolution*, éditions Petra, 2014.

Kilani Mondher. *Anthropologie du local au global*, Armand Colin, 2009.

Kilani Mondher. *L'invention de l'autre Essais sur le discours anthropologique*, Éditions Payot Lausanne, France, 1994.

Kim Soojung, Whitford Michelle, Arcodia Charles. « Development of intangible cultural heritage as a sustainable tourism resource: the intangible cultural heritage practitioners' perspectives », *Journal of Heritage Tourism*, 2019.

Kim Soojung, Litterell Mary-Ann. « Souvenir buying intentions for self versus others », *Annals of Tourism Research*, 28,3, 2001, pp. 638–657.

Krichen Aziz. « La fracture de l'intelligentsia. Problèmes de la langue et de la culture nationales », Dans Michel Camau, ed., op. cit., p, 302.

Kurokawa Minako (ed.). *Minority Responses*, New York: Random House, 1970.

Laclau Ernesto. « Glimpsing the Future », in S. Critchley and O. Marchart (eds) *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge, 2004.

Laclau Ernesto. « Identity and Hegemony », in J. Butler, E. Laclau and S. Žižek (eds) *Contingency, Hegemony, Universality*, London: Verso, 2000.

Laclau Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990.

Lafrance Camille. « Tunisie — René Trabelsi : Les critiques sont secondaires, mon équipe reçoit des demandes d'interview de tous les pays », *Jeune Afrique*, 2018 : <https://www.jeuneafrique.com/671078/economie/tunisie-rene-trabelsi-les-critiques-sont-secondaires-mon-equipe-recoit-des-demandes-dinterview-de-tous-les-pays/> [page consultée le 13/12/18]

Lagnado Lucette. « Tunisian Jewish Enclave Weathers Revolt, Terror; Can It Survive Girls' Education? », *Wall street journal*, <http://www.wsj.com/articles/insular-jewish-community-of-djerba-tunisia-has-weathered-revolution-and-terrorism-but-can-it-survive-girls-education-1423869146> [page consultée le 27/05/17]

Lamontagne Sophie-Laurence. *Le patrimoine immatériel. Méthodologie d'inventaire pour les savoirs, les savoir-faire et les porteurs de traditions*, Les publications du Québec, 1994.

Laporte Jean-Pierre. *Stèles libyques figurées de Kabylie et structures sociales libyco/berbères anciennes*, Bejaïa, centre de transmission du savoir, Alger, CNRPAH, 2008.

Larguèche Abdelhamid. « L'Histoire à l'épreuve du patrimoine », *L'Année du Maghreb*, IV, 2008 [page consultée le 22/09/13]

Laskier Michael. *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*, New York: New York University Press, 1994.

Lavoie Pierre. « Qui chante la nation ? La patrimonialisation de la chanson au Québec depuis la Révolution tranquille », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 52,1, 2018, pp. 149-175.

Lawrence Bruce B. *Defenders of God*, Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

Lazzari Marisa, Korstanje Alejandra. «The past as a lived space: Heritage places, re-emergent aesthetics, and hopeful practices in new Argentina », *Journal of Social Archaeology*, 13, 3, 2013, pp. 382-399.

Le Bohec Yves. « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités africaines*, 17,1, 1981, p. 201-218.

Levitt Peggy. «Redefining the Boundaries of Belonging: Thoughts on Transnational Religious and Political Life», Wellesley College, Working Paper 48, 2002.

Lewicki Tadeusz. « The Ibādites in Arabia and Africa », *Cahiers d'histoire mondiale*, 13, 1971, pp. 51-130.

Lewicki Tadeusz. « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages de commerçants et de missionnaires ibâdites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge », *Folia orientalia*, 2, 1961, pp. 1-28.

Lewicki Tadeusz. « Les historiens, biographes et traditionnistes ibâdites wahbites de l'Afrique du Nord du viii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle », *Folia orientalia*, 3, 1961, pp. 112-135.

Lewicki Tadeusz. *Les ibadites en Tunisie au Moyen-âge*, Études ibâdites nord-africaines, Varsovie : PWN, 1955.

Lindlof T. R., Taylor B. C. *Qualitative communication research methods*, Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2002.

Littrell M. A., Anderson L. F., Brown P. J. « What makes a craft souvenir authentic? », *Annals of Tourism Research*, 20,1, 1993, pp. 197–215.

Littrell Mary Ann, Dickson Marsha Ann. *Artisans and Fair Trade: Crafting Development*, Sterling, VA, Kumarian Press, 2010.

Louis André. *La Tunisie du Sud Ksars et villages de crêtes*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975.

Loury Glenn. « A dynamic theory of racial income differences » in Phyllis Wallace et Annette LaMond (dir.), *Women, minorities, and employment discrimination*, Lexington, MA, Heath :1977.

Love Jr Paul-Mitchell. *Writing a Network, Constructing a Tradition: Ibāḍī Prosopography in Medieval Northern Africa (11th-16th c.)*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies) in the The University of Michigan, 2016.

Lutyens Sandro. « Touristes israéliens : “Ils sont les bienvenus”, mais “ils n’entreront pas ? » », *HuffPost Maghreb*, 2014: [http://www.huffpostmaghreb.com/2014/03/10/israeliens-tunisie\\_n\\_4933837.html](http://www.huffpostmaghreb.com/2014/03/10/israeliens-tunisie_n_4933837.html) [page consultée le 11/02/15]

MacCannell Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken Books, 1976.

Macquart Emile. « Les Troglodytes de l'Extrême-Sud tunisien », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V, 7, 1906. pp. 174-187.

Maddy-Weitzman Bruce. « Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa. », *The Journal of the Middle East and Africa*, 3, 2, 2012, pp. 109–135.

