



HAL
open science

“ Pourquoi j’irais voir d’en haut ce que je connais déjà d’en bas? ”, Centralités et circulations: comprendre l’usage des espaces dans l’oasis de Siwa

Vincent Battesti

► To cite this version:

Vincent Battesti. “ Pourquoi j’irais voir d’en haut ce que je connais déjà d’en bas? ”, Centralités et circulations: comprendre l’usage des espaces dans l’oasis de Siwa. Égypte Soudan mondes arabes, 2006, 3e série (3, ”Terrains d’Égypte, anthropologies contemporaines” (V. Battesti et N. Puig dirs)), pp.139-179. 10.4000/ema.1967 . halshs-00004050

HAL Id: halshs-00004050

<https://shs.hal.science/halshs-00004050>

Submitted on 20 Feb 2007

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.



ÉGYPTE

monde arabe





Terrains d'Égypte

anthropologies contemporaines

sous la direction de Vincent Battesti
et Nicolas Puig

n° 3 – 3^e série
2006





VINCENT BATTESTI

« POURQUOI J'IRAI VOIR D'EN HAUT CE QUE
JE CONNAIS DÉJÀ D'EN BAS ? »

CENTRALITÉS ET CIRCULATIONS : COMPRENDRE L'USAGE
DES ESPACES DANS L'OASIS DE SIWA

AVANT-PROPOS

Cette phrase, « Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? », paraît tout à fait intelligible et rationnelle, mais c'est aussi une pierre d'achoppement pour une rationalité confrontée aux logiques rencontrées sur le terrain. Son locuteur siwi m'expliquait son absence totale d'intérêt à escalader une montagne à Siwa pour avoir le point de vue du sommet. Anthropologue local patenté, j'étais tenté de lui répondre : « Et moi, pourquoi j'irais voir d'en bas ce que je connais déjà d'en haut? ». Il existe certes peu de littérature pour voir « d'en haut » ce qui se passe à Siwa, mais c'est surtout que je conçois mon métier comme la pratique de situations sociales dans le désir d'en comprendre certains tenants et aboutissants, certains mécanismes. Or, cela ne peut s'obtenir grâce à un savoir livresque surplombant : il faut vivre sur le terrain.

Être sur le terrain, au plus près des phénomènes quotidiens. Toutefois, le savoir que je produis pour tenter de rendre plus lisible la société siwi se situe à un niveau d'abstraction supérieur à celui des phénomènes observés. C'est un travail d'induction qui de l'observation de phénomènes particuliers vise à inférer des lois générales. Tel est le mouvement général de la recherche à partir du terrain. Je peux bien monter en haut d'une montagne : c'est quand même à partir des cas particuliers d'individus observés que je vais induire des comportements généraux. La question devient alors : quelles limites donner à l'application de l'induction? La déduction serait, elle, inapplicable sur le terrain, à moins que celui-ci ne soit expérimental : elle consisterait à montrer



et Puig, 1999). Parcourir l'espace, non seulement physique mais aussi social, ne va pas sans une implication fondamentale de l'observateur-descripteur qui établit son propre parcours pour s'accommoder de plus en plus intimement de ces trois niveaux d'altérité et d'espace : la petite échelle de l'oasis de Siwa en général, l'échelle intermédiaire et publique des chemins et des quartiers (d'habitat et de palmeraie) et la grande échelle domestique des maisons et des jardins. Tous trois sont en évolution concomitante, de façon sans doute accélérée depuis « l'ouverture » de l'oasis dans les années quatre-vingt, et soumis à définitions et redéfinitions comme différentes enceintes concentriques de protection, mais qui se seraient, malgré tout, infiltrées – je suis, avec le fonctionnaire, la télévision, le touriste, l'école, le commerçant, une des figures de l'intrus. L'enchâssement de ces trois niveaux d'espace peut s'exprimer en verbe : à Siwa comme un tout, venir et surplomber ; aux quartiers de palmeraies et d'habitations, circuler et nommer ; à la maison et au jardin, transformer et jouir. On le pense, on s'y repère, on y est.

Si la nécessité d'une pratique de terrain en anthropologie est admise, l'impasse est faite sur l'outil premier de ce terrain : le chercheur. Lui, sa personnalité, son apparence, les mots qui sortent de sa bouche, ses gestes, ses richesses, son ridicule, ses amitiés... La pratique d'un terrain est foncièrement personnelle, conduite hors d'un strict protocole, parce qu'elle dépend de facteurs mal maîtrisés. Quel que soit le cas de figure ou le sujet de mon enquête, « je » et le perçu de ma personne sont impliqués. Peu importe que je travaille sur des niveaux d'organisation de plus ou moins grandes échelles, ce n'est pas cela qui fait la différence : tenter de saisir comment les habitants de Siwa manipulent l'espace au niveau de la palmeraie ou au niveau de leur chambre à coucher me demande la même implication. Partager les expériences du quotidien est toujours aussi nécessaire. Par contre, nous l'avons vu, ce qui change est le niveau d'altérité engagé. Précisons que cette implication varie cependant en fonction de la nature du terrain : sur les espaces publics du *Wast al-Balad* (centre-ville) et des jardins publics du Caire (Battesti, 2006b), j'ai affaire d'abord à des foules dans des espaces surtout définis par l'anonymat et par la précarité d'une possible attitude naturelle (ne pas mettre en question le partage d'une même culture). Du terrain urbain (*sur* lequel je travaille) à l'oasis (*dans* lequel je travaille), à n'en pas douter – selon mes ambitions de recherche –, je saute d'un degré d'intensité. C'est du moins ce que je vis.

Puisque l'implication est plus intense à Siwa, mon statut à cette échelle est presque toujours celui d'anthropologue², fonction néanmoins confuse pour beaucoup là comme ailleurs. À Siwa, « anthropologue » réfère dans le meilleur des cas à deux choses : 1/ à l'étude des *'âdât wa taqâlîd* (mœurs

2. Un Européen à Siwa est soit touriste, soit étudiant/chercheur/journaliste, soit « autre chose » : un *ajnaî* qui réside à Siwa parce qu'il (« elle » surtout) s'est marié, parce qu'il est bizarre, homosexuel, dans une quête spirituelle, etc.

que l'on peut déduire un comportement particulier à partir de lois générales. Elle intervient par contre comme qualité dans les rapports humains sur le terrain, elle sert d'outil pour y travailler, s'y faire accepter, y naviguer.

Le présent essai est l'occasion d'explorer le flottement inhérent à l'enquête de terrain, d'explicitier la position de l'anthropologue, en présentant un type de terrain classique en anthropologie sociale, une petite communauté rurale abordée dans son contexte (Siwa au début du ^{xxi}^e siècle). Le propos se concentrera sur la notion d'espace (classique elle aussi) : d'une part sur la dynamique locale et sociale du rapport à l'espace cultivé traduite en centralités et circulations, d'autre part sur le rapport de l'observateur/descripteur à son objet, à son terrain; par conséquent la notion d'altérité sera abordée. Ce projet n'épuise certes ni le travail possible sur les espaces de Siwa ni même ce qu'il me sera donné de développer ailleurs sur ces questions¹. Ne seront ici évoqués ou détaillés que les points qui servent à expliciter ma relation au terrain.

L'un des postulats de ce travail est que chaque Siwi possède une longue expérience des espaces de son oasis, a établi de longues associations avec certaines parties de ses terroirs et de ses espaces bâtis et que l'image qu'il se fait de ses espaces est saturée de souvenirs et de sens, pour paraphraser Kevin Lynch (1960), auteur du concept de lisibilité (*legibility*) appliqué à l'image de la cité. Une hypothèse est que les multiples identités déclinables d'une personne, et notamment d'un chercheur anthropologue pris sur son terrain, se traduisent différemment selon les échelles d'espaces considérées.

INTRODUCTION À SIWA

Siwa est la plus septentrionale des oasis égyptiennes s'abreuvant sur les nappes souterraines, à 300 km des côtes méditerranéennes de Marsâ Matrûh. Ma pratique du terrain à Siwa (de 2002 à 2005) a consisté à me centrer sur les usages et définitions locales de l'espace. À l'écoute des discours tenus par – ou en dialogue avec – les acteurs locaux sur les centralités et les circulations, le cadre de référence spatial du discours variait d'échelle selon qu'ils parlaient de (ou au nom de) la communauté de Siwa, ou bien de leurs expériences propres.

1. Cette approche des spatialités de Siwa ici est incomplète et provisoire, pour une part parce que cet article a principalement été rédigé en cours de terrain et d'autre part parce que la place manquerait. On se concentrera ici sur l'articulation espace/terrain, précisément sur les zones de culture, délaissant le bâti (cf. Battesti, 2006a). Je devrais rédiger bientôt un ouvrage consacré à Siwa qui développera cette problématique couplée à son indispensable *alter ego* : les temporalités. J'ai montré ailleurs qu'il est indispensable d'aborder les spatialités dans le même mouvement que les temporalités pour mieux cerner les relations des sociétés avec leur environnement (Battesti, 2000, 2005).



Figure 1 : Panorama d'une partie de Siwa (Aghurmi), depuis Dakrûr. (14 janvier 2005)

À petite échelle, la centralité est la mise en perspective d'expériences d'altérités culturelles (parfois assez radicales, siwi contre égyptien ou étranger); à échelle intermédiaire, l'expérience d'altérités sociales (oppositions entre statuts sociaux ou tribus/familles); à grande échelle, des expériences d'altérités domestiques (entre familles ou genres). On a ainsi une certaine congruence entre expériences d'échelles spatiales et expériences d'échelles d'altérité.

Je suis une des figures notables de l'altérité dans mon enquête : l'ethnographe n'en est plus à esquiver ou minimiser sa propre présence (« perturbatrice »), mais en vient à intégrer et utiliser ce biais. En travaillant, je me dois donc d'estimer la multiplicité des identités que j'incarne. Ces identités que l'on m'octroie peuvent parfois être contradictoires entre elles si l'on juxtapose plusieurs échelles : je suis à la fois *ajnabî* (étranger) quand je circule dans la palmeraie; et/mais d'Aghurmi (une des localités de Siwa), quand je passe de quartier à quartier; et individu de sexe masculin lié à une famille (de Tashughtshught, quartier d'Aghurmi), quand je rentre dans la cour d'une (certaine) maison ou dans l'enceinte d'un (certain) jardin. Ces différentes identités peuvent même entrer en interaction : je suis certes clairement de sexe masculin mais *ajnabî*, ce qui m'octroie une certaine marge de manœuvre, différente de celle des Siwan masculins (dans certains espaces de la maison).

S'il est question de centralités, c'est alors que doit être abordé son pendant, la circulation, c'est-à-dire avec le parcours de l'espace : parcourir l'espace physique est une des manières de le qualifier, d'en faire un lieu (cf. Battesti





et coutumes); 2/ à cet anthropologue local à qui sont reprochés sa fonction révélatrice (Malim, 2001) et ses buts commerciaux (outre une multitude de griefs concernant sa prétention sociale ou son caractère). Enchanté de découvrir qu'un ethnologue travaillait sur sa propre société, je m'étais empressé de lui proposé une collaboration... qui ne l'a guère intéressé, préoccupé qu'il était de rentabiliser son travail de maîtrise – et non pas de le mettre en question; il est davantage dans une optique de « stabilisation de la tradition » dirais-je. Cela me valut d'être nettement distingué de sa propre entreprise et d'échapper aux conflits entourant sa personne.

À quoi me sert cette implication? Avant qu'elle ne serve, elle est un donné. Il y a quelques années, je définissais à un ami en Tunisie ma « technique » d'enquête comme « furtive ». Cela a à voir avec ma personnalité, ma manière d'oser ou ne pas oser endosser le costume « d'anthropologue ». Cette timidité statutaire explique que je « tourne » autour du terrain plutôt que de l'attaquer frontalement (j'ai parlé en thèse d'une « approche circonspecte »). Le terrain, au-delà de son aspect géographique, c'est d'abord des gens qui sont mes égaux et que je ne souhaite pas « interroger », mais avec qui je désire échanger – même si je recours à des techniques afin de diriger les discussions *in fine*. Cela n'apporte rien d'interroger plutôt que de bavarder, prendre son temps, se taire, écouter, attendre qu'un sujet affleure par lui-même. Pourquoi s'échiner à arracher des « données » à des informateurs pour se les voir offrir (par politesse) toujours hors de leur contexte d'usage ou même d'énonciation naturelle? Quelle valeur alors leur attribuer? Bref, la qualité humaine me paraît la première dans l'interrelation d'enquête. Rien ne prend valeur que dans le temps long de l'enquête : passer du temps – ici pour mieux saisir l'espace – et savoir le perdre – pour mieux retrouver son chemin. Ce temps long, avec l'analyse réflexive, est ce qui distingue avec le plus d'évidence le travail d'anthropologue de l'ethnographie touristique. L'enquête à Siwa s'est étalée (pour autant qu'elle soit achevée) sur plusieurs années en nombreux séjours successifs de durées variables (d'une à six semaines – je résidais au Caire). Ce temps long m'a permis non pas d'apprendre à fond la langue locale, le *tsiwit* ou *tsiwit*, mais d'en manier un vocabulaire assez riche concentré sur mes thèmes de recherche (agricole, écologique, biologique, toponymique, spatial...). Par bonheur, mon égyptien me permet de m'entretenir avec tous les hommes à Siwa, mais les discussions entre Siwan sont en *tsiwit*. Ma maîtrise lexicale relative me permet à la fois de m'annoncer comme connaisseur local (et de sauter les « étapes introductives à la culture siwi » que proposent souvent les nouveaux interlocuteurs), mais aussi concrètement d'évoquer des choses qui n'existent qu'en *tsiwit* ou que les Siwan ne savent pas traduire en arabe.





