



HAL
open science

Les échelles temporelles des oasis du Jérid tunisien

Vincent Battesti

► **To cite this version:**

Vincent Battesti. Les échelles temporelles des oasis du Jérid tunisien. *Anthropos -Freiburg-*, 2000, 95 (Sept. 2000), pp.419-432. halshs-00004013v2

HAL Id: halshs-00004013

<https://shs.hal.science/halshs-00004013v2>

Submitted on 20 Feb 2012

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License



Les échelles temporelles des oasis du Jérid tunisien

Vincent Battesti

Abstract. – Saharan oases often conjure up an image of a lost Paradise, but ethnological analysis and local discourse offer a different image, namely that of an unchanging oasis and of the past as a golden age. It becomes important to understand how people understand time and whence they derive their notions of time. The Western notions of space and time, intimately related to the different ideal types of nature which people ascribe to, must also be taken into account. The “crisis” of oasis agriculture, a term often used by oasis farmers as well as agents of development, is a good place to study the implications of different notions of time. In addition, hierarchical theory sheds light on the life and death of oasis gardens. [*Tunisia, Jerid, time, oasis, temporality, hierarchy, nature*]

Vincent Battesti, Dr., Socio-anthropologue; maîtrise en biologie; chercheur membre de l'équipe MUSEAN (Mutations sociales et actions sur la nature) au Muséum National d'histoire naturelle. – Son terrain privilégié est le Maghreb saharien et il s'attache aux relations des sociétés et de leurs natures. – Publications: voir Références citées.

Les oasis sahariennes, négligeables tâches vertes sur le fond jaune désertique? De nombreux voyageurs occidentaux ont cru y voir des établissements humains immémoriaux, reflets des temps bibliques. Qui viendrait troubler cette quiétude, cette atmosphère atemporelle de paradis? Aujourd'hui, comme depuis longtemps, les nombreux acteurs de sa construction sont de sérieux candidats, volontaires ou non; l'oasis comme un relais, comme un carrefour: le temps oasisien est multiple.

Il est posé dans ce texte que le temps existe en soi,¹ mais ce que les sociétés appréhendent comme “temps” n'est en fait que “temporalité”. La temporalité est le temps perçu, conçu, vécu et pratiqué. La temporalité est au temps ce que le lieu est à l'espace, ou encore ce que la nature

est au milieu (Battesti 1998). Ainsi, en elle-même, “une temporalité n'a rien de temporel. C'est un mode de rangement pour lier les éléments” (Latour 1991: 102). Tout comme les pratiques et les perceptions des milieux font des natures différentes, et cela de manière singulièrement liée, les temporalités diffèrent en particulier entre acteurs de l'oasis. Nous pourrions reprendre les trois paradigmes de la praxis oasisienne que nous avons définis ailleurs (Battesti 1998, voir plus loin dans le texte également) et vérifier que leurs temporalités peuvent se distinguer. Celle qui nous intéresse au premier chef est la temporalité des oasisiens de la région du Jérid, dans le Sud-Ouest tunisien, une temporalité que nous allons d'abord définir comme s'il existait une “norme”.

Les temps vécus des Jéridi

Comment intègre-t-on le temps dans les oasis, comment le vit-on? Ou, autrement dit, comment situe-t-on son action, sa *praxis* dans la dimension temporelle, et particulièrement au sein de la palmeraie? Cela a-t-il à voir avec la religion, puisqu'une tradition orientaliste nous a enseigné les sociétés maghrébines comme des sociétés musulmanes, c'est-à-dire des sociétés monistes où règne le primat de la religion comme paradigme structurant et déterministe?

Tout d'abord, voyons comment l'islam *pourrait* structurer la dimension temporelle, autrement dit,

¹ Le postulat (cosmique) est que le temps, comme l'espace, n'existe qu'avec le mouvement, avec ou sans observateur.

que peut-on espérer qu'il implique de perception du temps. L'islam, la seule religion pratiquée dans les oasis sahariennes aujourd'hui,² est une religion dite historique comme les deux autres grandes religions révélées, le judaïsme et le christianisme.

Le temps historique

La croyance en la poursuite de l'existence après la mort sous une forme ou sous une autre, le principe de l'eschatologie, est sans doute partagée par toutes les religions. Ce qui les différenciera le plus sera le type de relation qu'elles établiront entre l'Absolu et l'homme, autrement dit, le type de salut qu'elles offriront. Pour celles qui, telles les religions nées en Inde (hindouisme, bouddhisme) par exemple, concevront le temps comme cyclique, comme un éternel recommencement, avec pour conséquence les réincarnations successives des êtres vivants, il ne s'agira pas de sauver le monde, mais de se sauver du monde; le moyen proposé sera un dépassement de soi, de son moi individuel pour rejoindre l'Absolu. Les religions monothéistes rejettent au contraire cette idée d'infini cyclique; le salut ne consiste ni en une participation à la vie cosmique, ni en une fuite hors du temps; il s'inscrit au contraire dans une *histoire*, l'histoire sainte est dans le temps; il consiste en une participation au dessein conçu par Dieu en faveur des hommes (Dubost 1990) jusqu'à l'avènement du règne de Dieu, ce qui exclu toute idée de destin (Battesti 1993: 26).

Ainsi, l'apparition et la propagation du christianisme dans le monde méditerranéen furent l'occasion d'une révolution mentale du cosmos des Grecs. Le cosmos des Grecs est, selon l'historien de la philosophie Emile Bréhier (1983: 433), "un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel, où le temps n'a aucune efficacité, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment". En effet, Aristote ne voit-il pas dans l'histoire même de l'humanité un retour perpétuel des mêmes civilisations? Toujours pour Bréhier, qui insiste sur la part historique du christianisme, l'idée selon laquelle il existe "dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, en un mot une *histoire* et un progrès

au sens général du terme, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le cosmos des Hellènes: un monde créé de rien, une destinée que l'homme n'a pas à accepter du dehors, mais qu'il se fait lui-même par son obéissance ou sa désobéissance à la loi divine, une nouvelle et imprévisible initiative divine pour sauver les hommes du péché, le rachat obtenu par la souffrance de l'Homme-Dieu, voilà une image de l'univers dramatique, où tout est crise et revirement, où l'on chercherait vainement un destin, cette raison qui contient toutes les causes, où la nature s'efface, où tout dépend de l'histoire intime et spirituelle de l'homme et de ses rapports avec Dieu."

Pareillement – la dramaturgie en moins –, six siècles plus tard, la conquête arabe foudroyante et l'islam s'imposent à des pays de vieille culture hellénistique; une religion musulmane au dogme qui implique une représentation de l'univers aussi contraire que possible à celle du néoplatonisme régnant dans les pays conquis par les Arabes (Bréhier 1983: 544). L'un des premiers centres d'intérêts théologiques de l'islam concerna la crainte de la limitation de la puissance de Dieu: contre un déterminisme naturel de tradition grecque, un monde éternel cyclique, s'impose avec force la thèse de la création, et avec elle un indéterminisme radical dans la production des choses non seulement au premier moment, mais aussi dans la suite des temps.

Encore une fois, la singularité historique des religions monothéistes s'oppose aux religions non révélées de manière générale: dans ce cas, pour Mircea Eliade (1985: 234), "les hommes ne se reconnaissent aucun droit d'intervenir dans l'histoire, de faire, eux aussi (par rapport aux événements mythiques), une histoire qui leur soit propre et exclusive, une histoire 'originale'; en somme, ils ne se reconnaissent aucune originalité: ils répètent les actions exemplaires effectuées à l'aube des temps". Ces sociétés dévalorisent en général tout changement, trahissant, comme l'écrit Lévi-Strauss (1990: 282), cette "fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel". Les historiens du continent africain soulignent encore ceci: "Le temps n'est pas la durée qui rythme un destin individuel. C'est le rythme respiratoire de la collectivité. Ce n'est pas un fleuve qui se déroule à sens unique à partir d'une source connue jusqu'à une embouchure connue. Le temps africain traditionnel englobe et intègre l'éternité en amont et en aval. Les générations passées ne sont pas perdues pour le temps présent. Elles restent à leur manière toujours contemporaines et aussi

2 Naguère, avant l'Indépendance, existaient de nombreuses communautés juives, et bien plus avant des Chrétiens dont la présence s'éteint au 14^e siècle.

influentes sinon davantage que de leur vivant” (Hama et Ki-Zerbo 1979: 12). Contraire devrait être la cosmologie musulmane.

Pourquoi ce détour par les religions? C’est que la pratique du terrain, oasien et saharien en l’occurrence, semble bien contredire cet aspect historique des religions théomonistes en général et de l’islam en particulier. A lire mes carnets de terrain, la dimension du temps telle que nous la concevons aujourd’hui en Occident ne semble pas être la populaire des oasis. A une jeune fille de Djanet:³

Selon toi, depuis quand existe l’oasis de Djanet?