Maddy-Weitzman Bruce. *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, 2011.

Maguet Frédéric. « L'image des communautés dans l'espace public » dans Bortolotto, Chiara (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel, Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011.

Mahjoub Azzam. « Économie et société : la formation du "sous-développement". L'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale », dans Tunisie au présent Une modernité au-dessus de tout soupçon ? Michel Camau (dir.), 1988.

Mahjoub Azzam. « Économie et société : la formation du sous-développement. L'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale », dans in Michel Camau (dir.), 1988.

Mahler Sarah, Pessar Patricia. « Gendered Geographies of Power: Analysing Gender Across Transnational Spaces Identities », *Global Studies in Culture and Power*, 7,4, 2001, pp. 441-459.

Maldonado-Torres Nelson. « On the coloniality of being », *Cultural Studies*, 21, 2-3, 2007, pp. 239-257.

Mand Kanwal. « Researching lives in motion. Multi-sited strategies in a transnational context » In *Multisited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, Edited by Simon Coleman and Pauline Von Hellerman. Routledge, Taylor and Francis, 2011.

Marçais Georges. *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen âge*, 1927, réédité par Afrique Orient 2003.

Marçais Georges. *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, Constantine : D. Braham Paris : Ernest Leroux, 1913.

Marcus George E. « Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multi Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, 1, 1995, pp. 93-110.

Mariannick Jadé. *Patrimoine immatériel, Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, Paris, l'Harmattan, 2006.

Martel André. *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie (1881-1911)*, Deux volumes, Paris : Presses Universitaires de France, 1965.

Martel André. « Le commerce maritime du Sud-Tunisien 1885-1910 », *Cahiers de Tunisie*, 12, 1964, pp. 93-116.

Marty G. « Tunis : éléments allogènes et activités professionnelles », *Revue IBLA*, 11, 1948, pp.159-188.

Mary André. « Ethnographie de soi sous le "zéro équatorial" Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme Revue française d'anthropologie*, 221, 2017, pp. 11-40.

*Matin (Le)*. « Israël déconseille les voyages et pèlerinages en Tunisie », 2012 : <https://www.lematin.ch/monde/israel-deconseille-les-voyages-et-pelerinages-en-tunisie/story/18770499> [page consultée le 30/11/12]

Mauclair Camille. *Les douces beautés de la Tunisie*, Paris : Grasset. 1936.

Mbembé Achille. « African modes of self-writing », *Public culture*, 14, 1, 2002, pp. 252— 271.

McCrone David. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, London: Routledge, 1998.

McNulty R. «Creative tourism and livable communities» In R. Wurzburger et al. (eds.) *Creative Tourism: A Global Conversation. How to Provide Unique Creative Experiences for Travelers Worldwide*, Santa Fe: Sunstone Press, 2010, pp.60-72.

McKenzie John S. «You Don't Know How Lucky You Are to Be Here! Reflections on Covert Practices in an Overt Participant Observation Study», *Sociological Research Online*, 14, 2, 2017, pp. 1-10.

McCrone D. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, London: Routledge, 1989.

McGehee Nancy, Seungwoo Lee, O'Bannon Teresa, Perdue Richard. « Tourism-related social capital and its relationship with other forms of capital: An exploratory study », *Journal of Travel Research*, 49, 4, 2010, pp. 486-500.

Mdini Taoufik. *Almoaradha attounisia: Nachatouha watataourouha*, Dimashq: Ittihad alkottab alarab, 2001

Meskill L. *The Nature of Heritage: The New South Africa*, London: Wiley-Blackwell, 2011.

Meethan Kevin. « Introduction : Narratives of place and self » in *Tourism consumption and representation Narratives of place and self*, Edited by Kevin Meethan, Alison Anderson and Steve Miles, 2006.

Mercier Ernest. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantine, L. Marle Librairie édition. 1875.

Mérimi Mohamed. *Ibādīyat Jazīrat Jarbah khilāla al-'aṣr al-ḥadīth*, [Manūbah] : Kullīyat al-Ādāb wa-al-Funūn wa-al-Insānīyāt bi-Manūbah ; Tūnis : Dār al-Janūb lil-Nashr, 2005.

Mignolo Walter. « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom », *Theory, Culture & Society*, 26, 7–8, 2009, pp. 1-27.

Mignolo Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press, 2003.

Mignolo Walter. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Miller J., Glassner B. « The 'inside' and the 'outside': finding realities in interviews », in Silverman, D. (Ed.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, Sage, London, 2014.

Ministère du Tourisme et de l'Artisanat. 2014 : <http://www.tourisme.gov.tn/realisations-et-perspectives/tourisme-en-chiffres/stat-15.html> [page consultée le 13/09/14]

Monchicouri C. *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba. Essai bibliographique— Récit de l'expédition — Documents originaux*, Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres, Présentée à la faculté de l'Université des lettres de l'Université de Paris : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58105302/f8.image.r=Exp%C3%A9dition%20de%20Pedro%20de%20Navarre%20et%20de%20Garcia%20de%20Tol%C3%A8de%20contre%20Djerba%20\(1510\)%20%20d'apr%C3%A8s%20les%20sources%20abadhites.langFR](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58105302/f8.image.r=Exp%C3%A9dition%20de%20Pedro%20de%20Navarre%20et%20de%20Garcia%20de%20Tol%C3%A8de%20contre%20Djerba%20(1510)%20%20d'apr%C3%A8s%20les%20sources%20abadhites.langFR) [page consultée le 30/11/14]

Montagne Robert. « La Politique Berbère de la France », *Journal of the Royal African Society*, 33, 133, 1934, pp. 338-352.