Figure 2 : Siwa Oasis, Qattara Depression, cliché SS005 ISS005 E 6808, 6 juillet 2002 (Astronaut Photography of Earth, NASA-Johnson Space Center, <http://eol.jsc.nasa.gov>, 28 déc. 2003, modifié par l'auteur).

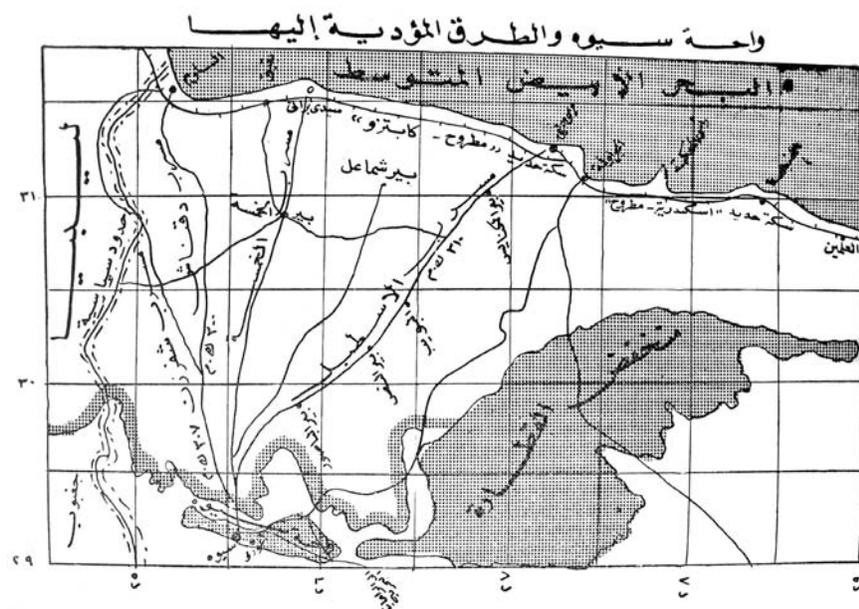


Figure 3 : Oasis de Siwa et les routes qui y mènent (Waked et Mar'y, 1957).

L'ÉCHELLE SIWI : LA PETITE ÉCHELLE

Centralités et Circulations

À petite échelle, Siwa est d'abord un tout : une oasis. Elle est un espace différencié où l'on réside, alors un centre pour ses 13 000 habitants (recensement du Capmas 1996), ou un point différencié où l'on se rend, une destination.

« Ils ne doivent pas construire un aéroport à Siwa, car Siwa est trop fragile. Trop de gens viendront alors.

– Mais vous, vous l'appréciez bien cet endroit!

– L'effort de venir en autobus filtre ceux qui veulent vraiment venir. »

(Touriste britannique, 30 ans, 13 mai 2003³)

Il est difficile d'arriver à Siwa par hasard. Depuis Marsâ Matrûh sur la côte, ce sont trois cents kilomètres à travers le désert d'une route qui ne conduit qu'à Siwa. L'effet de contraste fonctionne toujours entre les couples agricole et inculte, le travail et la friche, l'irrigué et le sec, le fécond et le stérile, l'anthropique et la désolation, le domestique et le sauvage... : visuellement, olfactivement, auditivement. Une vue satellite suffirait cependant à délimiter ce que désigne Siwa (Figure 2).

Dire de Siwa qu'elle est isolée dans son désert, pour tout évident que cela soit, n'en est pas moins très discutable, puisqu'elle a toujours été au carrefour de routes caravanières (marchandes et de pèlerinage, cf. Figure 3), puisque aujourd'hui une route asphaltée relie l'oasis au chef-lieu du gouvernorat de Marsâ Matrûh avec plusieurs services d'autocars et de microbus par jour, puisque demain l'aéroport s'ouvrira au transport civil. Siwa, cependant, n'est que peu visitée (par des voyageurs, des pèlerins, des commerçants) et reste passablement protégée par sa langue, « cas à part » linguistique aujourd'hui. En cela, Siwa est difficilement comparable aux oasis du Jérid tunisien (Battesti, 2005) où la tradition savante arabe des sédentaires, au-delà du commerce, a toujours maintenu de puissantes liaisons avec le monde. On peut aussi avec pertinence dire Siwa « isolée » quand, d'ouest en est de la région, l'anthropologue note comme une régularité sociologique le motif d'un discours qui présente la communauté siwi définie à l'échelle du « nous » (nous à Siwa, nous Siwan) par opposition au reste qui n'est pas siwi.

Le sentiment d'identité siwi découle d'une généralisation dont il est difficile d'établir la véridicité, mais cette opération est si habituelle sur le terrain qu'il est difficile de l'écarter. Cette généralisation s'établit à partir de l'observation de nombreux détails collectés, parfois à peine notés dans mon carnet : on pourra citer pêle-mêle quelques souvenirs de discussions avec des jardiniers;

3. Par défaut, tout extrait d'entretien est à localiser à Siwa.

l'observation répétée des interactions entre paysans siwan et leurs employés du Sa'îd (travailleurs agricoles venus de la vallée du Nil chercher un emploi temporaire, à l'automne), considérés gentiment, mais sans ménagement, comme des ignorants du savoir-faire agricole (indispensable et local), émigrés d'une périphérie déclassée; des visites obligées à toutes connaissances (en particulier du cercle familial) revenant de « l'ailleurs », s'informant de sa santé, son voyage, des difficultés rencontrées là-bas, hors de Siwa...; ou d'un ami avec sa famille allant accueillir à Marsâ Matrûh (aux portes de Siwa) son frère revenant du *hajj* (pèlerinage à La Mecque); de gradés des *mukhâbarât* (services secrets) se lamentant sur leur sort, reclus à Siwa, dans un douloureux exil de la civilisation.

Siwa peut d'abord être vue comme centre et comme endroit relégué, éloigné. Les Siwan, indéniablement, l'estime comme une centralité vraie, presque *umm al-duniâ*, mère du monde⁴ : des dizaines de touristes américains, français, italiens, japonais, coréens, belges... n'y viennent-ils donc pas? Les Siwan n'ont-ils pas vu de nombreux journalistes, des cameramen venir à eux? Cela impressionne d'autant plus que la traçabilité locale de chaque touriste est presque possible (finalement peu nombreux, visibles et regroupés). Et puisqu'on le leur dit : même Alexandre le Grand, cet ancien grand roi, s'est rendu à Siwa⁵! À l'énumération des nationalités, s'ajoute curieusement l'égyptienne. À Siwa, les compatriotes sont dénommés les « Égyptiens » quand ils ne sont pas siwan. Siwa est berbère sans le dire : « l'identité berbère » n'est pas revendiquée⁶, on est juste et avant tout Siwi à Siwa et l'on ne se sent pas partie des « Égyptiens ». Les petits conflits symboliques entre le pouvoir local (le conseil des cheikhs, chefs des grandes familles) et le pouvoir du gouvernorat (égyptien) animent discrètement l'actualité locale.

Discussion avec de jeunes jardiniers, qui tentaient de me situer (Aghurmi, 1^{er} janvier 2005).

- « Tu habites à Paris...? C'est en France ça?
- Oui, c'est la capitale de la France.
- La capitale? ah... comme [Marsâ] Matrûh pour Siwa! ou Alexandrie pour Matrûh.

4. Modeste façon dont les Cairotes ou les Égyptiens surnomment *Misr* (leur capitale ou leur pays).

5. En 331 avant JC, Alexandre traversa pendant six jours le désert depuis la côte pour consulter l'oracle du temple d'Amon (réputé dans le monde antique) et se voir confirmer (ou non) son ascendance divine (la filiation avec Zeus).

6. Siwa est connue, au sein de la « berbèrité », pour être son phare le plus oriental; pour autant les Siwan se savent à peine intégrés à cet ensemble qui les dépasse et l'on s'étonne encore sincèrement de croiser des Kabyles en voyage de reconnaissance qui pratiquent une langue immédiatement reconnue comme apparentée au *tasiwit*.



– C'est-à-dire? Matrûh est la capitale pour Siwa?

– Oui, comme encore al-balad [Siwa ville] pour Aghurmi ! [seconde localité de Siwa région] »

Le dessin du cosmos depuis Siwa est assez simple : Siwa d'abord, que les Siwan quittent peu, puis satellisées un peu loin, au-delà du désert, d'abord Marsâ Matrûh sur la côte, plus loin encore Alexandrie. Le Caire est presque absent de la carte, c'est davantage une référence de la cartographie du pouvoir qu'une référence géographique. Et puis vient tout le reste, sans ordre, un peu pêle-mêle. Il importe peu de savoir s'il y a une mer à traverser pour aller en Europe, aux États-Unis ou au Japon... Peu importe puisque tout vient ici, à Siwa. À moins de recourir aux talents des quelques Siwan entraînés au tourisme dans le souk, il m'est quasiment impossible de savoir quand on me parle d'un *ajnabî* s'il est français, anglais ou allemand... pour l'un de mes informateurs privilégiés, ils sont tous « américains-je-crois ». La couleur de mon passeport importe donc assez peu sur ce terrain-là : moi, comme les autres *ajânib*, sommes *ajânib*, c'est-à-dire venant à eux de lointains satellites. Moi, enquêteur, je fais partie comme tout le reste du reste quand à Siwa tout est siwi et ne demande guère aujourd'hui plus de définition identitaire que cette étiquette de siwi. La situation insulaire d'oasis permet une coïncidence entre identité et territoire sans avoir à la penser : elle est naturelle.

Le désert est de sable au sud, de roches au nord. Il est extérieur à l'expérience spatiale des Siwan, sinon qu'il limite l'oasis. Les montagnes (la falaise du plateau au nord de Siwa) sont déjà de l'ordre du sauvage. On ne fréquente pas le désert (*saharêt* en *tasiwit*), pays vide et hostile. C'est le pays des Arabes, des Bédouins. Il n'y a que les Siwan ayant pris le métier de guide local qui s'y intéressent, du moins qui y organisent des incursions pour les touristes.

« Où allez-vous entre amis pour vous promener?

– Nous promener? avec des étrangers? on va dans le désert...

– Non, entre amis, d'Aghurmi je veux dire? »

Muhammad n'évoque plus alors que le jardin, entre amis. Des jardins pour travailler le jour, pour s'amuser le soir – sauf l'hiver où l'on reste dans les intérieurs (Siwa, 20 mars 2004). Je n'ai saisi que plus tard le petit malentendu : « se promener » (*yefasa*), ça n'existe pas, du moins à Siwa par et pour des Siwan. Se promener, c'est une activité touristique de déplacement sans but précis : donc au désert.

Même si Bédouins et Siwan sont en commerce (moins interdépendants de nos jours), les univers respectifs semblent peu partagés. Les mariages mixtes sont rares et sont souvent dans le sens d'un Bédouin prenant femme siwi. L'argument siwi pour la rareté du cas de figure inverse, c'est la nécessité d'une épouse parlant *tasiwit* (les femmes siwi peuvent parler arabe, mais les Bédouines pas le *tasiwit*). Les Bédouins sont mieux connus personnellement quand ils sont sédentarisés, toujours dans les villages périphériques de la région





oasienne. À 'Ayn Safî par exemple, qu'il est aisé de reconnaître comme un campement « solidifié » à l'extrémité orientale de la région, les Bédouins sont les éleveurs des indispensables auxiliaires asiniens des Siwan (qui n'utilisent jamais d'ânesses). Mais dans ce genre de localité, on est à la limite du civilisé : « Ici, c'est le désert, les gens vivent dans le désert, comme les montagnes. Il n'y a rien » (un Siwi, Muhammad, 'Ayn Safî, 9 janvier 2004).