- [hésitations ...] Quinze ans?
- Mais tu m’as dit toi-même que tu as vingt et un ans et que tu es née ici à Djanet!?
- Alors, peut-être que Djanet n’existait pas ...

Dans les oasis de l’oued Draa ou du Jérid, il est fréquent que se formulent des réflexions très semblables. Tout ce qui est vieux a généralement cent ans ou un de ses multiples (deux cents, trois cents ...), grandeurs choisies avec une impression de hasard, presque de désinvolture vis-à-vis de l’histoire. La palmeraie a cent ans, la ville ou tel quartier date de cent ans, ce jardin-là aussi ... Le chiffre cent alors n’a plus valeur numérale ou quantitative, mais qualitative, c’est un ordre de grandeur absolu, la qualité du vieux. On en vient réellement à douter de l’historicité du temps oasien. Pierre Bourdieu (dans ses premiers travaux, 1958: 103) notait ceci des Kabyles qu’il étudiait: “Pour le paysan vivant dans le milieu naturel, le temps n’a pas la même signification que dans le milieu technique où la durée est objet de calcul; [...] l’esprit paysan (décrit dans l’universalité de sa tradition) implique la soumission à la durée, la vie agricole étant faite d’attentes. Rien ne lui est plus étranger qu’une tentative pour prendre possession de l’avenir.” Les oasiens ne baignent-ils pas dans l’islam? Ne sont-ils pas imprégnés de cette historicité du temps musulman? On pourrait aussi le formuler (faussement, j’y viendrai) ainsi: pourquoi donc ces oasiens ne partagent-ils pas notre conception occidentale du temps puisqu’ils tiennent leur cosmogonie d’une religion révélée tout comme celles qui fondent notre civilisation judéo-chrétienne? Faut-il voir ici la défaite d’une explication holiste par la religion?

Si on parle d’avenir, de futur aux jardiniers du Jérid, on s’entendra répondre en écho comme

3 T., 21 ans, avril 1993. Nota bene: Djanet est une oasis du Sahara central algérien, dans le Tassili n’Ajjjer; il semble que Djanet existe depuis le 15^e siècle.

pour coller à cette image d’Epinal du musulman fataliste: *mektub*!⁴ Malgré cela, sans doute faut-il voir un peu de cette défaite. Tout cela cependant appelle de nombreuses réponses. Tout d’abord, cette apparence de non-temps chez l’homme quotidien, quand dans les récits locaux se télescopent parfois occupation romaine, arabe et française, n’implique pas une réelle abstraction à une histoire. Au contraire, les récits de fondation des oasis, des villages, d’un groupe (cf. “Les histoires larges des oasis” in Battesti 1998: 272 et Dakhliya 1990) ne sont pas des faits mythiques, mais des relations de choses passées. Si la chronologie est incertaine et retravaillée, elle intervient pourtant, elle existe. Pour éviter de “voir un néant dans ce qui ne nous reflète pas, [de] restituer le différent comme lacunaire” (Moscovici 1994: 33), on peut dire qu’il y a dans ces conceptions, malgré les réticences à se plier à notre ordre du temps, une inscription dans l’histoire.

Le temps naturel

Il est possible aussi de faire intervenir un système d’explication beaucoup plus convaincant que celui qui entérine l’islam comme seul ressort des perceptions du temps ou de l’espace. Mais cela demande aussi une remise en cause des référents utilisés pour lire les sociétés musulmanes. Quand je m’interroge sur la notion du temps en oasis, j’en compare par force son exotisme à un référent qui est une notion du temps vécue en Europe fin du 20^e siècle. Ce n’est pas uniquement par coquetterie intellectuelle que je recadre le sujet objectivant par rapport à son objet (de recherche). Ce temps, le nôtre, était autrement différent avant les formulations de E. Kant et de W. von Humboldt (tout chrétiens qu’ils étaient par ailleurs). La vision traditionnelle qui prévalait à leur époque était celle d’une histoire par âge: jeune, adulte, vieillesse. En fait, on pensait l’histoire par analogie à la nature, au développement des plantes: une naissance, une maturité, une mort. Pour autant, l’histoire n’était

4 Si l’avenir est *mektub*, destin ou littéralement, “ce qui est écrit”, il n’est cependant pas fermé, car on peut malgré tout tenter de se voir accorder un peu de la *baraka* des saints locaux (*weli*). Ce que l’on appelle la “fatalité musulmane” n’est pas (au Jérid, tout au moins) une résignation à un destin inflexible. Quand un agriculteur d’El Hamma (le 19 juin 1995) dit que lorsque “le tour d’eau est long [longue période entre les irrigations], ... pour les cultures de l’été, la récolte c’est selon la chance”, cela ne signifie pas qu’il ait déjà abdiqué. Il tentera de mener à terme ses cultures, par le jeu des irrigations et peut-être également par un soutien magique ou surnaturel.

pas ces infinis cycliques, cela ne figurait que le mode de développement des événements. Il est très séduisant de penser que l'on peut prêter une perception analogue aux oasiens.

Dans les ouvrages ou articles traitant des oasis, une constante (après celle de réduire l'oasis à sa gestion de l'eau) est de s'attacher aux liens entre oasiens et palmiers dattiers (*Phoenix dactylifera* L.), ce qui est au demeurant légitime au vu de la place centrale que cette plante occupe dans cet univers. Systématiquement, et quelles que soient les oasis, les observateurs (ethnologues, géographes, administrateurs) notent l'anthropomorphisme que les oasiens attribuent à cette plante reine.

Généralement, on l'explique par le fait que "le palmier est l'arbre béni des Arabes. Il sert à tous les usages" (Masselot 1901:115). Tant comme aliment que comme matériau, la liste est longue, il est vrai, des emplois que l'on a su tirer du palmier dattier. Les oasiens lui prêtent aussi des âges, souvent quatre au cours de sa vie (qui peut durer une centaine d'années, autre sujet d'identification à l'homme), différents stades dans sa croissance liés à sa vigueur, sa productivité et sa taille. Le sens de cette identification semble être de l'homme vers le palmier, du moins d'après la littérature. Or, quand par exemple au Jérid on souhaite une journée *degla* (cultivar aux dattes très sucrées, lumineuses et douces) à un ami⁵ ou qu'au Maroc (Zagora) le mot palmier en berbère, *tafort* (plur. *tifarhine*), désigne également par extension une jolie fille, c'est bien le sens inverse qui semble travailler. Cet anthropomorphisme qui établit un parallèle entre l'homme et le palmier, c'est-à-dire qui attribue au palmier des qualités humaines, il est sans doute en partie possible de le retourner: ne serait-ce pas plutôt l'homme qui prendrait modèle sur le milieu naturel pour se représenter sa vie et l'histoire: une naissance, une maturité, une mort? L'homme de l'oasis ne s'attribuerait-il pas des qualités "naturelles"?

Cette hypothèse se présente séduisante à plus d'un titre. D'abord, elle pourrait permettre de

mieux saisir un temps non plus vécu comme simplement linéaire ou simplement cyclique, mais composé d'une suite de générations, une histoire comme une suite de cycles récursifs et évolutifs entre la naissance et la mort: nous sommes dans l'ordre de la génération, à la manière des noms qui s'énumèrent comme une généalogie, "Brahim ben Mohammed ben Rouissi" (*ben*, "fils de"), des jardins, et du parcellaire, qui changent de propriétaires avec les morts. Une identification de son temps à celui de la nature définit le champ de sa pratique, celui de sa nature, de son jardin. Dans mon travail consacré à une anthropologie de l'espace oasien (Battesti 1998; Battesti et Puig 1999), il ressortait déjà des niveaux d'association entre temps et espace définis par le degré de la possibilité de pratique. Le niveau de *praxis* de l'agriculteur, comme individu, est celui du jardin dans son organisation interne; le façonnage de l'espace au-delà, au niveau des jardins, du groupe de jardins (le parcellaire), est celui de la génération (un troisième niveau d'organisation est l'oasis en général, niveau d'action de la communauté entière). On comprendra mieux aussi, avec cette hypothèse, l'évolution des jardins, leur dynamique qui semble toujours circuler entre mort et résurrection. Ceci explique peut-être mieux le "naturel" (tel que perçu par les Jéridi) de la trajectoire des jardins et qui le semble si peu aux agents extérieurs de développement, plus "évolutionnistes linéaires" dira-t-on ("les révolutions permanentes", Battesti 1997).