Montagne Robert. « Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chlevh). — Villages et kasbas berbères. Tableau de la vie sociale des Berbères sédentaires dans le sud du Maroc », *Revue de l'histoire des colonies françaises*, 19, 82, 1931, pp. 440-443.

Morgan N., Pritchard A. « On souvenirs and metonymy : Narratives of memory, metaphor and materiality », *Tourist Studies*, 5,1, 2005, pp. 29–53.

Mossberg L. « A marketing approach to the tourist experience », *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 7,1, 2007, pp. 59–74.

Mouvement du changement de l'Afrique du Nord. <http://mcantimes.com/> [page consultée le 19/05/15]

Mouvement du changement de l'Afrique du Nord. Page Facebook : <https://www.facebook.com/mcantimes/timeline> [page consultée le 19/05/15]

Mzabi Hassouna. *La Tunisie du sud-est géographie d'une région fragile, marginale et dépendante*, Université de Tunis I Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, 1993.

Mzioudet Houda. *Tunisian Amazighs push to institutionalize language and culture in Tunisia*, 2012: <http://www.tunisia-live.net/2012/03/08/tunisian-amazighs-push-to-institutionalize-language-and-culture-in-tunisia/> [page consultée le 15/05/15]

M6. *Enquete exclusive : Spéciale tourisme en Tunisie*, 2015 : [https://www.youtube.com/watch?v=j4ktVFM\\_jKQ](https://www.youtube.com/watch?v=j4ktVFM_jKQ) [page consultée le 19/09/15]

Nafia Akdeniz. «From participant observation to participant action (— to-be) : Multi-sited ethnography of displacement in Cyprus», *Ethnography*, 0, 0, 2019, pp.1–23.

Nahapiet Janine, Ghoshal Sumantra. « Social capital, intellectual capital, and the organization advantage », *Academy of Management Review*, 23, 2, 1998, pp. 134-152.

Nairn T. *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London : Verso, 1997.

Nerfin Marc. *Entretiens avec Ben Salah*, Paris, Maspéro (Cahiers libres), 1974.

Nordin Sara, Westlund Hans. « Social capital and the life cycle model: The transformation of the destination of Åre », *Tourism : An International Interdisciplinary Journal*, 57, 3, 2009, pp. 259-284.

Nuryanti W. «Heritage and postmodern tourism. », *Annals of Tourism Research*, 23, 2, 1996, pp. 249-260.

Olsen Wendy. «Exploring Practical Horizons of Beyond Sociology: Structure, Agency, and Strategy among Tenants in India», *Journal of Social Science*, 37, 2009, p. 366-390.

O'Reilly K. *Key concepts in ethnography*, Los Angeles : Sage, 2009.

Palmer C. A. « Tourism and colonialism: The experience of the Bahamas », *Annals of Tourism Research*, 21,4, 1994, pp. 792-811.

Parga Eva, Pablo Dans, González Alonso. « The Altamira controversy: Assessing the economic impact of a world heritage site for planning and tourism management», *Journal of Cultural Heritage*, 30, 2018, p. 180–189.

*Parisien (Le)*. « Attentat en Tunisie : 37 morts et 39 blessés dans l'attaque des hôtels de Sousse », 2015 : <http://www.leparisien.fr/international/tunisie-un-hotel-attaque-pres-de-sousse-plusieurs-morts-26-06-2015-4896019.php> [page consultée le 30/11/15]

Park Hyung yu. «Tourism as reflexive reconstructions of colonial past», *Annals of Tourism Research*, 58, 2016, pp. 114–127.

Park Robert E. « The nature of race relations. » in Edgar T. Thompson (ed.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 1939.

Pasquinelli Cecilia. *Tourism in the City. Towards an Integrative Agenda on Urban Tourism*, Editors Nicola Bellini Springer, Cham, 2017.

Patteuw Véronique, Szacka Léa-Catherine Editor(s). *Mediated Messages Periodicals, Exhibitions and the Shaping of Postmodern Architecture*, Bloomsbury, 2018.

Prévost Virgine. *Les Ibadites De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout : Éditions Brepols, 2010.

Prévost Virgine. *Les ibadites de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Éditions Brepols, 2010.



Prévost Virginie. « La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIIIe-XIIe siècle) », in *Espaces et réseaux en méditerranée VIe — XVIe siècle*. Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérien, Editions Bouchene, 2007.

Pinkerfeld Jacob. « Un témoignage du passé en voie de disparition, les synagogues de la région de Djerba », *Les Cahiers de Byrsa*, 7, 1957, pp.127-188.

Poirier Jacques. « Michel Leiris, ethnologue de lui-même », in Jean Leclercq et Nicolas Monseu (éd.), *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Éditions universitaires de Dijon, 2009.

Poncet Jean. « Encore à propos des hilaliens, la mise au point de R, Idris », *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 23, 1968, pp. 660-662.

Poncet Jean. « Le mythe de la catastrophe hilalienne », *Annales, Économie, Société et Civilisations*, 22, 1967, pp. 1099-1120.

Poncet Jean. « Aux sources de l'histoire nord-africaine : prospérité et décadence ifriqiyennes », *Cahiers de Tunisie*, IX, 33, 35, 1961, pp. 221-243.

Poncet Jean. « L'évolution des genres de vie en Tunisie : autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun » *Cahiers de Tunisie*, VI, 1954, pp. 298-315.

Popelka Cheryl Ann, Littrel Mary Ann. « Influence of tourism on handcraft evolution », *Annals of tourism research*, 18, 3, 1991, pp. 392-413.

Portes Alejandro, Guarnizo Luis E, Landolt Patricia. « The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field », *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, 1999, pp. 217-237.