Loin des poncifs touristiques, les « princes du désert » ne sont pas à Siwa. Pourtant, de nouveaux repères se dessinent aujourd'hui dans le désert, avec en 2003 la création des *mahmiyyât*, zones protégées environnementales. Si leur vocation aujourd'hui ne se définit pour les locaux que par les interdictions (« interdit de casser les choses, de prendre des choses au sol, même des cailloux, de se rapprocher trop près d'animaux comme les gazelles, de couper du bois ou de prendre de la végétation » m'énumèrent des guides et chauffeurs, 7 avril 2004), on a repéré désormais des « choses à voir », des espaces désignés que les touristes voudront voir. La palme revient aujourd'hui à *Bîr wâhid*, source d'eau chaude en « plein désert »... à moins d'une dizaine de kilomètres de Siwa, encore que son accès dépende du bon vouloir fluctuant des autorités militaires.

Pour des Occidentaux, une oasis ou un paysage oasien évoque quelque chose : de l'oasis nichée au fond des sables de *Tintin au pays de l'or noir* à l'icographie touristique ou romantique coloniale, le paysage oasien a une histoire, il a été créé aussi *ex situ*. 'Abduh, un chauffeur et guide touristique, me raconte souvent comment marchent ses affaires. Nous nous connaissons depuis un bon moment, il a plus de 45 ans et sa vie professionnelle est entièrement dédiée au tourisme. « C'était bizarre quand j'ai commencé à travailler dans le tourisme : je me disais : "Bah, les Européens aiment aller dans le désert, s'y asseoir, les espaces vides, ils n'ont pas ça chez eux." Les Siwan, pour eux, c'est vide. Il n'y a rien. Ils ont l'habitude. Mais les *ajânib* [étrangers], non. Moi, j'aime bien le désert [maintenant] » (Siwa, 2 janvier 2005). Ces propos se tiennent sur cette drôle de crête entre le « eux », les *ajânib*, et « eux », les Siwan. Le locuteur est bien siwi, son interlocuteur bien européen, pourtant dans cette conversation nous ne sommes ni l'un ni l'autre exactement : mon ami et locuteur a sans doute jugé plus confortable de ne pas assumer une position du rapport « nous » à « eux ». Il s'est « extraterritorialisé », « dés-identifié », en même temps que moi : comment aurait-il pu me faire la leçon sur les Européens si j'en avais été tout à fait un ? Comment aurait-il pu me déclarer son affinité bancaire au désert s'il n'avait pas été (aussi) autre chose que siwi ? L'expression de ces équilibres identitaires ne tient que le temps d'une conversation, mais la multiplicité des identités est une donnée.

Si l'on parle des grands espaces extra oasiens, parlons du rapport aux Autres. En fait, trois éléments ont étonné ce guide chez les Européens avec lesquels il avait à travailler : leur rapport fasciné aux espaces vides, déjà évoqué, le peu de pudeur des femmes et enfin cette manie de voir d'en haut. « Pareillement, ce qui m'a choqué, c'est de voir les femmes se mettre en Bikini ;





je n'avais jamais vu ça avant. Chez nous, tu ne peux voir que les mains et les pieds jusqu'à la cheville. Là, on voit tout, le ventre... j'étais choqué et tout timide. J'ai compris après que ça peut être normal. Eux, ils ont l'habitude de se voir comme ça, après ça devient normal. Tu veux encore du thé ? » 'Abduh m'expose dans sa boutique son troisième étonnement : le point de vue des hauteurs. Les lieux ne manquent pas d'avoir des vues panoramiques de Siwa et sa région : du haut des inselbergs des anciens villages de Siwa et d'Aghurmi et des montagnes non bâties comme Dakrûr. Par ailleurs, si les montagnes (*adrar* en *tasiwit*) servent de repères géographiques avec des noms connus de la plupart, il n'y a bien que les Européens pour grimper à leur sommet. La vue est imprenable. « Les touristes aiment bien regarder d'en haut [*min fawâ*]. Les Siwan, pour quoi le feraient-ils ? Moi, ce que je vois de là-haut, je le connais déjà d'en bas. Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas ? » On est loin du Yémen des montagnes où rien n'est plus apprécié que le point de vue de l'aigle, vue surplombante, qui domine le pays : les maisons sont construites sur les sommets et l'on s'invite aux après-midi de *qât*, si possible, à regarder de haut les vallées... Les Siwan ne sont pas non plus des Zafimany de Madagascar qui ont plaisir à nommer d'en haut, en vue aérienne les lieux distants, villages, collines (cf. Maurice Bloch, 1995). Les Siwan éprouvent ce plaisir largement partagé à nommer les espaces, mais d'en bas, par le parcours ; nous le verrons plus loin, cette activité s'exerce au niveau de l'échelle publique.

Je l'avais bien remarqué avant que 'Abduh ne m'en parle, notamment avec des amis siwan plus proches, qui m'affirmaient déjà : « bien sûr que j'y suis monté... [mais] avec des touristes ». Je ne suis pas le premier à m'en étonner :

Je demandais [aux cheykhs] du moins l'autorisation d'aller visiter la partie est de Syouah : on me dit que je le pouvais, mais qu'on joindrait à Yousef un autre habitant du lieu. [...] Du sommet de Drar-Abou-Beryk, on aperçoit tout le canton de Syouah. Je cherchai de là à voir, à l'aide d'une bonne lunette, les ruines d'Omm-Beydah [le temple d'Amon], que le fanatisme des habitants de Syouah prétendait me cacher ; j'eus le bonheur de les découvrir au milieu d'un bois touffu de palmiers.

Le 15, je voulus retourner dans l'ouest de Syouah, à Qasr-Roum, pour y achever mes dessins ; mais cette promenade me fut interdite. Je retournai à la montagne d'el-Mouta, puisque j'en avais encore la permission ; ce fut de cette montagne et de celle d'Abou-Beryk, que je pus déterminer divers points nécessaires pour le plan topographique que je me proposais de faire, [tandis que les locaux lui interdisaient ses reconnaissances de l'oasis]. (Cailliaud, 1826, p. 75-77 et p. 79)

Le récit de l'explorateur Cailliaud est significatif de « l'oubli » des « montagnes » (ou leur mésestime) par les Siwan. La compétence nécessaire à la lecture d'une carte n'est guère répandue aujourd'hui. À défaut de carte, j'aurais pourtant juré qu'une vue en surplomb de Siwa, au moins, permettait à tous de replacer ce qu'ils connaissaient d'en bas. De nombreuses tentatives



expérimentales auprès d'amis jardiniers me laissent croire le contraire. D'une perspective ne découle pas naturellement une autre. Ce qui déplace, en un sens, la sentencieuse « Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? » en « Pourquoi je *pourrais* voir... ». Déserts, panoramas, oasis... Pourquoi ne pas parler plus directement de « paysages » ? Parce que ce n'est pas la notion la mieux partagée du monde. La prise de conscience du paysage procède d'un engagement spécifique envers le monde, celui de la contemplation romantique d'une nature, qui a une histoire propre. Par ailleurs, le « surgissement du paysage est étroitement corrélé aux activités dans lesquelles nous sommes engagées » (Lafaye et Thévenot, 1993, p. 506-507). Or, pour ce qui est de l'appréciation de l'espace, dont l'appréciation du paysage, il est une évidence que les activités d'un touriste et d'un jardinier siwi sont dissemblables.

Certes, peut être lu comme un paysage l'écosystème en évolution que façonne l'agriculture locale, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques quotidiennes ou exceptionnelles des jardiniers. Tout dépend des compétences de lecture : le paysage est, à plus d'un titre, socialement construit. Cela renvoie tout de suite aux perspectives constructivistes qui dominent aujourd'hui largement les sciences sociales. Et ces perspectives ont pour principale conséquence d'avoir un puissant effet de dénaturalisation. Le paysage ne serait-il plus naturel? Il est (beau comme) la rencontre (fortuite) d'un « regard équipé » par diverses ressources et un monde naturel, ou un environnement dans une acception large. Pour le dire vite, à Siwa, on n'a pas beaucoup de paysage : ça n'a rien non plus de très original. Cézanne écrivait :

Avec les paysans, tenez, j'ai douté parfois qu'ils sachent ce que c'est qu'un paysage, un arbre. Oui. Ça vous paraît bizarre. J'ai fait des promenades parfois, j'ai accompagné derrière sa charrette un fermier qui allait vendre des pommes de terre au marché. Il n'avait jamais vu, ce que nous appelons vu, avec le cerveau, dans un ensemble, il n'avait jamais vu la Sainte-Victoire. Ils savent ce qui est semé ici, là, le long de la route, le temps qu'il fera demain, si la Sainte-Victoire a son chapeau ou non. (cité p. 39 par Joutard, 1986)

Mais ils ne voient pas ce paysage. Les touristes qui fréquentent Siwa (pour son oasis et son désert saharien autour) ne sont pas toujours aussi malins que Cézanne : d'emblée beaucoup supposent les Bédouins, souvent confondus avec les sédentaires oasiens, amoureux de leur désert. On assiste même à des formes « d'empathie à vide » (puisque l'on croit comprendre trop bien ce que l'autre... ne pense pas). En effet, rien ne peut laisser présupposer une similitude des rapports visuels au monde. Il y a une « asymétrie des compétences » dirais-je. Indirectement, c'est le constat établi également par les divers experts des programmes de développement et préservation sur Siwa (tous des programmes de développement durable, bien entendu) : les « locaux » ne sont pas sensibles ou pas assez sensibles à la qualité des paysages qu'il faudrait préserver. C'est presque alors un programme de réforme sociale qui est envisagé quand on établit des *workshops* de sensibilisation pour l'éducation



esthétique, avec le vice supplémentaire de vouloir en plus un « *local commitment* » aux actions environnementales engagées par le gouvernement et les ONG.

Voir un paysage dans un espace présenté devant soi est tout autant du ressort de la compétence que de lire une carte. Mon informateur privilégié, Muhammad, me décrivait ces cahiers de propriétés (*lekītab n'amlak*, que chaque famille garde jalousement chez soi dans son coffre en bois) où chaque possession est décrite dans le détail, notamment les limites du jardin, les indiquant pour les quatre directions (11 janvier 2005). Il m'a fourni alors les quatre horizons (en arabe et en siwi). Dans ce type de cahier, le haut de la page serait toujours orienté vers *bahrî*, le nord (littéralement, « maritime » ; pour autant, les ébauches de plans de Siwa que j'ai demandées, à lui et à d'autres, ne placent pas le nord en haut de page). Je pense que c'est par étourderie qu'il m'a fourni de mauvaises oppositions (prouvant que ce n'est pas complètement ancré en lui) : nord/est et sud/ouest. Je ne l'ai pas relevé en sa présence, mais il me les avait fournies dans le bon ordre juste avant. J'ai dessiné un jardin comme il l'avait fait avant, un carré, puis je lui ai demandé de m'écrire ces mots : « Non, je ne sais pas écrire en *inglese* [en écriture latine]. » « Non, écris-les en arabe... » « Non, vas-y, c'est mieux si tu le fais. » Il ne sait pas écrire grand-chose d'autre que son nom. Cela dit, il n'a pas fait de faute ensuite dans les exemples qui suivent. Si l'on corrige les orientations, les points cardinaux sont : nord, *bahrî* en arabe et *abbéhèr* en siwi ; sud, *ablî* en arabe et *aqqabèl* en siwi ; ouest, *gharbî* en arabe, et *aghgharub* en siwi ; et est, *sharî* en arabe, et *ashshéraq* en siwi. Mis en contexte et exemplifié par Muhammad à partir d'Aghurmi, cela donne : *el-bélèd* Siwa est à *aghgharub*, la montagne de Dakrûr est à *aqqabèl*, *Nébir* est à *abbéhèr* et *Ambrok* est à *ashshéraq*.

Les orientations cardinales glissent déjà à une autre échelle : elles n'acquiescent leur caractère instrumental qu'à l'échelle publique.

ÉCHELLE PUBLIQUE : LA DISTINCTION

À l'échelle publique, on entre dans la dimension de l'entre soi, de « l'entre-nous à Siwa ». Ce n'est plus la définition du « nous » à Siwa par opposition au reste de l'Égypte et du monde, ou du « eux, les Siwan » et moi l'étranger, mais maintenant l'expression de nuances internes. Quand la première définition est différenciation évidente, la seconde est distinction plus subtile et négociée. C'est à cette échelle de pratique de la communauté que se voient définis espaces, circulations et centralités internes ; et en ce qui me concerne, ma place interne. Les espaces sont comme les objets : « Le fait de s'accorder sur ce que sont les objets, sur ce qu'ils font, et sur la façon dont on s'en sert, simplifie grandement les activités communes » (Becker, 2002, p. 94). Pour autant, si certains repères sont partagés par tous, c'est bien loin d'être le cas de tous ces possibles repères spatiaux. Car après tout, cela dépend effectivement des



usages de l'espace, usages eux-mêmes en partie définis par ce que l'on est et ses activités. La plus évidente de ces différences d'usage est celle qui distingue les touristes (étrangers ou nationaux) des agriculteurs locaux.