Cette hypothèse de travail sur une perception oasienne du temps concilie à la fois un temps historique et un temps pensé par analogie au temps naturel. Cette conception ménage simultanément une place au sentiment d'une évolution historique – et là se relève fortement l'empreinte cosmogonique de l'islam (celle d'une création, de l'événement prophétique, de l'hégire, de la conquête ...) – et une place à une limitation du temps et de sa *praxis* au niveau de la génération. Cette référence au temps naturel, tel qu'il est proposé ici, ne s'embarrasse pas d'une conception – pour ma part et celle des oasiens considérés dans la norme – qu'on pourrait dire "fusionnée à la nature". Une proximité peut-être (et à tempérer selon les acteurs concernés), mais certes pas une adaptation en symbiose du fait du caractère "traditionnel", comme a pu le prôner une certaine littérature ethnologique: concevoir des sociétés incluses dans la nature et par conséquent à qui l'on peut appliquer (et non à nous) des modèles déterministes est une réduction stérile.

5 Salutations entre amis au Jérid: *sbahak el nur* ("ton matin la lumière", que ta matinée soit enluminée), ou *sbahak degla u halib* ("ton matin degla et lait", que ta matinée soit [douce comme] la degla et le lait).

"On peut le dire à une jeune fille?"

– Exactement! tu as trouvé exactement comment le dire!

– Pourquoi *degla u halib*?

– *Degla*, car c'est sucré, c'est très bon, pour que le matin et la journée soient très bonnes, et le lait, blanc, c'est signe de paix. C'est bon le *degla* et *halib*, ça suffit pour se nourrir." (Degache, le 26 janvier 1996).

Le temps quotidien

Ce ménage à deux, deux temps de l'évolution historique et de l'analogie naturelle, peut encore certainement accepter un troisième membre, *el wakt* ("le temps", au Jérid): le temps plus quotidien encore, non du projet, de la stratégie sur le jardin (pour demeurer sous les palmiers dans nos exemples), mais du travail que le jardinier y effectue journalièrement (*kul yum*, tous les jours), physiquement et directement. Claude Rivière (1995: 365) s'approche passablement de cette vue en se posant la question sur l'Afrique noire et l'Europe: "mais n'y aurait-il pas pour lui [l'Africain] comme pour nous à distinguer entre un temps non utilitaire (mythique, historico-légitime, généalogique), un temps écologique (cycles annuels, saisons, lunaisons) et un temps utilitaire (semaine, journée), quitte à signaler des chevauchements de systèmes?" Je serais tenté de répondre que peut-être oui, nous avons aussi trois temps en Europe, mais qui ne s'organisent pas dans leurs articulations de la même manière que les oasiens. Pour le cas qui nous intéresse, les temporalités des oasis jéridi se déclinent ainsi: un temps non utilitaire (mais non moins utile) qui serait "historico-légitime"; un temps écologique des cycles annuels et saisonniers⁶ de la nature oasienne qui engloberait alors les généalogies; un temps utilitaire (en ce qu'il sert de cadre quotidien) qui tirerait à lui les lunaisons, sachant l'importance qu'on lui accorde dans l'islam,⁷ et compterait les semaines et les journées (*yem*, sing. *yum*).

Pour l'agriculture des palmeraies, les semaines s'apparentent parfois plus aux *nubat* (sing. *nuba*, ici le tour d'eau d'irrigation, mais ce terme en général désigne un rythme).⁸ Pour situer un évé-

nement, les jardiniers font d'ordinaire référence au moment de l'irrigation (de la dernière, l'avant-dernière) plutôt qu'à la semaine (même si la semaine est bien différenciée par sa ponctuation du jour de la prière, le vendredi). Les fréquences des *nubat* varient de palmeraie à palmeraie (de quatre à quinze jours) et parfois au sein d'une même oasis.

La journée est l'unité classique et pratique, non de mesure du temps, mais de compte d'événements. C'est la répétition d'un geste qui importe. Si une activité se répète *x* jours de suite dans un jardin, c'est ce "*x*" qui comptabilise l'action, quelle que soit la durée (disons en minutes ou en heures) de l'action, et même si par ailleurs le jardinier se représente fort bien la difficulté, l'investissement en effort, de telle ou telle tâche. En fait, le travail n'est pas relié directement au temps (quantitativement) et en cela nous avons affaire à une conception préindustrielle si l'on se réfère à l'histoire européenne, où la force de travail n'était pas encore une valeur marchande aliénable comme le définit Marx. Quand on s'aventure à demander cette fois la durée d'un événement, le jardinier recourt, par défaut, à cette unité de compte dans sa réponse.⁹ Mais la journée peut évidemment s'envisager comme temps de travail quand ce travail est exclusif: si l'on emploie un salarié payé à la journée pour la pollinisation des palmiers par exemple, on en attend bien sûr qu'il y consacre réellement sa journée, entendu alors pour environ six à huit heures selon les saisons. La durée des journées de travail d'ailleurs change aussi: un jardinier *khammes*¹⁰ à Nefleyet donne ces horaires de travail: l'hiver de 8 à 16 heures et l'été de 5 ou 6 heures à 11 heures ou midi. Quand il s'agit d'une tâche d'entretien classique, équivalente à celle du métayer, même rétribué à la journée, ce qui importe davantage que le temps effectif consacré est la présence et le résultat, d'autant que dans ce cas l'assiduité de l'employeur

6 Au Jérid, on distingue surtout l'été (*saïf*) et l'hiver (*shita*), partition binaire qui permet également de classer les plantes cultivées (maraîchères) en deux catégories: respectivement *saïfia* et *shetuiia*.

7 Précisons que l'année musulmane diffère de l'occidentale en ce qu'elle est composée de douze mois lunaires. Le calendrier chrétien (l'origine en est le Christ) actuellement en usage en Occident possède une base solaire, ce qui le fait coïncider avec les saisons (le mois de mai s'écoule toujours au printemps par exemple), tandis que celui de l'islam (l'origine en est l'hégire) se fonde sur les lunaisons (et il y a alors rotation de l'année par rapport aux saisons). Les deux calendriers, et un autre encore, s'utilisent au Jérid. Voir un peu plus bas.

8 *Nuba* est également au Jérid une musique dans les *h'adra* (voir plus loin). "C'est quand les hommes *yethrob al bendir* [frappent le tambour] en passant devant le *weli* [tombeau de saint] et qu'ils changent alors de rythme [*naghma*], ou plus exactement en faisant le tour des *weli*, quand ils s'arrêtent devant le leur. Ce rythme devant les *weli* est plus rapide et

s'appelle *nuba*. Ce changement est dû au respect (*ih'tirâm*) qu'ils ont vis-à-vis du *weli*."

9 Ce qui m'a valu quelques problèmes de compréhension au départ de mes enquêtes de suivi technico-économique (comme cet exemple classique et évident ici: quatre jours [de travail] pour récolter huit bottes de salades). Outre la mesure du temps, les unités de mesures de surface, de masse et de volume m'ont été problématiques dans un premier temps pour un recueil de données exactes tel que je l'entendais (Battesti 1997).

10 Un *khammes* est un métayer payé au cinquième de la production (des dattes en général). Cette forme de métayage (*khammesa*) est le mode de faire-valoir (indirect) classique du Jérid et largement répandu. Le salariat tend cependant à se développer.

sur l'exploitation est rare (et donc son contrôle direct sur le temps).

C'est donc globalement la "journée" (*el yum*) qui marque le temps du travail oasien dans les jardins. N'en concluons pas trop vite à l'incapacité du jardinier de manipuler des subdivisions plus fines du temps: celles-ci trouvent leur heure au moment de l'irrigation. Le système classique de répartition des eaux (quand elles doivent être partagées parce que provenant d'un cours d'eau, comme à Tozeur) divise pour des sous-divisions de l'*oued* d'abord en volume (le débit, dans les faits), puis en temps. Aujourd'hui, c'est la montre qui délimite le temps d'allocation d'eau à chaque jardin. Chaque jardinier, à défaut de la surface précise de la parcelle qu'il travaille, connaît exactement le temps qui lui est dévolu dans la succession des tours d'eau, à la minute près (ou disons à la courante division minimale de l'heure – *sa'a*, plur. *swa'a* – en cinq minutes, le *draj*, par exemple: *arba'a* [quatre] *draj* égalent vingt minutes). L'heure précise de début et de fin d'irrigation n'est pas ce qui prime, la durée est ce qui importe. Le droit à la prise d'eau passe successivement d'ayant droit à ayant droit, celui qui prend sa main d'eau règle sa montre sur celle de son prédécesseur. Autrefois, avant la montre, les agriculteurs oasiens utilisaient le mouvement des étoiles la nuit (*nujum*, sing. *nejma*) ou les subdivisions diurnes des prières, et de manière plus précise, le *ghayel*, la portée de l'ombre de l'homme (mesure dite *khatua*¹¹), ou un nombre de *gaddus* (poterie trouée jouant la fonction de clepsydre)¹² si une personne chargée de la comptabilité et de la gestion des droits d'eau officiait dans la palmeraie. Aujourd'hui, presque tout le monde dispose d'une montre, mais dont l'heure de Greenwich, officielle, se superpose à l'heure vraie, donnée par le cadran solaire. Cette heure vraie est réservée au culte d'une part (moment des prières) et règle d'autre part, comme dans différents pays d'ailleurs, les travaux journaliers dont l'exécution est en partie fonction du jour réel, c'est-à-dire du jour utile.