Pouessel Stéphanie. « The Democratic Turn in Tunisia: Civic and Political Redefinition of Canons of Cultural Diversity », *Nationalism and Ethnic Politics*, 22, 1, 2016, pp. 50-70

Pouessel Stéphanie. « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie », *L'Année du Maghreb*, VIII, 2012. <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/1432?lang=en> [page consultée le 16/01/15]

Puig Nicolas. *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur (Sud-Ouest tunisien)*, IRMC-Karthala, 2003.

Putnam Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, NY, et Londres, Simon & Schuster, 2000.

- Putnam Robert. « Foreword », *Housing Policy debate*, 9,1,1998, pp. 1-17.
- Putnam Robert. « Bowling Alone: America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, 6, 1995, pp. 65-78.
- Putnam Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Qabla Gabriel, « La communauté juive de Djerba Secrets d'une pérennité. », *Confluences méditerranée*, 10, 1994, pp. 120-136. [http://www.revuesplurielles.org/\\_uploads/pdf/9\\_10\\_17.pdf](http://www.revuesplurielles.org/_uploads/pdf/9_10_17.pdf). [page consultée le 27/10/13]
- Ram H. « The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran », *Nations and Nationalism*, 6,1, 2000, pp. 67-90.
- Rashmi Desai. *Indian Immigrants in Britain*, London : Oxford University Press, 1963. Light Ivan, *Ethnic Enterprise in America*, Berkeley: University of California Press, 1972 Ravéreau André, *Le M'Zab, une leçon d'architecture*, Paris, Sindbad, 1981.
- Raymond A. « Tunisiens et Maghrébins au Caire au XVIIIe siècle », *Cahiers de Tunisie*, 7, 1959, pp. 331-349.
- Raymond Williams. *Marxism and literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Renan Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992.
- Republique tunisienne. Code de la protection de l'enfant, <http://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/42904/60771/F2097535778/TUN-42904.pdf> [page consultée le 06/09/14]
- Rinder Irwin D. « Strangers in the land: social relations in the status gap. », *Social Problems*, 6, 1958, p. 9-23.
- Robert Attal, Sibton Claude. *From Carthage to Jerusalem: The Jewish Community in Tunis*, Tel Aviv: Beth Hatefusoht, 1986.
- Roche Manuelle. *Le M'Zab. Architecture Ibadite en Algérie*, Paris, Arthaud, 1973.
- Rodrigue Aron. *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition, The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 199.

Rosaldo Renato. « Imperialist Nostalgia », *Representations, Special Issue: Memory and Counter-Memory*, 26, 1989, pp. 42-61.

Ross David, Saxena Gunjan, Correia Fernando, Deutz Pauline. « Archaeological tourism: A creative approach », *Annals of Tourism Research*, 67, 2017, pp. 37–47.

Roulston Elizabeth. *Community cohesiveness and continuity in Jerba, Tunisia: Political and economic dimensions of marriage choice*, Ph.D. dissertation Anthropology Department Boston University, 1993.

Roux (Commandant). *Rapport au sujet des hostilités Italo-Turques*, Vincennes : French Military Archives, 1912.

Ryan C., Crotts J. « Carving and tourism: A Maori perspective », *Annals of Tourism Research*, 24, 4, 1997, pp. 898–918.

Saidane Ali. Page Facebook, 2016 : <https://www.facebook.com/ali.saidane> [page consultée le 22/02/14]

Saïd Edward. *Orientalism*, New York : Vintage books, 1978.

Saïd Edward. *Culture et impérialisme*, Paris : Fayard, 2000.

Sahlins Marshall. *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, 1976.

Saidi Habib. *Identité de façade et zones d'ombre. Tourisme, patrimoine et politique en Tunisie*, Paris, Editions Pétra, coll. « Terrains et théories anthropologiques », 2017.

Saidi Habib. *Sortir du regard colonial : politiques du patrimoine et du tourisme en Tunisie depuis l'indépendance*, Thèse de doctorat en ethnologie et patrimoine, Université Laval, 2007.

Salazar Noel, Graburn Nelson. *Tourism Imaginaries : Anthropological Approaches*, Berghahn Books, 2014.

Santucci Robert. « Robert Montagne (1893-1954). Un sociologue au déclin de l'Empire ». *Revue française d'histoire d'outremer*, 80, 300, 1993, pp. 443-455.

Savage E. « Berbers and blacks: Ibadi Slave Traffic in eighth-century North Africa », *The Journal of African History*, XXXIII,3, 1992, pp. 362-363.

Sayah Mohamed. *Histoire du mouvement national tunisien. Le néo-destour à l'épreuve du pouvoir. Le nouvel État, aux prises avec le complot yousséfiste 1956-*

1958, Textes réunis et commentés par Mohamed Sayah, Tunis, Dar El Amal, 1982.

Schein Louisa. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Duke University Press, 2002.

Schermerhorn R. A. *Comparative Ethnic Relations*, New York : Random House, 1970.

Schiller Nina Glick, Basch Linda, Blanc Cristina Szanton. « From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration », *Anthropological Quarterly*, 68, 1, 1995, pp. 48-63.

Schoenfeld Stuart. «Transnational Religion, Religious Schools, and the Dilemma of Public Funding for Jewish Education: The Case of Ontario», *Jewish Political Studies Review*, 11, 1999, pp. 1-17.

Sdiri Wafa. « Tunisie : Pour la création d'un festival international des villages de montagne à Gabès », *Tunisie Numerique*, 2012 :<http://www.tunisienumerique.com/tunisie-pour-la-creation-d%E2%80%99un-festival-international-des-villages-de-montagne-a-gabes/110177> [page consultée le 27/01/13]

Sebag Paul. *Histoire des juifs de Tunisie des origines à nos jours*, Paris : Édition l'Harmattan, 1991.