Note : les touristes et autres étrangers

Il va sans dire que les touristes ont une connaissance spatiale de Siwa, sans doute systématiquement plus faible que celles des locaux. Cependant, ils ne se déplacent pas tout à fait dans le même univers cognitif. Leur centre est clairement le souk de Siwa et ses hôtels (une centralité qui va peut-être évoluer avec l'ouverture d'hôtels vers Dakrûr). Ensuite, on circule muni du plan officiel à pied, à vélo ou en petites charrettes tirées par des ânes qui font office de taxi (inexistants à Siwa) pour les étrangers égyptiens ou autres, touristes ou résidents. Pour aller plus loin, en particulier vers le désert où 80 % des touristes se rendent (enquête inédite des Services de l'environnement), le véhicule motorisé tout terrain avec chauffeur est de rigueur. Restons-en à Siwa proprement dit : pour les touristes comme pour les Siwan, Siwa ne recouvre que les zones habitées et cultivées, l'anthropique, pas le désert environnant.

J'ai considéré les usages et perceptions de l'espace éprouvés par les touristes comme étant du même ordre que mes propres usages et perceptions du début, quand j'ai d'abord découvert Siwa en touriste. Par ailleurs, la communication orale est, pour moi, plus aisée et surtout éventuellement nuancée avec les touristes, dont je partage certaines références. Concernant l'espace de l'oasis, il est de façon presque systématique d'abord appréhendé à partir d'une carte qui conditionnera partiellement les déplacements à pied, en bicyclette ou en carriole. Il suffit de lire les cartes offertes aux touristes pour avoir une idée de l'organisation de l'espace qui leur est proposée et qu'ils utiliseront partiellement : le plan officiel du Syndicat d'initiative ou, presque plus riches, les plans dessinés (Figure 4) sur les « *donkey carts* » (*kareta*, plur. *kritiyet* en *tasiwit*).

Cette carte propose les éléments principaux suivants : des lieux de visite naturels et/ou culturels (la presqu'île de Fatnas pour son coucher de soleil, la source Cleopatra pour se baigner, les ruines du temple d'Amon et du temple de l'oracle à Aghurmi ou la Montagne des morts pour ses tombeaux ptolémaïques), le repère visuel de la montagne de Dakrûr et le lieu de vie qu'est le souk de Siwa, où sont situés la majorité des hôtels. Le souk de Siwa est une centralité importante pour tous. Les Égyptiens résidents y sont très largement localisés et ils sont les seuls (à l'exception de quelques touristes) à fréquenter les cafés. Ces établissements sont très mal considérés, synonymes de mauvaise vie, par les Siwan. Mon empathie avec les formes de pratiques spatiales touristiques est facilitée aussi parce que je suis d'abord identifié comme touriste/étranger et, à ce titre, ce sont ces repères qui me sont d'abord proposés par les Siwan qui ne me connaissent pas, mais qui interagissent avec les touristes. Par ailleurs, j'utilise moi-même ces repères et l'identification est prolongée par mon choix

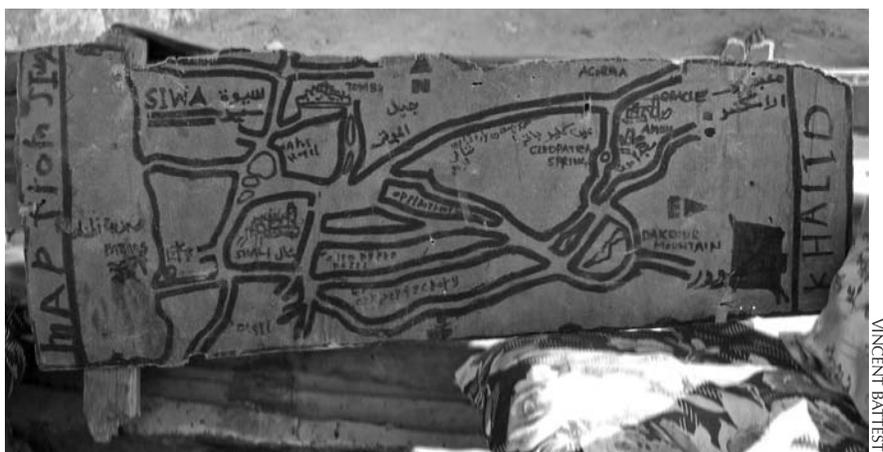


Figure 4 : plan dessiné de Siwa sur une carriole – Khalid (1er juin 2005).

de loger à l'hôtel : il s'agissait de m'offrir un confort de recherche (usage facile de l'ordinateur) et une centralité dans le domaine public, pour me saisir, me situer un peu hors-jeu local (en vain). Les opportunités d'hébergement chez des Siwan ne se présentent guère pour un homme, en général, et le cas échéant il s'agit de la pièce d'accueil, de façon très temporaire (cf. partie suivante).

Le référentiel du parcours touristique est celui des choses à voir et non pas des choses dites (les toponymes de quartiers), comme la source *Cleopatra*, Amon (temple et oracle), jamais mentionnées ainsi par les locaux, sauf si un local a une compétence de traduction en parlant avec un étranger. Le cas de la source *Cleopatra* est emblématique. Elle est aussi connue sous le nom *tet Juba*. À mon avis, *tet* (source en *tasiwit*) *Juba* (nom de lieu) est le nom classique et *'ayn Cleopatra* son nouveau nom touristique. Cléopâtre s'y est-elle baignée ? C'est ce qui se murmure partout. Aujourd'hui, s'inscrit dans l'espace oasisien une nouvelle mythologie locale, comme si Alexandre le Grand ne suffisait pas, fusion/confusion des registres touristiques et locaux.

L'espace des Siwan

Si de prime abord je suis identifié comme touriste parce que j'ai l'apparence d'un Européen, il y a peu d'Européens qui circulent hors des chemins balisés par et pour les touristes (Figure 4) et cette singularité aura vite fait à la fois de me distinguer – et j'ai alors à partager des connaissances spatiales locales –, mais aussi d'amener une clarification de mon statut de circulant hors norme. Cette exigence varie selon les espaces que je traverse. Une partie de mes connaissances spatiales de Siwa me vient de ma pratique des espaces de l'oasis. Celle-ci tire profit d'une lacune personnelle, professionnelle pourrait-on dire : moins à l'aise dans les sphères hautes, je me prive d'une vision plus globale de l'oasis, plus politique. Mais n'étant pas impliqué dans les jeux politiques à hauts niveaux à Siwa, je suis

libre de ne pas tenir un rang que je n'ai pas et je puis m'exercer à ce que je réussis le mieux, l'emprunt facile des sociabilités locales populaires et de leurs espaces, dans la limite de ce qu'autorise mon sexe.

Comment rendre compte de la diversité des espaces et des spatialités à l'échelle publique? Autant la petite échelle rendait une image homogène, autant à ce niveau il nous faut nuancer les façons de lire les espaces par les Siwan. La terminologie de *The image of the city* (sur les villes étasuniennes, Lynch, 1960) décline cinq éléments structurant l'analyse de la lisibilité d'un espace que l'on pourrait reprendre ici : les *paths*, voies de circulations, chemins; les *districts*, quartiers à homogénéité interne pour les Siwan, quartiers bâtis mais aussi de palmeraie; les *edges*, bords ou limites de zones, dont la plus flagrante est le découpage en deux parti(e)s, l'ouest et l'est de Siwa; les *landmarks*, repères d'orientation visuels partagés; et les *nodes*, nœuds, centres d'attraction. On notera vite que ces outils d'analyse de Lynch demanderaient à être évalués en fonction de l'échelle d'espace retenue. À ne considérer que les *landmarks*, ceux qui permettent de se repérer au niveau de l'oasis dans son ensemble, la montagne de Dakrûr, l'antenne de la télévision, les lacs salés qui bordent Siwa sont par exemple de bons repères partagés (lac oriental, bordant Aghurmi, *lobaḥar azzumuri* et lac occidental, bordant Siwa, *lobaḥar mélâqî*), mais sans aucun usage à l'intérieur d'un quartier de palmeraie ou à l'intérieur d'un quartier bâti où ce sont le restaurant *Iskander* ou la maison d'untel qui permettent aux personnes circulant de s'orienter et d'identifier l'endroit. Si l'on considère les *nodes* (nœuds) au niveau de l'oasis, la place des festivités de Dakrûr au pied de la montagne est un centre d'attraction immanquable, mais seulement quelques jours dans l'année au moment du *'îd al-siyâḥa*, la fête locale annuelle de la première pleine lune d'octobre.

Mais la plus structurante nuance interne des espaces de Siwa est la métadivision est-ouest. Ce n'est qu'après l'avoir évoquée que l'on s'interrogera sur les espaces cultivés de l'oasis avant de traiter des circulations qui relient ces espaces ou les traversent.

La métadivision : est-ouest

La première des divisions, sociales et spatiales, de la société siwi est une ligne imaginaire dont le tracé est soumis aux fantaisies de chacun. Il est certain que cette ligne coupait en deux Shalî, la vieille ville fortifiée de Siwa (Belgrave, 1923), mais aujourd'hui que les habitations se sont étalées au pied de l'ancien ksar (Battesti, 2006a), il est plus difficile d'être formel sur l'espace respectif des « Occidentaux » et des « Orientaux », dits en arabe « *gharbiyyîn* » et « *sharqiyyîn* », mais aussi « *takhsîb* » et « *il-lifaya* » à Siwa. Il semble cependant que la nouvelle ligne passe par la nouvelle grande mosquée, au pied oriental de Shalî, sans que cela puisse être considéré comme un repère partagé. On tend aujourd'hui à présenter cette division entre les deux factions de Siwa (les

chroniques locales sont pleines des guerres, bagarres et contentieux qui les opposaient) comme partie d'un passé, un folklore révolu.

Il n'y a plus de guerre aujourd'hui... cette division est sans importance. [...] Mais on sait que nous, les *sharqiyyîn*, sommes les meilleurs. Mais eux [les *gharbiyyîn*] pensent la même chose. Encore aujourd'hui, à vrai dire il n'y a pas de coopération entre nous. El-Gara [petite oasis siwi à une centaine de kilomètres au nord] comporte aussi une division est/ouest. (M. Senusi, 8 janvier 2004)

C'est amusant pour un anthropologue de retrouver à Siwa en Égypte ce que Robert Montagne (1930) avait défini comme règle pour le Maghreb, avant de se trouver nuancée en particulier par Jacques Berque (1955) et Ernest Gellner (1981). Il s'agit bien de *çoff* ou *leff* : ce que l'on peut traduire comme

plus ou moins des « partis » constitue une spécificité d'Afrique du Nord en particulier berbère. Les *çoff* sont deux partis qui s'opposent dans une même région. Ces partis ne sont pas tribaux et il arrive fréquemment qu'une tribu et un même village soient découpés par ces alliances de *çoff*. (Mahé, 2001)

Les habitants des oasis [à Siwa] naguère encore étaient divisés en deux grands partis qui groupaient les « gens de l'Est » [...] et les « gens de l'Ouest ». (Laoust, 1931, p. 273)

Aujourd'hui, lors du *îd al-siyâha*, le *zîkr* qui se produit la nuit à Dakrûr forme un cercle dont les chœurs mobiles se répondent selon une orientation est et ouest (20-24 octobre 2002). Mettons que cela soit le fruit du hasard ou bien une trace fossile d'une ancienne fête – bien que l'explication couramment donnée de cette fête soit justement la réconciliation entre les ligues est et ouest (et Dakrûr serait le *node* de cette division spatiale) – néanmoins, les équipes de football elles-mêmes semblent réifier encore cette métadivision spatiale. Les deux « grandes » équipes (« elles jouent même à Marsâ Matrûh ! ») sont le *markaz Siwa* et le *markaz shabâb muslimîn*, clairement identifiés comme *gharbiyyîn* et *sharqiyyîn* (du souk).

Cependant, cette frontière n'est pas tracée au sol ni dans les représentations cartographiques mentales (*mental mapping*), contrairement aux voies de communications, aux quartiers d'habitation ou de palmeraie ; on pourrait la dire aujourd'hui juste superstructure des diverses grandes familles regroupées autour de leurs cheikhs (les synthétisant en deux factions). Je n'ai jamais été explicitement désigné comme lié à ceux de l'Ouest ou à ceux de l'Est, alors que je suis identifié comme d'Aghurmi pour y travailler beaucoup et surtout y être lié à un jeune chef de maison.