11 Le calcul du *khatua* se fait en pied (*gdem*) tel que 12 *gdem* valent 4 m à El Hamma, donc 1 m vaut 3 *gdem*.

12 Le temps correspondant à celui d'écoulement de l'eau du *gaddus* varie entre oasis. Pour Tozeur, cela correspond à un douzième d'heure, c'est-à-dire cinq minutes. Les Grecs l'employaient déjà sous le nom de "*kados*" ou "*metretès*", une mesure de capacité reprise par les Romains sous le nom de "*cadus*", représentée par un vase en terre cuite avec une pointe pour l'enfoncer dans le sol, et qui était destinée à conserver le vin. Mais seuls le nom et la consistance matérielle du vase a subsisté (Legendre 1958: 51). Le récipient qui aujourd'hui contient le *qashem* (*legmi* fermenté) est une amphore aux formes antiques appelée *batia* (Battesti 1998).

Si bien souvent on s'accorde à dire que la rencontre du monde moderne et du traditionnel (africain par exemple) fut un choc de civilisations, celle du temps occidental et du temps oasien ne semble guère avoir produit d'étincelles en se télescopant. Que soit utilisée la montre plutôt que le *gaddus* pour la mesure du temps d'irrigation n'a pas entraîné de révolution dans l'univers de la palmeraie, sinon qu'il est plus commode d'avoir une trotteuse au poignet que compter les récipients vidés. Il s'agit de la rencontre de deux sociétés aux temps historiques. Cette similitude de structure temporelle entre Occident et oasis permet un glissement d'un plan à l'autre du temps, comme catégorie de l'expérience, plutôt qu'un assaut vainqueur de la modernité. Les détails sont mineurs dans une vue d'ensemble et de fait, doivent rester ignorés de tout grand bouleversement. Ces glissements s'opèrent d'ailleurs avec une réelle facilité, avec la même aisance que les Jéridi ont de tutoyer le Romain dans l'histoire locale.

Le plus évocateur à ce niveau est la coexistence de divers calendriers. Le calendrier officiel et universel (le grégorien) n'a pas supplanté les précédents en se généralisant avec la colonisation, il n'a su que se surimprimer aux autres. S'agissant du Maghreb, on ne s'étonnera pas d'avoir aujourd'hui au Jérid les deux calendriers grégorien et musulman (de l'hégire¹³). Ces deux calendriers ne se correspondent pas (sinon par un calcul), car le premier tourne sur des mois solaires, *shahr shemsi* (de *shahr*, mois et *shems*, soleil) et l'autre sur des mois lunaires (son année est plus courte), *qamaria* ou *shahr qamari* (de *shahr*, mois et *qamar*, lune).¹⁴ En Tunisie, tous les documents officiels sont aujourd'hui datés de la façon internationale,

13 L'hégire (de l'arabe *hidjra*, fuite) est l'ère de l'islam, qui débute en 622 de l'ère chrétienne, date à laquelle le Prophète Mohammed s'enfuit de La Mecque à Médine.

14 C'est le cas également à Djanet: le calendrier universel basé sur le soleil (*tafuk*) et un calendrier musulman basé sur la lune (*ayor*). En fait de calendrier musulman, il s'agit bien d'un rythme lunaire, mais contrairement à l'usage général en islam, ce sont des mots *tamahâq* qui dénomment les mois. Ainsi en est-il de *talit safafet* (mois noir, dangereux de la présence des *kel isuf*, équivalents des *jnun* arabes), *talit talghat* (mois jaune, couleur positive, mois de naissance du Prophète), ou encore *tag azum* (précédent *azum*), *azum* (ramadan), *tesese* (boire) ou *tetete* (manger) (en contraste avec l'ascèse d'*azum*, et qui commence avec la fête *amud wen tesese* ou *amud wen tetete*, soit en arabe *aid sghaier*), *djermuden*, mois entre les deux fêtes, c'est-à-dire avant la fête *amud wan tafaske* (fête du sacrifice, soit en arabe *aid el kebir*, où l'on égorge le mouton), etc. Le "vrai calendrier" musulman (avec mots arabes) est également aujourd'hui en usage.

le calendrier musulman se trouve réduit au seul domaine religieux (particulièrement pour le rama-dan et l'Aïd el Kebir, les deux grands moments de l'année religieuse). Pendant longtemps, et au moins jusqu'à l'indépendance du Protectorat, les datations des actes administratifs du gouvernement tunisien devaient comporter la référence à ces deux calendriers. Toutefois les jardiniers des oasis du Jérid ne maîtrisent parfaitement aucun de ceux-ci et le glissement de l'un à l'autre s'en trouve même facilité. En fait, un troisième calendrier ajoute à la confusion: le calendrier julien. Il s'agit du plus ancien et renvoie sans doute à l'occupation romaine de l'Afrique du Nord. Néanmoins, il est en usage dans beaucoup de campagnes maghrébines et est le plus familier des cultivateurs jéridi semble-t-il. Le calendrier julien a été créé en l'an 708 de Rome, par Jules César qui voulut mettre le calendrier romain de douze mois lunaires en accord avec le cours du soleil; on pensait que l'année alors dure exactement 365 jours 1/4. Ce calendrier est en avance aujourd'hui de treize jours sur le grégorien; les noms des mois ressemblent fortement aux grégoriens, ce qui n'a rien d'étonnant puisque ce dernier en est issu. Cependant, on le dénomme aussi curieusement *hadjimi* ou persan. L'énumération des mois de ce calendrier par un jardinier (lorsqu'il est connu) s'associe dans le discours aux conditions météorologiques et aux activités agricoles.

janvier: *âyunar*, au début *nar*, très froid, à la fin *nuar*, les fleurs poussent, le temps change;

février: *furâr*, le jour et la nuit sont de taille identique, c'est le temps de fécondation;

mars: *mars*, c'est le moment des oiseaux (*izeft*), car c'est le moment où l'on plante les graines; si la pluie tombe, c'est bien pour les plantes, "mars, c'est l'or pur" (la pluie est de l'or);

avril: *âbril*, si la pluie tombe en avril à la place de mars, toutes les plantes poussent (c'est-à-dire même le *hashish*);

mai: *mây*, le mois de mai appelle les agriculteurs pour couper le blé ou l'orge (pour Mélaoui ou Gafsa); en ce mois, les agriculteurs savent si les plantes (sauf le palmier) vont donner une bonne récolte ou non, et s'il faut donner de l'eau;

juin: *yunar*;

juillet: *yuliu*, durant ces deux mois (juin et juillet), les agriculteurs savent si la récolte de dattes sera en avance ou tardive; si la pluie tombe quand les dattes sont vertes, pas de problème, il y aurait problème après; tous les agriculteurs doivent avoir peur pendant les trois mois août, septembre et octobre;

août: *rusht*;

septembre: *ishtamber*;

octobre: *oktuber*, durant ces trois mois, donc, les agriculteurs craignent pour la récolte de dattes;

novembre: *nuvamber*;

décembre: *dodjamber*, durant ces deux mois, rien de particulier, les dattes sont mûres et c'est le temps de la récolte.

Le seul découpage de l'année finalement qui soit à la fois perçu et pratiqué par tous les jardiniers est la rudimentaire partition du cycle annuel en "été", *sayf*, et "hiver", *shta*. A l'échelle du quotidien, ce sont les successions des cultures qui rythment la vie du jardin. Une culture ne possède pas de manière intrinsèque son propre moment (de semis par exemple). On ne peut indiquer précisément une date, sinon relative, "au moment de" telle autre action – par exemple "je sème telle plante quand j'ai terminé de récolter telle autre". Il s'agit plutôt d'une évidence qui s'établit: "c'est le moment de"; c'est l'avancement des autres cultures, une culture après l'autre, les voisins qui effectuent déjà une tâche (et qui rappelle ainsi aux autres que ce moment est là), etc., qui composent l'almanach du jardinier. Duvignaud (1992) a décrit de Chébika (oasis de la région du Jérid): "Ainsi se déroule l'année, car la succession des jours et des nuits n'est point perceptible en elle-même: aucun événement ne marque le passage d'un jour à l'autre et l'on est bien certain que chaque geste entraîne tous les autres qui, en se répétant, compose la chaîne des choses qui vont de soi et dont personne ne discute puisqu'elles vont justement de soi." C'est sur ce schéma simple, et sans doute parce que simple, que les *fellah* "organisent" leur année agricole. Les cultures se succèdent – non selon des dates précises, mais "au moment de" – et elles créent par leurs venues mêmes l'ordre du temps.