Sethom Hafedh. *L'artisanat de la poterie en Tunisie*, dans Mémoires de la section de géographie, tome I, Ministère de l'éducation nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, Imprimerie nationale, 1964.

Shabbi Munsif. Salih ibn Yusuf : Hayat Kifah, Tunis : Dar Nuqush Arabiya, 1990, p. 14. Traduction libre.

Shapiro M. « Sounds of Nationhood », *Millennium*, 30,3, 2002, pp. 583–603.

Shengnan Zhao Nancy, J. Timothy Dallen. «Tourists' consumption and perceptions of red heritage», *Annals of Tourism Research*, 63, 2017, pp. 97–111.

Shinar Pessah. « Réflexion sur la symbiose judéo-ibadhite en Afrique du Nord » In *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, édité par Michel Abitol, Jérusalem : Institut Ben-Zvi, 1982, pp. 81–114.

Silverstone R., Hirsch E., Morley D. « Listening to a long conversation: An ethnographic approach to the study of information and communication technologies in the home », *Cultural Studies*, 5, 2, 1991, pp. 204–227.

Simon G. « Les Tunisiens dans l'agglomération lyonnaise », dans *Les immigrés du Maghreb. Études sur l'adaptation en milieu urbain, Travaux et documents*, Cahier 79, Paris : INED-PUF, 1977, pp. 259-177.

Sjoberg Gideon. *The Preindustrial City*, New York: Free Press, 1960.

Slouschz Nahum. *Travels in North Africa*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1927.

Slouschz Nahum. *Hébræo-Phéniciens et Judéo-Berbères ; introduction à l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique*, Paris : E. Leroux, 1908.

Smadhi Asma. « Tunisian synagogue struggles to bounce back. », *Aljazeera*, 2014 : <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/05/tunisian-synagoguestrugglesbounce-back-201451112722667317.html>. [page consultée le 23/03/15]

Smith Anthony. *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Smith Brett, McGannon Kerry R. « Developing rigor in qualitative research: problems and opportunities within sport and exercise psychology », *Journal International Review of Sport and Exercise Psychology*, 11, 1, 2018, pp. 38-56.

Smith Laurajane, Campbell Gary. «The tautology of “intangible values” and the misrecognition of intangible cultural heritage», *Heritage & Society*, 10:1, 2017, pp. 26-44.

Snoussi Mohamed Larbi. *La presse judéo-arabe dans la Tunisie coloniale (1884-1896)*, Tunis : MediaCom, 2003.

Spector Céline. « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni negri, Etienne Balibar... », *Esprit*, n 5, mai 2007, pp. 27-45.

Spivak Gayatri-Chakravorty. *Les subalternes peuvent-ils parler ?* Paris : Éditions Amsterdam, 2009.

Spivak Gayatri-Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Edited by Harasym, Sarah, New York: Routledge, 1990.

Stablo René. *Les Djerbiens, une communauté arabo-berbère dans une île de l'Afrique française*, éditions S.A.P.I, 1941.

Steinmetz George, Sapiro Gisèle. « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques : entretien avec Georges Balandier », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185, 5, 2010, pp. 44-61.

Stillman Norman. *Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1999.

Stone Russell. « Religious Ethnic and Spirit of Capitalism in Tunisia », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 5, 1974, p. 260-73

Stone Russell. *Social Change in Commercial Organization: A Tunisian Case Study*, Ph.D. dissertation, Sociology Department, Princeton University, 1970.

Stryker Sheldon. « Social structure and prejudice », *Social Problems*, 6, 1959, pp. 340-54.

Suárez Collado Ángela. « À la recherche d'une place dans le "Printemps arabe" : les TIC et la contestation amazighe pendant les émeutes en Afrique du Nord. », Dans *Les réseaux sociaux sur Internet à l'heure des transitions démocratiques*. Ed. Sihem Najjar. Tunis : Paris : IRMC; Karthala, Hommes et sociétés, 2013.

Sujarwoa Wawan, Caneva Giulia, « Using quantitative indices to evaluate the cultural importance of food and nutraceutical plants: Comparative data from the Island of Bali (Indonesia) », *Journal of Cultural Heritage*, 18, 2016, pp. 342-348.

Sundar Rajan Kaushik. « Teaching with George Marcus and learning from Michael Fischer Pedagogy as Multi-Sited Ethnography » In *Multisited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, Edited by Simon Coleman and Pauline Von Hellerman, Routledge, Taylor and Francis, 2011.

Swain M.B. « Women producers of ethnic arts », *Annals of Tourism Research*, 20, 1993, pp. 32-51.

Swanson K. « Tourists and retailers' perceptions of souvenirs », *Journal of Vacation Marketing*, 10, 4, 2004, pp. 363-377.

Talbi Mohamed. *Ibn Ḥaldūn et l'histoire*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1973.

Talbi Mohamed. *L'émirat aghlabide (186-296/800-909) : histoire politique*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966.

Tamazight. <https://nezhatamazight.wordpress.com/institutsetablissementmouvement/association-tunisienne-de-la-culture-amazighe/> [page consultée le 25/04/15]

Télévision Nationale Tunisienne. « Choukran ala alhoudhour (Merci de votre visite). », 2014 : <https://www.youtube.com/watch?v=1rxnyfFtlMc> [page consultée le 26/11/14]

Teo Peggy, Li Lim Hiong. «Global and local interactions in tourism», *Annals of Tourism Research*, 30, 2, 2003, pp. 287-513.

Tessler Mark, Hawkins Linda. «The Political Culture of Jews in Tunisia and Morocco», *International Journal of Middle East Studies*, 11,1, 1980, pp. 29-56.