Les quartiers (palmeraie)

Quand je fais état de mes connaissances toponymiques de Siwa, cela méduse mes interlocuteurs locaux : c'est cette connaissance que mes amis siwan mettent d'abord en avant pour montrer à d'autres, qui l'ignoraient, que je suis bien « siwi » dans un sens, même « d'Aghurmi » (connoté plus siwi que le *bled*,

devenu *al-sûq*). Cela semble être proposé comme argument pour m'autoriser à pénétrer des espaces bâtis ou cultivés habituellement peu empruntés par des personnes extérieures. J'ai un statut local au niveau de l'échelle publique. Cela remonte à mes premiers pas à Siwa lors de mon retour en 2002. Puisqu'une étude sur des groupes sociaux n'est jamais menée sans que ses membres s'inquiètent à juste titre du « quoi » et du « pourquoi », je me déclarais à l'époque comme travaillant sur les jardins, sur l'agriculture de Siwa d'un point de vue *'âdât wa-taqâlîd* (« mœurs et coutumes », le sésame pour expliquer une démarche anthropologique aux béotiens en sciences sociales). Un instituteur concerné par mon travail me proposait de me faire rencontrer son cousin maternel, habitant à Aghurmi, localité secondaire de Siwa : parmi la multitude des jardins à visiter, entouré d'une nature jardinière, on me proposa d'en visiter un. Son propriétaire, Muhammad, devint non pas mon informateur unique, mais privilégié : c'est avec lui que je passais le plus clair de mon temps d'enquête (qui se confond à Siwa avec mon temps de terrain). Une partie de mes trajets vers Aghurmi et de ma présence à Aghurmi était transparente à tous : ma voiture rouge, très repérable, me signalait. Depuis, mes relations siwi insistent et ne s'en lassent pas : je me dois de répéter aux inconnus, puisque ça leur fait plaisir, que je viens de *tashughshught*, et si la personne manifeste une ignorance, je me dois alors de m'offusquer qu'un Siwi ne connaisse pas ce lieu-dit d'Aghurmi. Le nombre de ces quartiers du bâti comme du cultivé n'est pas clairement établi, car d'une part la toponymie est riche et dense et d'autre part des ensembles et sous-ensembles spatiaux (qui s'emboîtent), contenus et contenant, sont souvent cités au même niveau.

De fait, mon attache depuis le début est clairement à *tashughshught* : de Muhammad, mon réseau local s'est vite étendu à ses propres amis et je me dois à eux. Ils comprennent bien que je travaille – même si le sens de ce travail leur échappe quelque peu (mais parfois à moi aussi) – et n'en attendent pas moins que notre relation soit d'ordre amical. C'est que c'est également ainsi que je le conçois. Je travaille de manière furtive mais déclarée (le plus souvent) avec des gens que j'ai choisis et avec lesquels je peux nouer une relation amicale approfondie (en particulier parce que je me refuse à payer mes informateurs – sujet délicat entre ethnologues – donc d'entretenir une relation de service avec eux). Quoi qu'il en soit, mon enquête est donc géocentrée à Aghurmi et, selon la terminologie locale, pour rentrer chez moi au souk de Siwa, je monte (*ganiakh*) vers le centre, tandis que si je me déplace de *tashughshught* vers *édjarn* (périphérie d'Aghurmi), je descends (*gagzakh*). On monte quand on se rend de la périphérie au centre, pour de petites distances interne à Siwa (pas jusqu'à Marsâ Matrûh par exemple).

Si je peux établir aujourd'hui une carte des quartiers bâtis et cultivés et de leurs toponymes, l'ambition est de comprendre cette opération qui transforme des espaces physiques en lieux vécus, pratiqués, qualifiés. Il ne me suffit pas de récolter des données objectives, des dimensions, des techniques, des matériaux... mais dans l'enquête de me nourrir de données qui ne le sont jamais : à



partir du regard qui apprend à lire des discontinuités de l'espace, de prime abord uniforme, ou d'une forme d'empathie des qualifications, des « sens des lieux ».

Les espaces deviennent lieux lorsqu'ils sont vécus, pratiqués. Une des façons de pratiquer un espace géométrique est d'en mesurer l'étendue, d'en faire le tour, de l'arpenter, le traverser, bref de le parcourir. C'est aussi à Siwa la manière d'en dresser l'inventaire : à chaque fois que je désirais établir une carte des toponymes, au lieu de dégager une table pour nous pencher sur une feuille de papier, on m'emmenait en promenade descriptive à travers l'oasis. Et même sans aucune requête de ce genre, je décelais un véritable plaisir à me dresser l'inventaire des noms d'espaces.

Alors que nous circulions sur sa charrette au rythme de son âne paresseux, de son premier jardin au second assez éloigné, l'agriculteur que j'accompagnais ('Abd al-W., 29 décembre 2004) s'est mis à me dire les espaces. À droite c'est tel quartier de palmeraie, à gauche, tel autre, et à désigner avec son bras ces espaces à droite, à gauche... Nous étions au centre, sur le chemin, sur la piste caillouteuse (*masrob*), puis l'asphalte (*asfalt*), puis la piste, et autour de nous des espaces, des paquets de jardins qui avaient des noms. C'est comme si nous passions entre ces espaces : on part de l'intérieur de l'un, on arrive à l'intérieur de l'autre ; entre les deux, nous passons entre. 'Abd al-W. semblait connaître parfaitement cette topologie, sans visiblement s'en vanter, plutôt prêt à me la fournir comme repère essentiel. Pour passer du bâti au cultivé, il faut substituer à *lehârt* (ou *lehâret*, pluriel *lehariyet*, le quartier d'habitation) la *hatîya* (coll., parfois dans une forme *tsiwit* : *lahît*, le quartier de palmeraie). Les termes génériques palmeraie ou oasis ne se disent pas en *tsiwit*, leurs quartiers innombrables, si. On a quitté la *hatîya zgawa* (où se situe son premier jardin) et en prenant le chemin, il me dit que cette *hatîya* est près de *mawta* (le *gebel mawta*, la montagne des morts) en indiquant ce dernier sur la droite. Plus loin, en se dirigeant vers le nord, sur la droite toujours (mais maintenant *mawta* dans notre dos), il m'indique la *hatîya tan ghazi*. Plus loin, encore sur la droite, c'est la *hatîya melul*, mais sur la gauche, c'est toujours en frontière avec la *hatîya zgawa*. Par contre, il m'indique qu'à l'horizon sur la gauche, « après l'asphalte », c'est la *hatîya oltubu* que l'on voit. Après *zgawa*, sur la gauche, c'est la *hatîya tarbiya*. Plus loin, mais du même côté, c'est la *hatîya èntfèr*. À droite, c'est la *hatîya tazûla*, où se trouve son second jardin. En revenant, sans passer par la *hatîya zgawa*, on arrive directement à Siwa (le souk), mais on traverse le quartier *sidi rahyèm*, avant d'arriver chez lui, dans le quartier *taba* (la frontière est un *tîmokrat*, un drain) qui, lui, se prolonge jusqu'au souk.

Nettement distingués, les espaces cultivés et les espaces bâtis se répondent néanmoins. S'il faut une mosquée pour faire un *lehârt* (ce qui en fait presque une paroisse), à chaque *hatîya* correspond une source. On est après tout dans une oasis, dont les contraintes environnementales sont connues, particulièrement du point de vue hydrique. Ce territoire est d'abord un terroir. L'économie de Siwa est essentiellement agricole et repose sur environ 12 000 feddans (5 000 ha) de terres cultivées, pas uniquement de palmeraies puisque la moitié est (aussi)



plantée en oliviers (UMP-ASR, s. d.) – la polyculture est habituelle en agriculture oasienne. Cette superficie est divisée en d'innombrables jardins (de 0,5 à 5 feddans), « innombrables » car les services de l'Agriculture sont incapables d'en fournir un chiffre et par ailleurs les droits de propriétés ne sont que rarement enregistrés à l'administration (un contrat visé par le pouvoir local prévaut sur l'étatique). La palmeraie est le centre de l'activité oasienne, des millions d'heures de travail sont investies là chaque année, de passions aussi, de discussions, d'argent. Si la palmeraie, résultat de contraintes, d'opportunités environnementales et d'investissements humains, entre globalement dans le cadre d'une agriculture oasienne, néanmoins le résultat lui est propre. À Siwa, je ne retrouve pas les mêmes emboîtements de l'espace qu'au Jérid tunisien. Je dirais même : autant, pour une oasis, le Jérid se voit exploiter de manière intensive, autant Siwa est extensive. C'est d'abord qu'ici on manque pour l'instant moins d'eau qu'ailleurs. L'un des corollaires du caractère non intensif de l'agriculture à Siwa est que tout le monde est propriétaire d'un jardin, de jardins même. Dire « être propriétaire » n'a pas beaucoup de sens, ce qui n'empêche pas des conflits de propriété parfois très véhéments, mais réglés par le cheikh. En tout cas, il ne se dégage pas socialement une classe de propriétaires comme au Jérid et « propriétaire » ne se dit pas vraiment en *tasiwit*. Si le jardin est central pour la plupart des unités domestique, on n'est aussi que médiocrement attaché à son jardin : beaucoup le vendraient sans difficulté, sans cette honte, *'ib*, du Jérid.

« Ce n'est pas un problème pour toi de vendre ce jardin? (suite à une proposition récente de rachat par un « Américain »)

– Non, je le vends et j'en rachète un autre ailleurs! » (Muhammad, 31 décembre 2004)

Et cela n'est peut-être pas nouveau. J'ai souvent essayé de faire dire une déprise de l'espace de la palmeraie à mes jardiniers. En général, on parle d'un manque de main-d'œuvre, mais la population, qui doit être au total de 16 000 habitants (13 000 habitants en 1996, mais 3 900 en 1907 – données Capmas), n'a probablement jamais été aussi élevée. Je me rendais compte plus tard que Belgrave (1923) obtenait déjà la même réponse à la même question. S'il en a peut-être été autrement « avant », aujourd'hui la mémoire des hommes et celle de leur lexique technique pour dire les espaces n'en ont pas gardé trace. Le lexique spatial est certes intéressant (nous allons le voir), mais sans comparaison avec la précision *jerîdî* (cf. Battesti et Puig, 1999).

Les jardins sont un patrimoine dont on peut se défaire : c'est sur cette ligne d'appréciation des espaces cultivés qu'a été aménagé par Muhammad, mon informateur privilégié, mon identité de circulant dans les espaces cultivés : contre mon gré, je suis acheteur de jardins. Car comment me définir?, anthropologue?, c'est trop incompréhensible et hors-jeu à cette échelle, tandis que l'acheteur a la légitimité de s'introduire dans le jeu local, à circuler entre les jardins, à entrer dans l'espace domestique des jardins.



– J'ai accompagné Muhammad dans son jardin d'Ambrok (1^{er} janvier 2005). Nous sommes encore partis déjeuner dans des jardins voisins : une espèce de ratatouille aux œufs très liquide, *tibutwèn* (pluriel du mot œuf). Muhammad m'a expliqué en venant dans ce jardin-ci avoir dit aux autres qui travaillent dans les palmiers, Ahmad et Djéri, que je voulais acheter un jardin. D'avoir à endosser ses mensonges me laisse mal à l'aise et je le lui reproche. « Si tu dis que tu travailles à étudier les jardins, les gens vont te laisser loin d'eux, mais si tu dis que tu veux acheter un jardin, ils vont t'aimer. [...] Pourquoi ? Pour l'argent ! ils vont penser que tu veux en acheter un par leur intermédiaire : elle pense comme ça la jeunesse ici ! » [...]

– Muhammad me confirme (le 18 mars 2005) qu'il continue de me faire passer pour un acheteur potentiel de jardin (malgré ma réticence), car « je pourrais dire que tu n'es qu'un étranger, avec une voiture, qui étudie les jardins, mais les gens à Siwa sont comme ça : si tu leur dit que tu veux acheter un jardin, alors ils vont tous t'aimer. » « Celui chez qui nous étions, avec le turban sur la tête, il m'a demandé qu'on vienne voir son jardin, pour l'acheter. Je lui ai dit "d'accord, peut-être dans deux mois"... »

Si au Jérid la honte de vendre son jardin ou un de ses jardins est forte, particulièrement quand il est situé en vieille palmeraie, on considère pourtant que les terres nouvellement mises en valeur (sur le désert) sont meilleures et plus productives (elles ne sont pas épuisées et ont acquis une force au soleil). Le paradoxe est inversé à Siwa : tout le monde veut vendre (même son vieux jardin pour en racheter en nouvelles terres), mais on considère que c'est la vieille terre qui est la meilleure (pour sa quantité d'humus). Comment comprendre ce paradoxe en miroir ? En fait, au Jérid, les nouvelles terres sont meilleures, mais dans le cadre précis d'une appréciation en terme capitalistique : pour faire de l'argent (c'est l'espace où le calcul du rendement peut se faire, tandis que les terres anciennes sont des terres d'héritage, hors calcul). À Siwa, les terres anciennes se vendent selon une autre logique capitaliste : l'argent de la vente permet d'obtenir une terre (nouvelle) et une eau grandement disponibles, le travail permet de suppléer la différence de qualité pédologique et, au final, on a toujours un jardin en dégageant une marge bénéficiaire non négligeable.