Pour résumer la question du temps dans les oasis du Jérid, on peut dire que la temporalité "autochtone" se vit et se pense certainement en rythmes multiples, des rythmes entremêlés qui ne s'excluent pas mutuellement. Le temps social qui se vit et se pense peut se décliner en trois niveaux: un temps historique, non utilitaire et non moins utile, qui serait "historico-légitime"; un temps naturel, écologique des cycles annuels et saisonniers, qui engloberait les généalogies; un temps quotidien, utilitaire, des lunaisons, des semaines et des journées. Comment cela peut-il tenir? Une réponse peut sans doute se lire dans l'attitude du jardinier assis devant son feu, du jeune désœuvré au café, se lire dans toutes ces situations d'attente. L'attente n'implique pas la réalisation d'un destin, mais s'oppose à la précipitation. C'est une marque de patience et de confiance: '*rabi isahal*, [que] Dieu facilite les choses.

Les temporalités de l'oasis

Les oasis jéridi sont l'objet de praxis non seulement locales mais extérieures. En outre, les praxis locales ne sont pas homogènes. Un travail précédent (Battesti 1998) avait été entre autres choses l'occasion de dégager trois paradigmes des praxis idéales-typiques sur l'oasis: "orientalisme" (globalement exploitant et scientifique), "paternalisme" (globalement protecteur et touristique) et "autochtone" (globalement exploitant, jouissant et local).¹⁵ Plutôt que réitérer l'idée de "traditionalisme", oublier la diversité des situations sociales et écologiques internes et méconnaître la participation "extérieure" à l'oasis, il est apparu plus satisfaisant de penser en termes d'idéaux-types de praxis. Les acteurs du monde oasien d'aujourd'hui trouvent leurs coordonnées polaires alors dans un espace conceptuel défini par trois pôles: les idéaux-types de la relation société-milieu (qui seront "autochtone", "orientalisme" et "paternalisme"). Ces idéaux-types ne sont pas exclusifs, mais s'intègrent, en des degrés respectifs variables, dans chaque acteur, institution ou individu.

Les deux premiers paradigmes se rejoignent sur un point important dans leur relation à la nature: une discontinuité cartésienne très marquée qui propose nettement l'homme comme maître de la nature. Cette distance sujet/objet est un des fondements de leur "modernité", en pensant maîtriser de façon totale la nature, l'homme pense maîtriser l'histoire; comme l'espace est tabula rasa, le temps est également considéré comme déshumanisé, comme un flux rectiligne et orienté. La flèche du temps est pointée droit devant, toujours vers le progrès: une nécessité sociale élève d'autodiscipline, d'exactitude, de comput, de mesure du temps que s'écoule.

Les deux paradigmes ont en commun cette croyance que se trouve encore devant eux le progrès, et quand les acteurs animés de ces paradigmes de la praxis sont extérieurs à l'oasis, ils regardent les sociétés oasiennes comme faisant partie du passé. Les temporalités de l'"orientalisme" et du "paternalisme" se rejoignent en fait en ce qu'elles sont des temporalités modernes telles que les entend Bruno Latour (1991: 93): un temps "qui passe comme s'il abolissait réellement le passé derrière lui ... Ils ne se sentent pas éloignés du Moyen Age par un certain nombre de siècles, mais séparés de lui par

des révolutions coperniciennes, des coupures épistémologiques, des coupures épistémiques qui sont tellement radicales que plus rien ne survit en eux de ce passé – que plus rien ne doit survivre en eux de ce passé." Il en découle inévitablement une propension à considérer le temps comme homogène, ou les signes du temps comme homogènes. Le 20e siècle est au 20e siècle, les outils du 20e siècle se doivent à la pratique du 20e siècle. Les temporalités ainsi perçues, celle des oasis jéridi semble alors anarchique, mélangeant indûment les époques.

Les oasis font alors partie du passé par effet de glissement, de contagion d'un objet du passé sur l'ensemble du système. Comment expliquer autrement que des observateurs européens, comme René Pottier (1945: 181), puissent considérer dans la première moitié du 20e siècle que le néolithique perdure à Djanet? Pour Djanet, c'est la contagion d'une agriculture considérée comme archaïque, la contagion des moulins en pierre pour moudre le blé ou l'orge (*timunt* pour ceux qui sont à mouvement avant-arrière et *ewiderer* pour ceux qui sont à mouvement tournant) sur l'ensemble de la culture technique des Kel Djanet. Les temps ne pouvant qu'être homogènes, la présence du passé lue dans les oasis rend les oasiens au passé.

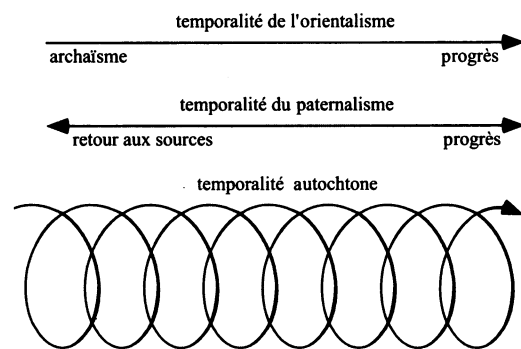


Fig. 1: Les temporalités des trois paradigmes de la praxis oasienne

Dans les temporalités paternaliste et orientaliste, on détruit pour reconstruire, le présent annule le passé. Ce qui distingue ces deux idéaux-types de la praxis entre eux est la qualité du passé (voir Fig. 1). Pour l'"orientalisme", ce passé incarné dans l'oasis "traditionnelle" est archaïsme tandis que pour le "paternalisme", il est retour aux sources, sources du vrai savoir-vivre avec la nature, le passé mythifié comme harmonie avec

¹⁵ "Orientalisme" et "paternalisme" réfèrent également à l'article de Pálsson (1996).

l'environnement. Il est arriération et à éliminer pour aller vers le progrès pour le premier, il est pittoresque, folklorique et à protéger (voire "muséifier") pour le second. L'un qualifie ce passé de négatif, l'autre de positif, et cela est rendu possible par la distance entre le présent (a fortiori aussi le futur) et le passé.

Dans le paradigme "autochtone",¹⁶ l'émergence du passé également dans le présent est davantage acceptée; le jardinier oasisien, figure typique de ce paradigme, n'est pourtant pas plus dans le passé que le scientifique ou le touriste (figures typiques des deux autres paradigmes). Le mélange des genres ne pose pas de problèmes et n'est pas une réelle question.

Précisons que le temps n'est pas jugé pour ce qu'il est, mais pour la manière avec laquelle il est perçu et vécu selon les trois paradigmes de la praxis oasisienne. Toutes les formes de transitions peuvent localement et concrètement exister, et sans doute n'y a-t-il qu'elles qui existent puisque ces paradigmes sont des idéaux-types, c'est-à-dire que le jardinier oasisien, exemple parmi les acteurs du champ oasisien, combine dans sa praxis ces paradigmes en des degrés divers (et non seulement "l'autochtone").

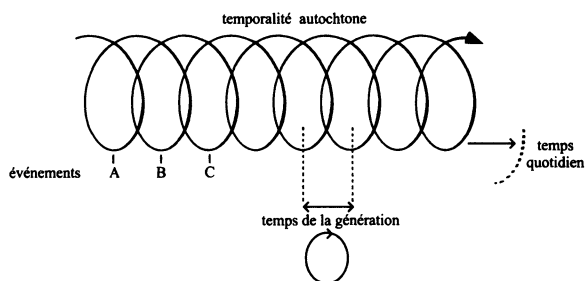


Fig. 2: La temporalité du paradigme "autochtone"

Nous l'avons vu dans cet article, la "norme" des temps vécus des Jéridi, la temporalité du paradigme "autochtone" peut se décomposer en trois niveaux de temps: un temps historique, non utilitaire, "historico-légitime"; un temps naturel, écologique des cycles annuels et saisonniers, qui engloberait les généalogies; un temps quotidien, utilitaire, des lunaisons, des semaines et des journées. La figure (cf. Fig. 2) représentant la temporalité du paradigme "autochtone" donne une image

16 "Autochtone" est une appellation par défaut. Son inconvénient est de trop localiser ce type-idéal. Voir plus loin.

possible de cette temporalité en rythmes multiples, entremêlés qui ne s'excluent pas mutuellement. Présenté ainsi, un temps en cycles, en hélice, on peut mieux saisir comment des événements (A, B et C par exemple) du domaine historico-légitime peuvent se côtoyer aussi facilement. Ces événements A, B et C peuvent être la présence romaine, arabe puis française dans les récits de fondation des oasis. La ligne du temps qui dispose les jours les uns après les autres n'est pas la ligne la plus rapide. Arrangés de la sorte, les événements de l'histoire peuvent se télescoper plus facilement que s'ils étaient placés sur les lignes droites des deux autres temporalités.