Thompson Fiona, Hannam Kevin, Petrie Kevin. « Producing ceramic art works through tourism research », *Annals of Tourism Research*, 39,1, 2012, pp.336-360.

Tijānī 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *Riḥlat al-Tijānī: Tūnis-Ṭarābulus, 706-708 H, Ṭarābulus, al-Jamāhīrīyah al-'Arabīyah al-Lībīyah: al-Dār al-'Arabīyah lil-Kitāb*, 2005.

Tilley Christopher. *Handbook of Material Culture*, London: Sage, 2006.

Tilley Christopher. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford: Berg, 2004.

Tlatli Salaheddine. *Djerba, l'île des lotophages*, Ceres Éditions, Tunis, 1967.

Tlatli Slahedine. *Djerba et les Djerbiens*, Tunis : J. Aloccio, 1942.

Torres de Janon Xavier. *Challenging Tunisia's Homogenous Arabness: Post-Revolutionary Civil Society Activism for the 'Invisible' Tunisian Amazigh*, SIT Graduate Institute/SIT Study Abroad SIT Digital Collections. Independent Study Project (ISP) Collection, 2014.

Toukabri Hmida. *Les Juifs dans la Tunisie médiévale 909–1057: D'après les documents de la Geniza du Caire*, Paris : Romillat, 2002.

Trabelsi René. « J'accuse... », *Business News*, 2018 : <http://www.businessnews.com.tn/J%E2%80%99accuse-%E2%80%A6,526,83789,3> [page consultée le 13/12/18]

Triki Aroussia. *Alharaka alyoussoufia fi tounes 1955-1956*, ed Aladin, Sfax, Université des lettres et des sciences humaines de Sfax, 2011.

TripAdvisor. [https://www.tripadvisor.fr/LocationPhotoDirectLink-g297948-d578174-i17894966Djerba\\_Plaza\\_Hotel\\_SpaMidoun\\_Djerba\\_Island\\_Medenine\\_Governorate.html](https://www.tripadvisor.fr/LocationPhotoDirectLink-g297948-d578174-i17894966Djerba_Plaza_Hotel_SpaMidoun_Djerba_Island_Medenine_Governorate.html) [page consultée le 27/06/14]

Tucker Hazel. *Living with tourism: Negotiating identities in a Turkish village*, London: Routledge, 2003.

Tunisi.co. « La Ghriba a besoin de vous : campagne lancée en France pour un pèlerinage de soutien à Djerba », , 2014 :<https://tunisie.co/article/3162/actus/actualites/ghriba-443200> [page consultée le 10/12/14]

Turgeon Laurier. « Introduction. Du matériel à l'immatériel. Nouveaux défis, nouveaux enjeux », *Ethnologie française*, vol. 40, 2010, pp. 389-399.

Turgeon Laurier. « La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire », Dans *Objets et Mémoires*, sous la direction d'octave Debary et de Laurier Turgeon, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, Les presses de l'université Laval, Québec. 2004.

Twiza. <https://twizatunis.blogspot.com/> [page consultée le 24/03/15]

Tylor Edward. *Primitive Culture*. London : J. Murray, 1871.

Udovitch Abraham, Valensi Lucette. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers,1984.

UNESCO. *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Organisation des Nations Unis pour l'éducation la science et la culture*, <https://ich.unesco.org/fr/convention> [page consultée le 27/02/15]

Urbain Jean-Didier. *Ethnologue, mais pas trop : ethnologie de proximité, voyages secrets et autres expéditions minuscule*, Paris, Paillot Rivages, 2003.

Valensi Lucette. « Une histoire des juifs de Tunisie est-elle nécessaire ? Est-elle possible ? » In *Histoire communautaire, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie*, la Faculté de la Manouba. Tunis : Centre de Publication Universitaire, 1998.

Valensi Lucette. « Une collectivité rurale nord-africaine », *Annales*, 24, 3, 1969, pp.783-784

Verdier Nicolas. « La mémoire des lieux : entre espaces de l'histoire et territoires de la géographie. Mémoire, Contre mémoire, Pratique historique », *Equinter*, 2009, pp.103-122.

Vermeren Pierre. *Misère de l'historiographie du « Maghreb » post-colonial (1962-2012)*, Publications de la Sorbonne, 2012.



Vertovec Steve. « Conceiving and researching transnationalism », *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, 1999, pp.433-450.

Veschambre Vincent. « Patrimoine : un objet révélateur des évolutions de la géographie et de sa place dans les sciences sociales », *Annales de géographie*, 6, 2007, pp. 345-368.

Violard Émile. *L'extrême sud-tunisien, Rapport A M. Le Résident General S. Pichon*, SAI, Tunis, 1905.

Vonderhe-vden M. *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû I-Arlab (800-909)*, Paris. Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924.

Walford G. «For ethnography», *Ethnography and Education*, 4, 3, 2009, pp. 271–282.

Wannās al-Munşif. *al-Shakhşīyah al-Tūnisīyah : muḥāwalah fī fahm al-shakhşīyah al-‘Arabīyah*, al-Dār al-Mutawassiṭīyah lil-Nashr, 2011.

Watson H. Kopachevsky J. « Interpretations of tourism as commodity », *Annals of Tourism Research*, 20, 1994, pp. 643–660.

Weber Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner, 1958.

Weiss L. «Heritage making and political identity», *Journal of Social Archaeology*, 7,3, 2007, pp. 413-431.

Wiketera Keri-Ann, Hamish Bremner. «Maori cultural tourism or just being ourselves? Validating cultural inheritance. », *London Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, 2,1, 2009, pp.53-61.