Sans empiéter davantage sur la partie suivante, restons-en pour l'instant à la question des quartiers cultivés dans leur dimension spatiale et sociale du public. Si les femmes peuvent circuler dans les espaces bâtis (d'une maison à une autre), elles n'ont rien à faire a priori dans les espaces cultivés, l'ancien domaine des *zaggala* par excellence, sinon pour se rendre dans un jardin pour un pique-nique familial ou pour une villégiature d'été (également familiale). Dans l'enchevêtrement des jardins, des places publiques peuvent être aménagées, mais elles restent exclusivement masculines. Dans la *ḥatīya azzumuri*, (dérivé du mot olivier, *tazumurt* pl. *tizmuren*) par exemple, une zone est



réservée à une étape des célébrations de mariage, par défaut un espace collectif. Hors la ville et donc espace et moment libérateurs vis-à-vis de certaines normes morales, c'est là qu'on enterre sa vie de garçon. Il reste que certaines sources proches des villages sont aussi censées accueillir exceptionnellement une délégation de femmes pendant les mariages pour laver la promesse, tradition tombée aujourd'hui en désuétude. Les sources de la palmeraie (la plupart aménagées avec un appareillage antique) sont donc devenues de pratique strictement masculine. Il y a une propriété d'usage de l'eau qui s'en écoule, mais la source elle-même a un statut public. Tout homme peut s'y baigner quand bon lui semble, le vendredi en particulier ou en revenant du travail agricole avant le coucher du soleil. Certaines sources sont plus prisées, parce que l'eau y est plus chaude, parce que l'on est sûr d'y rencontrer des amis, et elles deviennent de véritables *hammâm*. C'est le cas de la source d'eau chaude de *ragwa* (*ḥatīya ragwa*) près de Dakrûr : les vieux s'y baignent, en pantalon *srawilèn* (collectif sarouel), se font frotter le dos avec du *âsân* (éponge végétale) par des enfants. On y emmène également parfois les petites filles pour leur apprendre à nager, mais ce sont des espaces domestiques d'extérieur pour les hommes.

Vue d'un sommet, cette activité collective n'est finalement hébergée que sur une faible surface des espaces de la palmeraie. Comment est organisé l'espace des jardins de Siwa? Nous l'avons vu, il est d'abord découpé en *ḥatīya* dont la densité est bien rendue, même incomplètement, par une carte dressée par les Britanniques en 1941 (cf. Figure 6; depuis, il n'y a plus de carte rendue publique – trop près de la frontière libyenne?). Je demandais à un jardinier siwi (Aghurmi, 19 décembre 2004) de m'expliquer l'emploi différencié de *ḥatīya* et *ankan* (avant de mieux saisir l'acception de « lieu » et de « endroit près de » de ce terme⁷) :

« La *ḥatīya* est *faw* (en haut, au-dessus) et *ankan* est *taḥt* (en dessous). La *ḥatīya* est comme une *'aïla* (une famille). *Ḥatīya* est par exemple *ambrok*, c'est le *ism kabîr* [nom de famille]. Et les enfants ont tous le même nom : *ambrok*. Mais chacun est indépendant. Il y a plein de petits *ambrok* sous la *ḥatīya ambrok* : les *ankan ambrok* [cf. Figure 7 qu'il me trace en parlant]. Les gens qui travaillent dedans ne sont pas de la même famille, mais ont la même *ḥatīya*. Par exemple, quand ils travaillent tous dans leur jardin à eux, pour le *ghada* (déjeuner), ils s'appellent et ils mangent ensemble. Ils n'ont pas un repas ensemble, non, chacun a sa nourriture, mais ils mangent ensemble.

– Mais l'eau vient du même puits, de la même source?

– Oui, tous les jardins de *ḥatīya ambrok* boivent l'eau de la source de *Juba*.

7. Confirmé par Laoust qui donne *akan* comme « endroit » et Basset, avant lui, *ankan* pour « place » (Laoust, 1931).

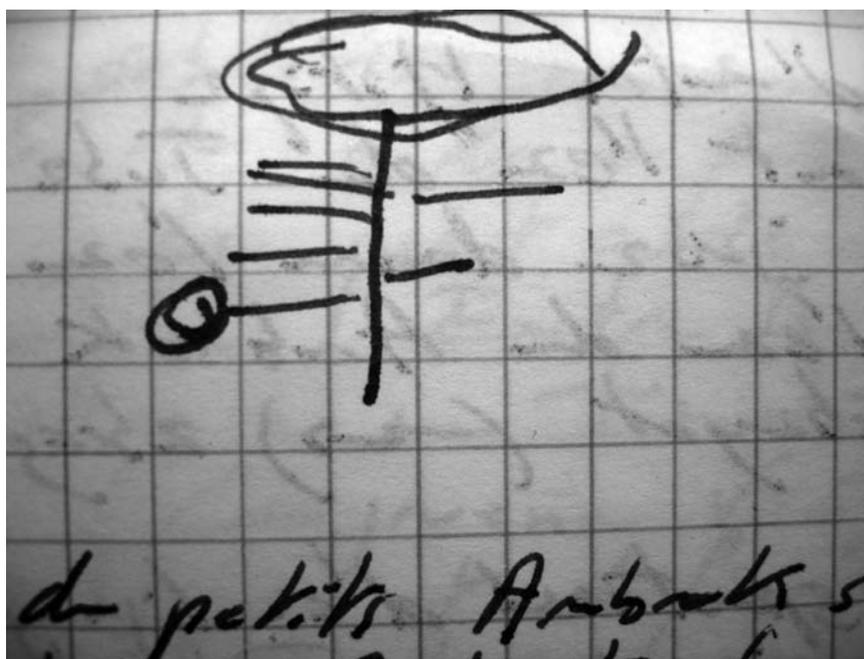


Figure 7 : Système d'une *hatîya* dessiné par un jardinier

- Mais d'autres *hatîya* boivent l'eau de Juba?
- Oui, Juba donne de l'eau de *ambrok* jusqu'à *abrogani*. »

Sur le dessin qu'il me griffonne sur mon carnet, l'image spatiale de la *hatîya* au-dessus, le grand cercle d'où part le grand trait vertical dont chaque branche est un *ankan*, un lieu, ici un jardin. Le petit cercle est son jardin et ce qui sépare entre eux les jardins est un *timokrat* (drain). Le dessin aurait pu aussi représenter le système d'irrigation (qui alloue des tours d'eau à un nombre fixe de jardins). Comprendre le fonctionnement des zones cultivées exige de comprendre le système d'irrigation, les chemins que prend l'eau pour être amenée aux planches de culture et les chemins que prend l'eau usée pour trouver son déversoir vers les lacs. Connaître ces circulations hydrauliques semble pour mes interlocuteurs agriculteurs du domaine de l'évidence, du donné, tandis que le système de circulation des hommes semble digne d'explications, de détails : l'eau n'a pas le choix tandis que les hommes peuvent prendre ce chemin ou un autre.

Les circulations

Les voies de communication de l'échelle publique ont des usages sexuellement très marqués qui s'explicitent facilement si l'on rappelle que classiquement l'espace domestique est féminin (nous en verrons les nuances plus loin) et l'espace public masculin. Les femmes passent d'un espace domestique à un autre



espace domestique, ce qui signifie qu'elles empruntent quand même les voies de circulation. Sur une courte distance, elles peuvent se déplacer seules (mais en restant à vue) et entièrement recouvertes du *tarfutet* (grand voile bleu tissé à Kirdâsa près du Caire et brodé localement de motifs siwi). Dans le quartier immédiat, on peut éventuellement les voir voilées négocier la marchandise d'un détaillant ambulant de tissus en charrette. Les tissus sont les seules courses que les hommes ne sauraient réussir et l'existence de ces marchands est le signe que ces femmes ne se rendent pas jusqu'au souk. Sur de plus grandes distances, le chaperonnage par une personne de sexe masculin est nécessaire, quand bien même c'est son propre jeune fils. Le transport s'effectue alors en charrette; l'homme ou l'enfant conduit, tandis que la ou les femmes sont à l'arrière enveloppées et anonymes dans leur grand châle. Muhammad m'avait expliqué (18 décembre 2004) que lorsqu'il fera son voyage de noces, à Marsâ Matrûh, peut-être même jusqu'à Alexandrie, sa femme – que je n'ai jamais vue – ne portera pas de voile hors de Siwa. « Pourquoi? Là-bas, personne ne la connaît! » À Siwa, ce qui importe n'est pas tant qu'elles disparaissent des regards, mais qu'elles éclipsent leur identité, leur visage devant des hommes adultes qui les reconnaîtraient et qui ne seraient pas en droit de les voir (qui ne sont pas des apparentés proches).

Le terrain est une expérience personnelle, il est aussi un donné géographique et humain. À Siwa, je ne délimite pas à franchement parler ce terrain spatial, ce sont mes trajets qui le tracent au travers des réseaux sociaux dans lesquels je circule et qui s'étalent dans l'espace. Puisque que je suis sexuellement identifié, je n'ai expérimenté qu'assez peu ces circulations féminines locales. J'ai pu parfois transporter dans ma voiture occasionnellement la femme d'un ami (avec cet ami et sans voir cette femme, c'est peu banal), mais guère plus. Par contre, j'ai expérimenté les autres circulations lorsque je suis des jardiniers qui vont quotidiennement travailler au jardin, ou bien lorsque ces derniers abusent de ma voiture comme d'un taxi (et oublient trop souvent qu'elle ne passe pas sur un chemin de charrette), ou bien en me promenant en bicyclette, ou bien en accompagnant des touristes japonaises, ou bien lors de déplacements exceptionnels une fois l'an en charrette vers la zone de prélèvement de sel sur le lac, ou bien... La superposition de mes propres tracés finit par délimiter ce que l'on appelle Siwa : une petite région oasienne, égyptienne de nationalité, berbère ou plus simplement siwi, aux confins libyens du désert libyque. La tentation est grande alors de prier les acteurs locaux de me dresser leur carte de Siwa, des espaces cultivés, des espaces bâtis. J'ai sollicité ces cartes mentales à quelques personnes avec des résultats surprenants. Outre que cette requête est assez peu légitime à Siwa (la lecture de cartes ne fait pas partie des compétences habituelles⁸), je n'ai pas obtenu du tout ce que

8. La méthodologie du *mental mapping* a été mise au point à Los Angeles, Boston et Jersey City, puis Florence et Venise (Lynch, 1960).



j'escomptais (agréables surprises de la recherche) : je ne trouvais pas comme résultat des surfaces mais des parcours.

Un soir, après une journée de travail dans les jardins et le repas pris entre hommes (9 avril 2004), j'ai commencé par demander à l'assemblée (Muhammad, 'Isâ, et Ahmad), en sortant mon grand cahier, s'ils pouvaient me rendre un service : qu'ils me dessinent une carte (*kharîta*) des jardins de Siwa. Muhammad au crayon et Aisa faisant quelques commentaires (Ahmad ne s'en n'est pas occupé) ont dessiné d'abord le jardin d'*abrogani*, juste à côté des ruines du temple d'Amon. Par principe de métonymie, une partie vaudra bien pour l'ensemble (j'ai rencontré la même difficulté au Caire quand on me dessine quelques immeubles en place d'un plan de la ville). Après ce premier dessin (présenté un peu plus loin), je leur précise que je voulais en fait un plan, une carte (*kharîta*), pas seulement du jardin, mais des différents quartiers (*mantîqa*, *ḥatîya*) des jardins.