Cette présentation en profil de la spirale est celle d'un regard, un autre serait de la regarder de face. Ainsi, les courbes du temps repassent aux mêmes endroits, parcourent un cercle qui se répète sans être à proprement cyclique. Le temps des générations est comme cela, une répétition dans la durée, qui fait durer. Ce sont les boucles du temps écologique qui se referment avec les cycles annuels, la dynamique entre résurrection, croissance et mort. Comme nous l'avons déjà vu, le temps quotidien est perçu néanmoins comme une durée, une succession des jours, des semaines, des mois. Les différents temps de la temporalité "autochtone", sans s'exclure, au contraire s'intègrent mutuellement.

La crise est-elle nouvelle, réelle?

Quand à l'espace est appliqué un regard avec une conscience de temps, il est permis alors d'appréhender le changement. Les oasisiens abordent cette intersection de l'espace et du temps pour la juger et ils la qualifie dans les discours en terme de crise. La palmeraie actuelle est confrontée à la palmeraie d'hier, et le verdict tombe: c'est la crise.

Le leurre de l'âge d'or

En se laissant impressionner (*stricto sensu*) par le discours local (sinon scientifique), l'idée viendrait vite que la grande époque des oasis du Jérid est révolue, tandis que le présent n'est plus que le reflet d'une crise à la fois vive et languissante. L'eau ne coule plus comme "avant". Les récoltes sont moins abondantes "qu'auparavant". Du temps du système traditionnel d'exploitation en *kham-mesa*, les superficies étaient plus importantes; la gestion du patrimoine familial était collective, il n'y avait donc ni problème de morcellement des

propriétés ni problème d'indivision.¹⁷ Ce sont là les grands thèmes de la construction du discours sur le passé. On peut se demander dans quelle mesure ce système "traditionnel" n'est pas un système idéal.

Table 1: Structure de l'exploitation dans la palmeraie de Tozeur (d'après Kassah 1993)

Catégories Superficies	Exploitants		Superficies exploitées	
	nombre	soit en %	Hectares	soit en %
de 0 à 0,5 ha	432	36	103	09
de 0,5 à 1 ha	312	26	161	14
de 1 à 2 ha	264	22	334	29
plus de 2 ha	192	16	552	48
Total	1 200	100	1 150	100

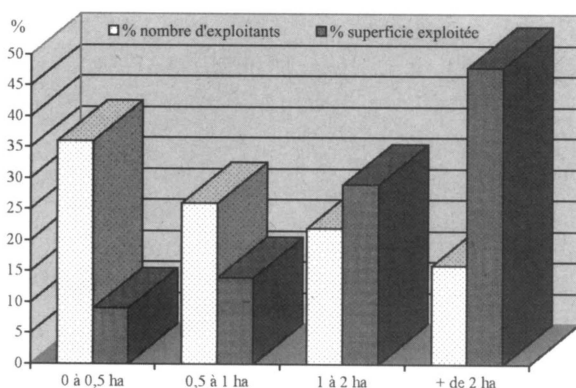


Fig. 3: Structure de l'exploitation dans la palmeraie de Tozeur

Certes, on ne peut nier que l'indivision peut représenter une situation de blocage (quant aux décisions d'investissement par exemple), mais il ne s'agit certainement pas d'un problème nouveau; il est difficile de savoir si ce problème s'est accru ou non. On ne peut oublier non plus que la pression démographique peut induire une division des jardins. Si la population des propriétaires augmente et celle des travailleurs diminue (concurrence

17 L'indivision résulte soit d'un non-accord sur la répartition de l'héritage, soit d'une volonté des enfants de respecter l'intégrité du patrimoine légué par le père (cas le plus dynamique). Si un accord sur la gestion du patrimoine n'intervient pas, au mieux seul un minimum d'investissement est pratiqué, sinon le défaut d'entretien déprécie à terme la valeur du jardin et sa productivité. Le morcellement, par contre, décompose le jardin en autant d'unités que d'héritiers, y diminuant la rentabilité et la possibilité d'investissement.

avec les activités extra-agricoles), la main-d'œuvre devient, comme l'eau, un facteur limitant, car rare: les choix stratégiques de production privilégieront sans doute alors une intégration au marché, par une spécialisation des cultures (concentration des activités) par exemple. Dans ce cas, le système tendrait à être moins vivrier. Le raisonnement inverse peut également se tenir: l'augmentation du nombre de propriétaires conduit à la diminution de la surface des parcelles qui tendra vers l'abandon ou la transformation en potager. Il est facile de spéculer sur l'avenir... Et le présent? Les discours sur la dégradation de la palmeraie oublient que les grandes exploitations de plus de deux hectares représentent aujourd'hui la moitié de la surface cultivée, et que cette classe est concentrée entre les mains d'une petite proportion des exploitants (48 % de la surface cultivée à 16 % des exploitants dans la palmeraie de Tozeur, voir Table 1 et Fig. 3). Ce que l'on se "rappelle" alors est plutôt ce que l'on "oublie" du présent: une inégalité dans la répartition des terres.

Le passé était différent du présent, sans aucun doute. Mais comment apprécier l'évolution de l'oasis? Il faudrait mener une étude foncière poussée permettant de mettre à jour les mouvements des jardins et des propriétés à l'aide, par exemple, des archives de cadastres si elles existent, et de vérifier si la taille moyenne des propriétés diminue ou augmente, si cette moyenne est pertinente (analyse des écart-types), etc. La revendication d'un âge d'or,¹⁸ toujours passé, n'est pas particulière au Jérid. Mais jouer le jeu du *bikri*, l'"auparavant", permet aussi aux Jéridi de placer leurs revendications quand ils ont rarement la parole.

Cet âge d'or, comme l'axe primordial de l'eau comme facteur explicatif de la société, est selon moi une mystification. Dans l'action concrète (du développement par exemple), l'intérêt de ce rejet peut éviter de poser l'axiome du passé heureux et permet de dépasser la tentation de reconduire une structure passéiste. Car si l'on veut vraiment se tourner vers le passé, sans doute verra-t-on, en accord avec Bisson (1995: 18), que l'oasis n'a pas toujours placé l'agriculture en son centre d'activité: il ne s'agissait plus vraisemblablement que d'une activité annexe. Avec une histoire vieille

18 Notons que l'expression "âge d'or" est un des âges poétiques appelés les "quatre âges" qui se sont admirablement au "temps naturel" défini un peu plus haut. On trouve ainsi l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge d'airain, et l'âge de fer. L'âge d'or est placé sous le règne de Saturne, c'est une ère d'innocence, de bonheur, d'abondance, mais sans travail, et c'est ce qui rend son emploi un peu abusif ici.

d'au moins deux millénaires, la région a connu bien des vicissitudes et les crises ne sont pas nouvelles. De plus, rien ne permet d'affirmer qu'effectivement la division des propriétés va croissant. L'échelle des transformations est cyclique pour les jardins, et le temps de roulement des jardins ne correspond pas nécessairement à celui de la palmeraie en général. Y a-t-il vraiment crise ou existe-t-il une crise permanente, c'est-à-dire une révolution permanente des jardins, systèmes d'autoreproduction, rodés, préservant de l'immobilisme et de la sclérose?

Mais l'expression de l'âge d'or dans le discours semble presque davantage émerger dans les communications scientifiques. On peut y voir avec pertinence la manifestation du paradigme "paternaliste". Peut-être faut-il se méfier des regards "ethnologisants" sur une société. Certes, la perspective historique est très désirable bien que ce travail s'ancre résolument dans la description du présent. Mais trop souvent l'observateur scientifique recherche davantage le passé dans le présent plutôt que le présent pour ce qu'il est. Et de fait, c'est souvent un regard nostalgique qui décrit, plus passéiste que la réalité mouvante: la société évolue, semble-t-il, plus vite que les études sur elle. Les interlocuteurs locaux s'indignent parfois de cette "quête de la survivance", de la survivance, bien entendu, du "passé traditionnel". Ce refus d'une telle lecture de leur société est très clair chez les représentants "modernes": les conflits de représentations¹⁹ n'expliquent pas tous les "oublis" des acteurs oasiens. Lors de renseignements pris sur les *'arûsh* ou le *rahn*,²⁰ on s'exclame souvent "mais, c'était avant, ça!" Et effectivement, sans doute il n'y a pas volonté de cacher, mais tout au plus de ne pas en parler: cela fait partie d'un passé, certes remanié, mais du passé tout de même. Le poids effectif des *'arûsh* est moindre aujourd'hui (au moins dans les populations de vieille sédentarité) et le *rahn* ne se pratique plus. Cela intrigue notamment les agriculteurs que pour décrire le présent, on s'intéresse outre mesure aux choses enterrées.