Wilder Margaret Price. *The Djerban Diaspora: A Tunisian Study Of Migration And Ethnicity*, Ph.D. dissertation Anthropology Department: University of Pennsylvania, 1980.

Willis Michael J. *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, London: Hurst Publishers, 2012

Winter T. *Post-colonial heritage, post-colonial tourism: Culture, politics and development at Angkor*, London and New York: Routledge, 2007.

WJC Communities. World Jewish Congress, 2015.  
<http://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/TN> [page consultée le 19/05/15]

Xue Lan, Kerstetter Deborah, Carter Hunt. «Tourism development and changing rural identity in China», *Annals of Tourism Research*, 66, 2017, pp. 170–182.

Yahmed Hédi. « La dernière juive. Un voyage au cœur d'une communauté qui craint le jour suivant » *Hakaek Online*, 2013, [http://www.hakaekonline.com/?p=16025&title=%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D8%A9\\_\\_%D8%B1%D8%AD%D9%84%D8%A9\\_%D9%81%D9%8A\\_%D9%82%D9%84%D9%88%D8%A8\\_%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81%D8%A9\\_%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D9%81\\_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D9%84%D9%8A](http://www.hakaekonline.com/?p=16025&title=%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D8%A9__%D8%B1%D8%AD%D9%84%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D9%82%D9%84%D9%88%D8%A8_%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81%D8%A9_%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D9%84%D9%8A) [page consultée le 18/10/13]

Yang Yang, Xue Lan, Jones Thomas. « Tourism-enhancing effect of World Heritage Sites: Panacea or placebo? A meta-analysis », *Annals of Tourism Research*, 75, 2019, pp. 29–41.

Yuri Lee, Soyoung Kim, Yoo-Kyoung Seock, Yunjin Cho. «Tourists' attitudes towards textiles and apparel-related cultural products: A cross-cultural marketing study», *Tourism Management*, 30, 2009, pp. 724–732.

Zaccone Prosper-Fernand Cdt. *Notes sur la régence de Tunis*, Paris, C. Tanera, 1875.

Zammit Elyes. «Interview de René Trabelsi : Comme un boxeur, la Tunisie devra apprendre à encaisser les coups», *Business News*, 2015 : <http://www.businessnews.com.tn/interview-de-rene-trabelsi--comme-un-boxeur-la-tunisie-devra-apprendre-a-encaisser-les-coups>, 5 195 774, 3 [page consultée le 27/11/15]

Zghal Abdelkader. *L'Islam, les janissaires et le Destour*, Dans Tunisie au présent Une modernité au-dessus de tout soupçon ? Michel Camau (dir.), 1988,

Zhao Liming, Aram John D. « Networking and Growth of Young Technology-Intensive Ventures in China », *Journal of Business Venturing*, 10, 5, 1995, pp. 349-370.



## Annexes

### **Annexe I : Discours prononcé par Habib Bourguiba à Houmt-Souk, le 26 novembre 1966, La Presse, 27 novembre 1966.**

« Ces notables de Djerba qui n'ont pu trouver dans leur île qu'un champ d'activités exigü ont dû la quitter pour travailler, produire et vivre ailleurs. Ils ont désormais la possibilité de déployer ici même sur leur terre natale leur génie créateur. Nous sommes prêts à les éclairer, à les conseiller et à mettre à leur disposition toutes les ressources de la science et de l'expérience. Djerba est à même de produire des richesses, de retenir ses hommes sur son sol et de les absorber en conséquence par un labeur constant. Elle peut donc leur procurer de quoi s'assurer une vie prospère. Elle pourrait fournir des emplois à des travailleurs qui viendraient du continent aider les enfants du pays. »

Bourguiba s'adresse aux notables et considère le tourisme comme une opportunité de réappropriation des djerbiens de leur terre et une raison pour les convaincre à retourner.

« Ayant saisi la portée de la réforme des structures commerciales, nombre de gros négociants djerbiens de Tunisie se sont empressés de reconvertir leurs activités. Il s'agissait en effet de réorganiser le commerce sur des bases rationnelles plus saines pour lui faire remplir le rôle qui lui incombe dans une société moderne. Une telle réorganisation devait conduire à la réduction du nombre pléthorique d'intermédiaires qui alourdissaient le circuit de distribution. Prompts à comprendre le sens et l'utilité de la réforme envisagée, les commerçants djerbiens ont aussitôt abandonné le commerce du gros et du demi-gros pour se consacrer depuis, à des activités industrielles. Celles-ci présentent pour l'économie du pays le double avantage de permettre d'une part la fabrication de produits manufacturés qui étaient auparavant importés au prix d'importantes quantités de devises fortes, de l'autre de créer des emplois nouveaux pour la main-d'œuvre locale »

Bourguiba défendant l'expérience coopérative prend l'argument de l'adaptation des commerçants djerbiens qui ont délaissé leur activité de commerce pour se diriger à l'industrie, on note aussi la position de Bourguiba contre le caractère irrationnel de l'activité commerciale traditionnelle qui reflète aussi son mépris de tout ce qui est pourrait causer le retard du pays vers la modernité.