Ils hésitent beaucoup en me demandant si moi je ne sais pas dessiner, si je ne peux pas la faire tout seul... Je leur dis que je veux quelque chose de simple et, bien obligé de préciser, pour me situer par exemple Siwa, Dakrûr ou Aghurmi... ou un lac (sans pointer de lieu évidemment). Tous les deux commencent et Aisa, plus rapide, a imposé son début de carte sur laquelle Muhammad a continué au crayon. C'est du parcours de proche en proche (et l'énonciation des toponymes désignés par le dessin se fait au fur et à mesure). C'est d'abord *têt n'Juba* (A), la source principale dans ce coin de la palmeraie, puis quand on prend le chemin on a sur sa main droite le chemin vers

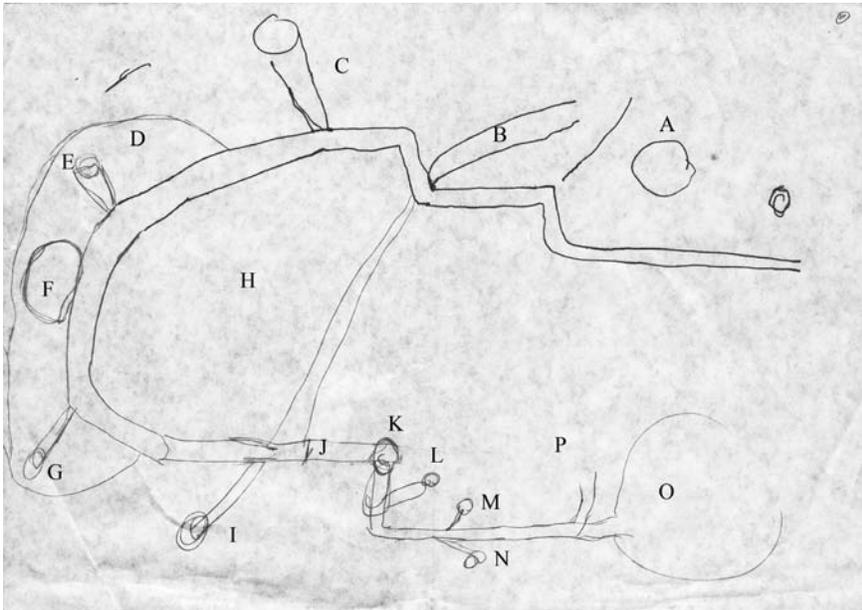


Figure 8 : Carte mentale de Siwa par Muhammad (2004)



Siwa (B) et plus loin le chemin vers Dakrûr (C). Si on poursuit, on entre dans le quartier de palmeraie *azzumuri* (D) qui contient le jardin de Muhammad, *azzumuri* aussi (E), et il y a aussi le lac (F). Sur le même chemin, on passera près de son jardin *ambrok* (G) qui est en limite avec *azzumuri*. L'espace central (H) est le lieu des mariages dans *azzumuri*, « *hatâwit* ». On arrive à proximité du *gebel* (I), d'où un chemin rejoint la zone de la source de *Juba*, le vieux village d'Aghurmi et l'oracle d'Amon sur son inselberg et c'est ensuite la route (partiellement) goudronnée, l'*asfalt* (J) et la maison est là (K). En continuant, on a la mosquée (L), puis l'école (M) et le cimetière (N) et le chemin mène directement au souk (O) de Siwa et juste avant est le chemin vers l'hôtel *nakhîl* où je logeais (P).

De même que les longueurs, les périmètres ou les surfaces n'ont aucune importance (par exemple, le terrain collectif pour les mariages est beaucoup plus grand qu'*azzumuri*, qui pourtant le contient), ce qui compte c'est le trajet, et à partir de ce trajet les lieux sont déjetés à droite ou à gauche (d'ailleurs sans toujours respecter non plus ces positions). Finalement, Muhammad et 'Isâ convinrent que ce projet de cartes de Siwa était une bonne idée : pourrais-je la faire à partir de celle qu'ils m'ont faite ? « Il faudrait que tu la fasses avec tous les noms [toponymes] », « Pourquoi ? », « Pour la vendre aux touristes ! Tu pourrais gagner pas mal d'argent... ». Cette carte n'est pas finalement la carte générale que je souhaitais (elle est géocentrée sur la zone qu'ils connaissent), mais celle des déplacements de Muhammad, son auteur principal. Évidemment, cet insuccès n'est pas sans intérêt. Les trajets lient les trois jardins familiaux à sa maison – donc ses trajets quotidiens – et le souk. Pour ce qui est des trajets vers les jardins, ils sont si quotidiens que l'on peut se vanter que l'âne attelé rentre de lui-même à la maison, on peut dormir sur le retour ou fumer une cigarette en s'allongeant à l'arrière ; ou bien si peu exceptionnel qu'on laisse les enfants se rendre seuls dans les jardins proches. Quant aux trajets vers le souk, c'est lui, en tant que chargé de famille, qui se rend en charrette régulièrement dans ses épiceries pour s'approvisionner. Elles sont meilleur marché que celles d'Aghurmi et le déplacement donne l'occasion de prendre des nouvelles, de discuter et d'être là, au centre de l'oasis. Discuter au pas des épiceries suffit, on ne stationnera pas dans les cafés plein d'Égyptiens.

Mais ce plan tait la multitude de petits trajets internes à la palmeraie et l'ensemble des connaissances spatiales mineures, de celles que l'on ne connaît qu'avec les pieds. À pied, on se réserve le droit de traverser tous les jardins, ce sont les raccourcis. Ces raccourcis me permettent de juger d'une bonne connaissance spatiale non seulement en terme de trajets, mais également en étendues (malgré ce que pourrait laisser croire le plan dessiné) : les quartiers de palmeraies sont bien des surfaces divisées en jardin, on a mentalement une représentation en survol de l'espace, mais à partir du sol, et on sait couper au plus court à travers les jardins en s'orientant parfaitement. On n'est jamais non plus en terrain tout à fait inconnu : chaque parcelle de terre est aussi identifiée par son propriétaire.



À Muhammad, alors que nous venons de traverser à pied des jardins pour fermer un partiteur de *Juba* qui irriguait le jardin d'*ambrok* et que nous revenons en charrette à ma voiture laissée au milieu d'un chemin :

« Non, il y a [des chemins] où les voitures peuvent aller, d'autres pour les *karo*, mais pas les voitures, et d'autres où l'on ne peut aller qu'à pied. Je les connais tous !

– Il n'y a pas de problème à traverser ainsi les jardins ? Cela ne dérange pas le propriétaire ?

– Bah non, c'est normal... »

Il y a un droit de passage, même un droit de prélèvement quand il s'agit du jardin d'une connaissance (plants, petite récolte, bois, fourrage...).

L'échelle de « l'oasis de Siwa en général » englobe l'échelle publique : à circuler selon ce mouvement, on se rapproche des sphères proprement privées, quitte à déjà les traverser dans le cas des jardins.

ÉCHELLE DOMESTIQUE : LE CLOISONNEMENT

L'échelle domestique regroupe dans un même ensemble jardins et maisons qui appartiennent tous deux à une échelle qui n'est plus exactement celle de l'entre soi : on est ici chez soi ou dans le « chez soi » d'un autre. Centralités, les espaces sont plus confinés, c'est l'échelle adéquate de l'action possible de l'homme sur son environnement (Battesti et Puig, 1999). Cette échelle est celle du travail pratique sur l'espace et non plus discursif comme à l'échelle précédente lorsque l'on a à nommer les espaces, les quartiers. C'est le niveau du travail de domestication des espaces maîtrisables. Ces sont des espaces aussi sexuellement marqués, clairement identifiés.

Centralités

L'organisation sociale du travail dans les oasis d'Afrique du Nord (Battesti, 2005) ne tolère guère les femmes sur les espaces irrigués, que l'interdiction soit formelle ou de convenance (à l'exception de zones touareg comme Djanet dans le Tassili n'Ajjer algérien et des oasis récentes, comme dans le Jérid tunisien, travaillées par des Bédouins récemment sédentarisés). À Siwa, les femmes n'y travaillent pas, sauf parfois pendant certaines périodes de récolte (dattes et olives) et à condition que le travail s'organise dans un cadre familial très resserré. D'autres occasions de présence féminines, notables tant elles sont rares, sont les sorties récréatives : pique-nique d'une après-midi (*lihaflèt* ou plus précisément *aqiil* ou *tisèrhèt*) ou parfois de plusieurs jours l'été (résidence d'été dans le jardin, *agbèn ga aṭil*).

Puisque je suis identifié comme un homme, le jardin m'est beaucoup plus ouvert que la maison, sphère féminine. Je serais une enquêtrice, ma présence dans



les espaces cultivés (que je qualifie également de domestiques) serait plus incongrue. Cela n'interdirait pas l'enquête, elle permettrait un certain type d'enquête : en tant qu'homme, ma présence peut finir par ne plus soulever de curiosité, mais si j'étais de sexe féminin, le caractère exceptionnel de cette présence prêterait davantage à étudier le cas de figure « une femme dans un jardin ».

Il est admis en ethnographie que l'enquêteur doit « payer de sa personne », en fait s'engager, parfois de manière très forte, dans des relations intellectuelles, affectives et morales avec ses interlocuteurs. En nouant, s'il y a lieu, de tels contacts, il est vrai que l'engagement est important. C'est faire du terrain avec sa propre personne, avec son corps et il est difficile alors de distinguer les heures de travail des heures hors travail. Toutefois, ce qui est visé n'est pas pour autant une vaine « intégration »... même si subsiste cette envie « d'en faire partie », de s'immiscer pour mieux comprendre. Sinon, d'où viendrait cette fugace fierté d'être appelé par une enfant « *baba* », le grand frère, qui a l'autorité d'un père (ce même sentiment quand j'ai été appelé pour la première fois « *Yâ 'ammî!* », mon oncle!, au jardin zoologique au Caire)? Mon implication à Siwa tient de l'immersion : des liens d'amitiés ou d'inimitiés, d'affections, d'intérêts prenant la forme des curieuses relations décrites de manière burlesque par Nigel Barley (1992, 1994) ou tragique par Colin Turnbull (1987). Le carnet de note devient plus intime, bien davantage alors que ce qu'il se dit être : et c'est

dans cette situation, et en travaillant seul, qu'apparaît, de la façon la plus évidente, que « soi » est la mesure de l'Autre : que c'est soi avec son propre corps qui est l'aune de la mesure d'un autre soi-même; qu'apparaît de la façon la plus évidente l'ambiguïté de ce type de recherche; une recherche 1/ autoréférencée, 2/ où l'outil de « mesure » (d'appréciation, d'évaluation, etc.) est de même nature que l'objet mesuré, ou l'inverse, et 3/ subjective par nature, malgré toutes sortes de précautions parfois illusoire. (Carnets de notes, 2004)

Puisqu'il faut de toutes les façons faire le deuil d'une représentation objective du réel (par une description, une narration, un texte), alors on peut imaginer « prendre en considération » les biais (sans mesure évidemment) habituellement rejetés pour défaut d'objectivité et mettre en œuvre des outils plus subjectifs pour aborder l'autre (à l'œuvre de toute façon sans contrôle).

Concernant l'usage de l'espace, par exemple, la description que je vais donner d'un rassemblement de corps à un moment/espace donné (la nuit dans certains jardins ou certaines pièces) peut s'énoncer comme des émissions sonores, de températures corporelles, de transferts de liquide d'un contenant solide de type plastique à un contenant solide de type organique, de combustions aérobies d'extraits végétaux et transfert dans les organes respiratoires des corps présents... cela donne une littérature qui n'expliquera pas beaucoup les « motivations » ni même l'ambiance (qui importe sans doute davantage) ou le sens des rassemblements des jeunes Siwan dans un *khos* de jardin ou un *tiqu'at* du village. Quitte à délaisser



toute prétention de réponse au « pourquoi » (abandon légitime), même une réponse ne visant que le « comment » ne pourrait se satisfaire de seules mesures objectives.

Bref, en rester à des « jeunes se rassemblent, boivent, fument et repartent »⁹ ou bien pousser jusqu'au bout la logique de ma subjectivité dans un monde qui m'est étranger (plus que d'habitude je veux dire, où le partage de sens qui va de soi ne va plus toujours de soi) en faisant usage de l'outil honni par excellence par ceux d'entre nous les plus attachés à des formulations stables de protocoles d'observation (visant le « plus scientifique ») : l'empathie¹⁰.

C'est une proposition : encadrer l'empathie comme l'un des instruments ethnographiques d'observation et de compréhension (voire de partage). J'ai conscience de l'hérésie que je propose, tant l'empathie est située au plus bas de la hiérarchie des méthodes légitimes d'enquête. Pourtant, personne ne pourra jurer ne pas en faire usage, donc autant tenter d'essayer d'en baliser l'emploi. Par ailleurs, parler d'empathie, c'est formaliser une pratique et revendiquer une spécificité de la « scientificité » de la discipline anthropologique. Le syndrome du « manque de scientificité » m'a épargné : cette restriction formelle m'avait même encouragé à quitter mon champ scientifique (biologie) pour venir parcourir à tâtons le champ des sciences sociales. L'ethnologie la moins exaltante, l'anthropologie la plus poussive est à mes yeux celle qui n'est pas suggestive, qui ne rend pas compte de l'indicible, de l'inexact, qui s'enferme, sur le plan de la méthodologie d'enquête, dans les interrogatoires et la récolte de données. « Le niveau de la mesure est différent et incommensurable du niveau de l'observation anthropologique » (Ferrié, 1995). Florence Weber déconseille

d'opposer la séduction du chiffre à celle du style alors que la rigueur se situe en amont de l'un et de l'autre, au moment où l'on construit les chiffres et les événements sur lesquels réfléchir et au moment où on les interprète, où on leur confère une signification. [...]. Avant d'expliquer ou de comprendre, il faut observer, à condition de rappeler qu'il n'y a pas d'observation sans *a priori* et que seule l'objectivation possible consiste en l'explicitation de ces *a priori*. (Weber, 2001, p. 356)

Ce n'est malheureusement pas dans ces lignes que sera balisé l'emploi de l'empathie en situation de travail de terrain : cela exige une plus ample réflexion, car avec l'empathie, la « véridicité » des assertions et la « véridiction » – le contrôle des concepts et raisonnements, pour reprendre les termes techniques de Passeron (1995) – deviennent d'un maniement difficile.