La référence au passé sert au Jérid de trame d'explication du supposé mauvais fonctionnement d'aujourd'hui. La construction du passé, que l'on doit distinguer de la construction de l'histoire parce qu'elle réfère à l'"état" et non à l'"évo-

lution", n'est cependant pas aisée, et ce pour des raisons politiques: dire que des problèmes d'aujourd'hui n'existaient pas hier n'est pas la même chose que dire qu'hier était mieux qu'aujourd'hui. Car de quoi relève "hier"? du passé de la politique de Bourguiba, qu'aujourd'hui le président Ben Ali efface par le "Changement",²¹ et un peu plus loin de la période coloniale française (du Protectorat). Il arrive parfois que des discussions flirtent avec ces époques dans l'atmosphère d'une douce nostalgie, mais c'est pour brusquement s'interrompre: affirmer que le passé était meilleur serait une insulte à la marche vers le progrès que la Tunisie a entreprise avec la nouvelle présidence du Général Ben Ali depuis 1987.

Pourtant, ce sentiment de dégradation demeure latent pour le Jérid. Une stagnation qui apparaît dégradation en contraste avec la marche du monde. Pour quelles raisons ce sentiment? Tout d'abord, il est bien possible qu'un objet-système important comme une oasis puisse avoir une inertie donnant une fausse apparence d'immobilité alors qu'en son sein, les choses bougent bien davantage: c'est ce que nous verrons un peu plus loin. Deuxièmement, on doit tenir compte de l'adaptation du discours des oasiens.

L'adaptation du discours

La crise? Les agriculteurs ont à adapter leur discours à leurs interlocuteurs, comme toujours et comme tout le monde: les praticiens des sciences sociales savent bien cela. Ce que cette situation a en propre est l'attente que les jardiniers peuvent avoir de personnes perçues comme détenteur du pouvoir dans le domaine de l'agriculture: ils tiendront opportunément un discours un peu alarmiste pour pouvoir tirer – on ne sait jamais – quelque chose. Cette attente d'un bénéfice extérieur est aussi, pour le Jérid, la manifestation d'un sentiment d'être en dehors des choses. On se trouve en Tunisie, certes, mais loin de la capitale, les

19 Voir le développement de cette notion, en particulier sur l'idée de nature, in Battesti (1998).

20 Les *'arûsh* (sing. *'arsh*) sont les familles lignagères; le *rahn* était une pratique d'emprunt qui laissait l'usufruit du jardin à celui qui prêtait l'argent au propriétaire du jardin.

21 Les manifestations orchestrées par l'Etat à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Indépendance (1956–1996) en ont été particulièrement révélatrices en insistant plus sur le "Changement" que sur l'Indépendance proprement dite: aucun des journaux qui consacraient des pages spéciales à cette commémoration, ou éditaient des suppléments pour l'occasion, ne s'attardaient à rappeler le fait de l'Indépendance par Bourguiba, mais avaient leurs discours résolument tournés vers les neuf années de Ben Ali et sur les réalisations et perspectives de progrès de la Tunisie (les médias sont étroitement contrôlés, voire manipulés, par le gouvernement).

interlocuteurs seront toujours des étrangers. La représentation du pouvoir est fortement connotée géographiquement: c'est le rapport du nord au sud (autant dans le cadre tunisien²² que dans celui des rives de la Méditerranée), c'est le rapport du monde "civilisé" au monde de la "misère" (pour reprendre des termes maintes fois entendus au Jérid). Il est curieux d'observer combien les Tunisiens étrangers au Jérid nient l'existence de sens particuliers et locaux de certains mots. Conflits de représentations, mais aussi conflits sur la manière de dire les choses de l'oasis, une violence symbolique sur la légitimité du vocabulaire, avec en toile de fond l'autorité de l'arabe littéraire. En fait de discours, on touche là au plus concret. Par exemple, on n'accordera pas qu'ici *ghaba* puisse signifier jardin, puisque ça veut dire forêt! Ou *freza*: c'est le seul mot que l'on doit utiliser... bien qu'il ne désigne que des fruits en général non consommables (tandis que le terme local *maghmagh*, plus spécifique, désigne des dattes impropres uniquement destinées à l'alimentation des animaux).

Revenons au contenu des discours jéridi. La division des jardins (à la suite des héritages) est l'explication courante de la taille jugée trop exiguë des jardins. La palmeraie est émiettée, ou plutôt: la palmeraie s'est émiettée, car ce ne pouvait être en aucun cas de même *bikri* (dans le passé), puisque cet univers révolu, dans son imposante quiétude, tenait de l'achèvement. C'est encore une manière de trouver une réponse adaptée aux questions que se pose l'interlocuteur extérieur (des questions qu'on ne se posait pas forcément) sur le "comment ça marche" et lui fournir une réponse logique au "pourquoi ça ne marche pas comme ailleurs". La même procédure de recherche étiologique est assumée pour l'Européen, ou l'étranger en général, lors des manifestations religieuses locales. Exemple: à la *daghla* de Sidi Bu Ali de Nefta, le 12 mai 1995, durant la procession qui constitue en fait la cérémonie, de jeunes adolescents courent devant le

h'adra.²³ Ceux-là pourtant courent torse et pieds nus à en perdre connaissance, les yeux exorbités, la salive moussante et dégoulinante sur le menton. Si d'aventure l'étranger demande de quoi il retourne, il n'obtiendra pas d'autre réponse que "ils s'amusent" ou "ils font la fête"! Ils ne s'amusent pourtant nullement, les corps souffrent, ils ont mal et c'est bien à une pratique du soufisme à laquelle on assiste, à des techniques du corps comme moyen d'approcher Dieu. On sait qu'en Europe (on imagine le nord de la Tunisie identique) la fête se pratique pour elle-même, pour son caractère ludique. On suppose dès lors que "ils font la fête" est une réponse qui satisfera et qui a le mérite à la fois d'être compréhensible pour l'étranger et de préserver l'intimité des négociations locales avec les forces invisibles. Une même logique de réponse: l'agriculture du Jérid ne produit pas ou ne fonctionne pas comme on pourrait s'y attendre? La crise! L'ordre ancestral est brisé!: indivision et morcellement, pénurie d'eau. Si les Jéridi sont gênés d'expliquer des phénomènes religieux déconsidérés, au bas mot, par l'orthodoxie en Tunisie, de la même manière les explications les plus faciles sur la taille des jardins sont expressément mises à contribution pour éviter de tenir un discours sur les techniques de l'agriculture locale qu'ils ressentent bien souvent eux-mêmes comme "archaïques" (contamination des deux paradigmes modernes) et sur leurs approches de la nature (plus indicible).

La hiérarchie oasisienne

Dans les pages précédentes, nous avons vu qu'il était difficile de croire en une évolution vers la désagrégation de l'oasis à partir du simple constat des vicissitudes que connaissent parfois les propriétés. Les divisions de jardins sont réelles, mais dans le même temps, des agriculteurs déploient des stratégies contraires de concentration des terres, rachetant des parcelles disséminées puis les revendant au profit d'autres parcelles proches de la plus grande qu'ils possèdent. Outre cette dynamique que les observateurs apprécient fréquemment en sens unique, il n'est pas dit que, d'une part, cette évolution vers la division soit plus perceptible aujourd'hui qu'hier, et que d'autre part, ce qui se passe au niveau du jardin se répercute de manière

22 On pourrait dire, comme A. Kassah (1995), que les sociétés oasisiennes de la Tunisie pré-saharienne n'ont jamais été aussi bien intégrées qu'aujourd'hui à l'espace national, par les différents projets de développement économique et social, par un encadrement administratif plus poussé, par la scolarisation, par l'amélioration de l'infrastructure routière, par les progrès de la motorisation et par la mobilité croissante des hommes, marchandises et capitaux. Mais c'est certainement cette "intégration"-ci qui permet alors une mise en "relation à", qui permet de calculer la distance qui sépare par exemple le Jérid de la capitale, qui autorise la comparaison et inévitablement ici le constat de marginalité.

23 Le *h'adra* est une cérémonie à caractère religieux, privée ou organisée par une confrérie (*t'ariqa*). Ce terme de *h'adra* désigne la cérémonie soufie ayant lieu régulièrement, et cela signifie aussie en mystique soufie "être en présence de Dieu" (communication de N. Puig).

linéaire au niveau de l'oasis, car ce ne sont pas les mêmes paramètres alors en jeu.

Cela a son importance. Par exemple, le niveau inférieur du jardin est le registre de l'agriculteur. C'est à ce niveau que nous avons affirmé son action possible et à ce niveau qu'elle se concrétise: le niveau du temps court et de l'espace étroit ou limité. C'est véritablement le cadre de sa *praxis*. Le jardinier oasisien sait qu'est hors de sa portée l'ordre supérieur régional, l'ordre sur lequel les services de l'agriculture et le développement ont le regard tourné (statistiques régionales). C'est la question renouvelée du débat sur l'individualisme méthodologique: savoir à quel degré les faits sociaux peuvent se déduire des actions individuelles. Quand des objets à un niveau donné se combinent pour former des ensembles de niveaux supérieurs (du jardin vers le parcellaire, puis vers l'oasis), apparaissent certains phénomènes nouveaux que l'on peut dire "émergents", dans le sens qu'ils sont à jamais irréductibles à des causes touchant les phénomènes au niveau des parties.