« J'ai beaucoup apprécié cette agilité d'esprit de nos commerçants djerbiens et leur souci de s'adapter aux nouvelles exigences de l'économie nationale. Je les en félicite et exprime à ce propos ma profonde satisfaction. Je voudrais que les habitants de cette île fassent preuve des mêmes qualités d'adaptation. En effet l'État a consenti de gros investissements pour doter Djerba d'une infrastructure touristique importante. Des sommes considérables ont été également dépensées pour assurer, de très loin, l'adduction de l'eau potable jusqu'à Zarzis, Médenine et Djerba »

Bourguiba a la forte conviction que le tourisme corolaire de la modernité doit être la locomotive d'attraction de la modernisation de l'île, chose que selon lui, les djerbiens ne devraient pas manquer de remarquer avec leur « vivacité d'esprit (et) leur sens inné de l'adaptation », ainsi, selon Bourguiba :

« Des réalisations aussi onéreuses ne visent qu'à aider les djerbiens insulaires à améliorer leurs conditions de vie. Aussi est-il indispensable, pour ce faire, qu'ils renoncent aux structures archaïques qui entravent la relance de l'économie locale. N'est-ce pas bien vain que de s'attacher avec obstination à quelques maigres palmiers, à quelques oliviers plusieurs fois centenaires ou à une mesure délabrée ? Ils ont la chance de posséder une terre généreuse capable de faire pousser des cultures à haut rendement dont les produits doivent trouver aisément des débouchés sur les marchés internationaux. Tout au plus un effort de réflexion leur est demandé pour mieux exploiter les conditions climatiques exceptionnellement favorables dont bénéficie leur île. Les avantages d'une reconversion ne peuvent que leur être bénéfiques. Qu'ils renoncent à jamais aux cultures traditionnelles dont les revenus sont dérisoires ! Qu'ils se consacrent en revanche à la culture des primeurs et à l'élevage. L'une et l'autre de ces activités

particulièrement rentables se sont possibles que si l'on abat cette multitude de tabias qui morcellent à l'infini la propriété et empêche l'exploitation rationnelle. Il faut donc les raser au plus vite. Leur disparition rendra à l'exploitation des surfaces condamnées à la stérilité. Je sais qu'une telle réforme va à l'encontre des traditions ancestrales issues de la nuit des temps et profondément ancrées dans l'esprit des gens. Pour s'en libérer, une certaine force de caractère est requise. La prospérité de votre île est à ce prix. » « Il ne faut pas oublier que l'industrie hôtelière crée des besoins en produits agricoles de qualité. D'où la nécessité de mettre fin à ces maigres cultures de blé et d'orge au rendement si dérisoire et de leur substituer des cultures à haut rendement dont le revenu à l'hectare peut atteindre plusieurs milliers de dinars »

Cette modernité promise par le tourisme participera également à l'embellissement du paysage urbain : « La culture des primeurs et l'élevage accroîtront dans de larges proportions le revenu de la population. Celle-ci sera ainsi à même de se faire construire, pour son usage, des bungalows et des villages modernes, qui se substitueraient aux vieilles masures délabrées qui défigurent cette île merveilleuse. Pour réaliser cette reconversion nécessaire et salutaire, je compte sur l'appui des jeunes cadres et notables qui auront à vaincre les résistances d'ordre psychologique. »

**Annexe II : Discours prononcé par Habib Bourguiba à Houmt-Souk, le 20 décembre 1966. La Presse, 21 décembre 1966.**

Dans un autre discours Bourguiba revient sur l'effet du tourisme sur l'île : « Djerba, vous le savez sans doute, était, il y a dix ans, une île déshéritée. S'il y a des Djerbiens qui, commerçants avisés, ont fait fortune, c'est parce qu'ils ont déployé leurs activités ailleurs. Seuls de petits artisans étaient demeurés dans l'île où, au prix d'un labeur acharné, ils ont pu vivre. Jugez donc de ma satisfaction lorsque, débarquant dans un aéroport pourvu d'une piste aménagée pour des jets, j'ai vu tous ces hôtels modernes où s'active une main-d'œuvre nombreuse. Mais le développement de l'industrie hôtelière impose sa loi aux activités agricoles et contribue à leur reconversion. Le ravitaillement des hôtels en produits maraîchers gagne, pour des raisons de rentabilité, à être assuré localement, sans qu'il soit besoin de recourir au continent.

**Le morcellement foncier et le remembrement**

« Le problème des cadres ne posait pas de difficultés majeures, de nombreux Djerbiens se trouvant disponibles après la réforme du commerce. Mais aussitôt s'est posé celui du régime foncier des terres à vocation agricole. Le morcellement excessif et les multiples clôtures dont le sol est hérissé constituaient un obstacle qu'il était nécessaire d'éliminer. C'est vous dire qu'en matière de développement tout se tient. Voulant accroître la production, nous avons été amenés à réformer les structures commerciales et à créer de nouvelles industries, celles-ci provoquant à leur tour la rationalisation de l'agriculture, et partant la réforme du régime foncier. Il est en effet inadmissible que, les conditions d'une exploitation agricole moderne étant réunies : terres, cadres, main d'œuvre, connaissances techniques, on se heurte à ces tabias, à ce morcellement excessif de la propriété foncière »

Bourguiba fait l'éloge du tourisme et le met sur le même degré d'avant-gardisme que le projet des coopératives socialistes initié par ben Salah, il demande aux

djerbiens de s'y investir et d'y démontrer le même sens d'initiative et d'engagement. Pour en finir avec l'économie traditionaliste et retardataire, Bourguiba propose même des initiatives et des solutions pour l'agriculture qui devrait s'adapter au tourisme, il cite un projet pilote commencé avec la famille de Bechir Zarg Layoun :

« Déjà, dans ce domaine nous avons mené à son terme une expérience pilote. Il s'agit du remembrement d'une vaste superficie appartenant à la famille de M. Béchir Zarg El Ayoun. Les propriétaires de cette terre ont uni leurs moyens et leurs efforts. Aux vieux oliviers peu productifs vont se substituer des cultures à haut rendement. Non seulement les hôtels seront ravitaillés en primeurs, mais de l'aérodrome local seront acheminés, sur les capitales européennes, asperges, artichauts, tomates, etc. »