Nous touchons là une problématique épistémologique très classique et fondamentale des sciences sociales. Depuis qu'Emile Durkheim a énoncé l'irréductibilité du social, l'enjeu de la sociologie et de l'anthropologie, dépourvues du recours à l'expérimentation sur son objet, est d'user d'une méthodologie consistant à l'étude à une échelle inférieure de répercussions ou de correspondants de phénomènes d'échelle supérieure. Le problème que soulève constamment cette voie méthodologique est le raccordement entre des différentes échelles: est-ce que l'observation du sous-système des jardins vaut par extrapolation inductive pour l'ensemble du terroir oasisien?

Selon Baudry (1992: 110), qui travaillait sur un terrain du nord de la France, les vitesses apparentes d'évolution de l'utilisation des terres varient selon les échelles temporelles et spatiales considérées. En accord avec la théorie hiérarchique, plus les échelles temporelles sont grandes (un pas de temps court) et plus les échelles spatiales sont fines et plus les vitesses moyennes sont élevées. Il découle de ceci un point extrêmement important: la vitesse d'évolution d'un ensemble spatial est inférieure à la vitesse moyenne d'évolution des ensembles qui le composent. Une approche statistique basée sur des taux moyens de changements extrapolés linéairement est clairement inadéquate. Les trajectoires sont des fractales. Pour reprendre notre exemple, on comprend mieux le problème de vue: des lunettes à double foyer. Pour un même praticien du développement, d'un côté sont à sa disposition des statistiques régionales des services

de l'administration agricole se penchant sur la production, la taille moyenne des parcelles, etc., et de l'autre un terroir réel sur lequel il va tenter de saisir des dynamiques à travers des objets à sa dimension, c'est-à-dire les jardins (comme le jardin est la dimension de l'agriculteur).

Ainsi, la dynamique observée au sein des exploitations est a priori plus rapide que celle de l'oasis, et plus encore que celle de la région du Jérid. Une hypothèse peut être posée en accord avec Baudry: au niveau de l'ordre des jardins, ce sont les caractéristiques des cultivateurs et de leurs exploitations qui vont déterminer les évolutions, alors qu'au niveau régional, ces variables auront peu d'importance du fait de l'organisation hiérarchique de l'espace qui donne une certaine autonomie aux différents niveaux. Au niveau régional, les variables déterminantes sont vraisemblablement les évolutions des techniques, des ressources naturelles, du marché, des activités entrant en concurrence avec l'agriculture. Les causes des changements à intégrer dans les modèles des dynamiques des exploitations sont, entre autres, la composition du jardin, la capacité d'investissement, le mode de faire-valoir et l'idéal-type de la *praxis* du milieu prépondérant. Ces facteurs ne sont pas les mêmes que ceux qui expliquent la dynamique régionale; il y a certes corrélation, mais ils n'appartiennent pas au même niveau d'organisation.

En termes de prédiction, l'observation de la dynamique d'un hectare de terre au sein de la palmeraie ne peut pas permettre d'extrapoler et de s'avancer sur la dynamique de la palmeraie. En d'autres termes, l'hypothèse de l'existence d'une organisation hiérarchique est posée: existeraient des niveaux d'organisation, entités spatio-temporelles (région, zone, oasis, quartier d'oasis, groupe de jardins, jardin) ayant une certaine autonomie au sein d'une hiérarchie. Une "certaine" autonomie, car l'existence hiérarchique implique aussi que les niveaux supérieurs exercent un contrôle sur les niveaux englobés. De fait, pour le Jérid, s'il est possible d'examiner les statistiques régionales donnant par exemple l'évolution de la production de dattes ou celle d'un mode de faire-valoir, la région est si diverse quant aux "états" rencontrés au niveau des exploitations qu'il est impossible de prédire les évolutions à ce niveau d'organisation. C'est la révolution permanente dans les oasis du Jérid: pour une exploitation donnée, à la fois toutes les trajectoires peuvent être prises (caractère imprévisible) et ne peuvent l'être qu'en réponse à un contrôle de niveaux englobants.

Les seuls facteurs influents pour l'avenir dont nous pouvons faire état se situent au niveau de

l'oasis, sinon de la région. Ce sont, entre autres facteurs, le développement (ou le re-développement) d'activités en concurrence avec l'agriculture (autrefois le commerce et le religieux, aujourd'hui le tourisme et la mobilité interrégionale) et la reconsidération du rapport de la population à cette nature domestiquée par ses différentes composantes (notamment avec l'apport transformant d'une vision "moderne" d'une terre qui produit).

L'idée d'un complexe "spatio-temporel" dans lequel évoluent les hommes est porteuse d'un immense champ de recherche et de questionnements. Saisir le "temps" est cependant malaisé: imperceptible, intangible, nous n'en percevons que son écoulement sur les choses. Il s'agit pourtant du membre indispensable du binôme qu'il constitue avec l'espace. Qualifié, vécu, pratiqué, dit: le temps est temporalité et est une construction sociale qui peut se comparer, se mesurer à d'autres temporalités. Comme peuvent être définis des idéaux-types de praxis de la nature, les temporalités marquent des pôles à déchiffrer pour appréhender les modes de relations au milieu des divers acteurs, leur discours et pratiques, et se déjouer d'interprétations socio-écologiques trop rapides.

Références citées

- Battesti, Vincent**
1993 Les relations au désert des religions monothéistes. Paris: Université de Paris V, DEA Sciences sociales.
1997 Les oasis du Jérid. Des révolutions permanentes? Montpellier: Editions CIRAD.
1998 Les relations équivoques. Approches circonspectes pour une socio-écologie des oasis sahariennes. [Thèse, Université de Paris V, Muséum National d'histoire naturelle]
- Battesti, Vincent, et Nicolas Puig**
1999 Les sens des lieux. Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid (Sud-Ouest tunisien). *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*. Vol. 41. [sous press]
- Baudry, J.**
1992 Dépendance d'échelle d'espace et de temps dans la perception des changements d'utilisation des terres. In: P. Auger, J. Baudry et F. Fournier (éds.), Hiérarchies et échelles en écologie; pp. 101-113. Turriers: Naturalia Publications.
- Bisson, Jean**
1995 Les marges sahariennes. Lieux d'affrontement des spatialités. In: Actes du séminaire "Les oasis au Maghreb. Mise en valeur et développement"; pp. 13-28. Tunis: Editions CERES.
- Bourdieu, Pierre**
1958 Sociologie de l'Algérie. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Bréhier, Emile**
1983 Histoire de la philosophie. Tome 1: Antiquité et Moyen Age. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Dakhli, Jocelyne**
1990 L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien. Paris: Editions La Découverte.
- Dubost, Michel (éd.)**
1990 Théo. Nouvelle encyclopédie catholique. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Duvignaud, Jean**
1992 Chébika. Tunis: Editions Ceres.
- Eliade, Mircea**
1985 Mythes, rêves et mystères. Paris: Gallimard. [1957]
- Hama, M. B., et Joseph Ki-Zerbo**
1979 La dynamique du temps africain. *Le Courrier de l'UNESCO* (août-sept.): 12-16.
- Kassah, Abdelfettah**
1993 Tozeur et son oasis. Problèmes d'aménagement d'une ville oasienne. *Les Cahiers d'Urbama* 8: 51-75.
1995 Le Marzougui, le touriste et la degla. *Monde Arabe. Le retour du local. Peuples Méditerranéens* 72-73: 161-176.
- Latour, Bruno**
1991 Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: Editions La Découverte.
- Legendre, Marcel**
1958 Survivance des mesures traditionnelles en Tunisie. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Lévi-Strauss, Claude**
1990 La pensée sauvage. Paris: Librairie Plon. [1962]
- Masselot, F.**
1991 Les dattiers des oasis du Jérid. *Bulletin de la Direction de l'Agriculture et du Commerce* 18: 114-161.
- Moscovici, Serge**
1994 La société contre nature. Paris: Editions du Seuil.
- Pálsson, Gísli**
1996 Human-Environmental Relations. Orientalism, Paternalism, and Communalism. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), Nature and Society. Anthropological Perspectives; pp. 63-81. London: Routledge.
- Pottier, René**
1945 Au pays du voile bleu. Paris: Fernand Sorlot.
- Rivière, Claude**
1995 Le temps en Afrique noire. Concept, comput et gestion. *Anthropos* 90: 365-376.