9. Je détourne la phrase « *ahikh, utshik, utswikh, usikh* » (« je viens, je mange, je bois, je pars ») qui est un équivalent de la phrase difficile à prononcer en français « Les chaussettes de l'archiduchesse sont-elles sèches... ».

10. Sans sombrer dans le pathos, par empathie, je n'évoque pas du tout ici la sympathie, cette faculté de compatir aux malheurs d'autrui, mais la faculté de s'identifier à quelqu'un, de ressentir ce qu'il ressent.



L'observation participante n'est pourtant pas – en partie – autre chose que cela. Je ne défends pas son usage exclusif ou même systématique, mais de toutes les façons cette pratique de terrain est à l'œuvre, car « dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation* » (en italique dans le texte, Lévi-Strauss, 1985, p. xxvii). Prendre son temps avec ses « informateurs » (qui deviennent alors toujours beaucoup plus que des informateurs), passer du temps avec eux, les accompagner dans leurs activités, m'est indispensable pour saisir leurs qualifications des espaces. Lorsque les jardiniers siwan me demandent de leur donner un coup de main (avec l'idée que je peux vraiment les aider) ou bien qu'ils m'offrent de m'essayer à désherber à la faucille ou à grimper à un palmier (avec l'idée plus claire de rire de ma maladresse), j'observe et je participe, il m'est possible de mieux comprendre les pénibilités et donc les échelles graduées de fierté paysanne à telle ou telle activité, de mieux saisir l'usage d'outils et leurs formes, de mieux juger de l'intérêt pratique de tel trajet plutôt qu'un autre (plus court, plus agréable, plus ombragé, plus agrémenté de rencontres...), de comprendre par le ressenti les canons esthétiques (du beau jardin par exemple). L'observation participante est devenue connue de tous comme possible technique de terrain. L'empathie n'est peut-être que la même chose, mais avec une attention portée à une autre dimension : un peu plus que le partage de situations, plus aussi qu'un intérêt au vécu sensible du corps, mais une sensibilité à l'intelligence des situations. Quand un oasisien me dit que son jardin est éloigné, mais qu'il a l'avantage d'être bien ombragé et proche d'une source, j'en vérifie la véridicité aisément. Quand dans son jardin, au Jériid ou à Siwa, au cours d'une soirée entre amis, il me dit que « le jardin est beau, n'est-ce pas? », me suffit-il de le noter, détaillant ses arguments? On sait que les justifications des actes et des pratiques ne doivent pas être confondues avec les raisons d'agir (Ferrié, 1997). Par contre, que dire lorsque réellement (et soudainement), plus que comprendre, je saisis ce que mon interlocuteur veut signifier par « mon jardin est beau » : qu'il s'agit de l'ensemble non fragmenté de qualités physiques, d'aménagement, de ressources et de sociabilités? Comment faire usage de ces données d'empathie? L'enquête de terrain, telle que je la conçois, est une relation interpersonnelle, intersubjective, autant dire que l'empathie est toujours présente.

La fréquentation sur le temps long est une exigence pour pénétrer les univers de compréhension des normes, mais ne facilite pas toujours la restitution de celles-ci, car elles finissent par être assimilées, par se naturaliser. Qu'à l'inverse du jardin, en tant qu'homme¹¹, mon acceptation dans l'espace domestique de la maison (*agbèn*) soit beaucoup plus restreinte ne relève plus de l'interdiction ou d'un handicap tant cette norme m'est devenue « normale »

11. Tandis qu'une femme serait aussitôt « aspirée » dans ces cercles domestiques, il serait même difficile de contrarier ce mouvement.



et finalement intégrée à l'enquête. N'étant pas fils, petit-fils ou neveu des maîtres de maison, comme tout autre Siwi mon accès aux diverses pièces est limité habituellement à la pièce d'accueil appelée *marbû'a* (coll.), séjour servant occasionnellement de chambre pour des adolescents ou des hommes à l'exclusion des femmes.

Plus je me focalise dans mon travail à Siwa sur des espaces « centraux », plus mon identité est à décliner. Ce travail de terrain ne vaut que s'il est lui aussi socialement mis en contexte (les conditions de sa production) : je suis lié à Siwa en particulier à Muhammad, qui est un jeune adulte tout juste marié, et à travers lui à un groupe de jeunes travailleurs de la palmeraie (d'une moyenne de 25 ans), à la fois propriétaires et à la tâche dans d'autres propriétés. Il s'agit plus que d'une classe d'âge, presque d'un statut. Disons simplement que les *zaggâla* étaient l'ensemble des adolescents et jeunes hommes célibataires. Ils étaient interdits de séjourner dans la ville et vivaient dans la palmeraie hors les murs (sur ce point cf. Fakhry, 1990), servaient de gros bras dans les guerres intestines ou contre les attaques extérieures et surtout de force de travail dans l'agriculture. Cette mise à l'écart était une manière radicale de gérer la question de l'ordre sexuel à Siwa. La manière a changé et ces *zaggâla* n'existent plus en tant que tel (on ne gratifie quelqu'un de cette épithète aujourd'hui que pour louer sa force de travail), mais à titres divers le fantôme de leur présence se laisse deviner (Battesti, 2006a). Où me situer moi ? A priori, j'ai passé l'âge d'être un *azgali*, mais je passais la plupart de mon temps avec des jeunes gens en âge de l'être et je suis célibataire (et par ailleurs, j'ai encore les traits physiques, l'allure vestimentaire ou la démarche d'un jeune) – il y a donc plus ou moins assimilation, au point qu'entrant dans un nouveau cercle social, il m'est difficile de prévoir si je vais être classé, et donc interagir, avec des adultes mariés ou bien avec les jeunes célibataires, m'asseoir avec le père ou le fils : c'est l'un ou c'est l'autre et c'est difficile d'y revenir. En effet, si j'avais discuté avec les vieux, il serait indigne de redescendre « jouer » avec les plus jeunes ; ou bien ce que j'aurais vu ou partagé des activités des jeunes ne serait pas à partager avec les vieux (on ne fume ou on ne boit jamais devant son père, son oncle ou son *baba*). Si une vraie tolérance de mœurs (homosexualité, alcools, cannabis) est un privilège encore maintenu de la jeune classe d'âge et si les *tiqa'at* du quartier (une pièce en *tlaght*, argile salée, attenante aux maisons anciennes, le pendant du *khos* des jardins) peuvent héberger les activités interlopes nocturnes, il sera aussi conseillé de les conduire « hors de la ville », *el-bara-f-shâl* ou *el-bar èf-shèl* (à moitié d'origine arabe), c'est-à-dire dans les jardins.

Le jardin

Les jardins (*aṭil* pl. *iṭilen*) sont très clairement des espaces privés, la palmeraie est un puzzle de propriétés aux frontières définies, mais sans évidence pour le néophyte. En général, il est possible d'entrer dans n'importe quel jardin, pour

peu que l'on connaisse une des personnes y travaillant, que l'on s'annonce (en appelant cette personne) et enfin pour peu qu'un *tarfutèt* (le voile bleu brodé des femmes) ne soit pas visiblement accroché, signalant une présence féminine et donc la fermeture temporaire du jardin aux étrangers (l'occurrence est très faible, mais l'interdit vigoureux). Cette partition entre espaces masculins des jardins et espaces féminins des maisons est loin d'être propre à Siwa, et c'est même la règle générale des oasis sahariennes (pour ne parler que d'elles), qu'elles se définissent comme berbères ou arabes. Par contre certaines modalités peuvent faire contraste. Ainsi au Jérid tunisien, se retrouver entre hommes dans les jardins le soir, pour boire du *qashem* (sève de dattier fermentée produite), discuter et faire de la musique, est une sociabilité de vieux (les jeunes préfèrent boire du vin ou de la bière hors les jardins). Au contraire, à Siwa, c'est d'abord une sociabilité de jeunes de se retrouver dans les jardins le soir pour boire du *'aragi* (alcool local issu de dattes distillées à l'alambic), au cours de fête dite *sahrat*, une *lihaflet* (fête) nocturne spécifique du jardin. Quand la réunion festive est plus innocente, souvent de jour, et consiste en une mise en commun de denrées pour s'amuser (arachides, boissons sucrées, biscuits, musique) c'est alors un *ajbu* (coll.) que les femmes peuvent, elles aussi, organiser entre elles chez l'une ou l'autre au village.

Lieu des sociabilités nocturnes, il ne faut pas sous-estimer sa fonction de lieu de travail et de production. Les plus jeunes, les enfants, connaissent le jardin d'abord comme un lieu de production, en accompagnant leur père au travail pour de petites tâches (ramasser les mauvaises herbes) ou bien, avant



Figure 9 : Pause déjeuner pour les jardiniers à la tâche (10 janvier 2005)

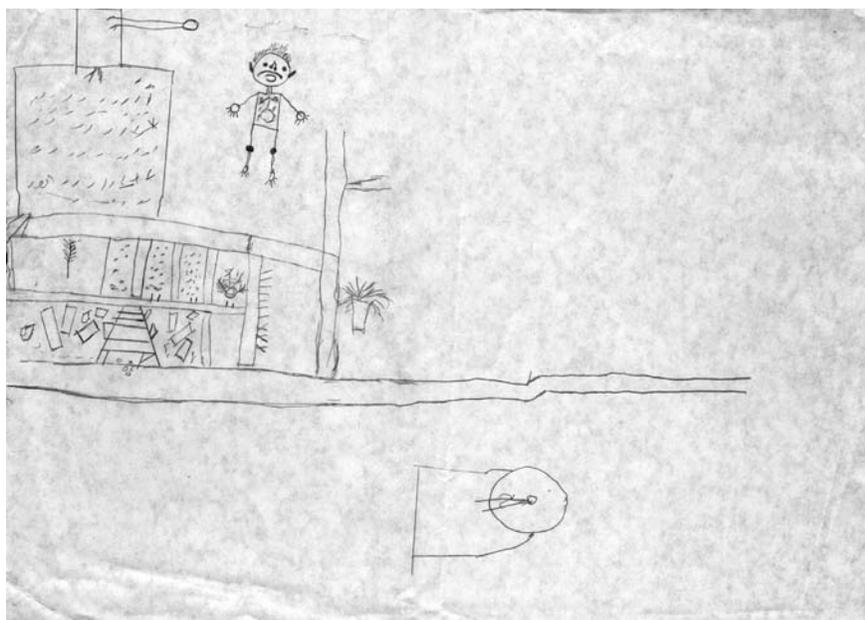


Figure 10 : Carte mentale d'un jardin par son propriétaire (2004)

cet âge, à travers le jeu. Un de ces jeux d'enfants est de dessiner et reproduire dans le sable du jardin en miniature, un jardin de poupée, qu'on gère le temps d'une heure ou deux avant de l'oublier, mais où l'on apprend déjà le formalisme esthétique des planches de culture. En effet, au contraire des représentations dessinées du jardin (exposition de dessins d'enfants de Siwa en cours de montage), les jardins de poupée sont des formes clôturées de débris de palme (reproduisant la clôture de palmes dite *talula*) subdivisées au sol en planches de culture serrées (*marbot*), le détail allant jusqu'au dessin des portes des planches (*asèn*, pl. *isénèn*), reliées par des sillons simulant les canaux d'irrigation (*lefhèl*, pl. *lèfhola*), jardin également traversé ou entouré par les drains (*tîmokrat*, pl. *tîmokrat*).

J'ai aussi obtenu d'un jardinier, Muhammad, un dessin de son jardin (Figure 10). Il a d'abord été tracé en la piste bas de gauche à droite qui va d'Aghurmi à la source Juba et puis verticalement le chemin qui mène au jardin. Il dessine le palmier où est laissé l'âne (et la charrette). L'espace vide entre ce chemin et les traits qui représentent la *talula* (clôture de palmes) est l'endroit où était stocké à ce moment le *zébèl* (le fumier), sauf que je l'aurais placé non pas à la verticale mais à l'horizontale et non pas sur la droite mais en haut à droite du jardin. Il a dessiné dans le jardin un petit palmier et un arbre qui pourrait être un olivier. Les zones en pointillés sont en *loqtôb* (luzerne). Le double trait horizontal qui sépare le jardin de la zone des ruines du temple est la *lèfhel* (principale), la *seguia*, sauf que « normalement » elle se trouve au milieu du jardin (départageant deux rangées de planches). Muhammad a tracé les



lèdsèr (chemins entre les planches) avant les planches. Elles ont été tracées par défaut en quelque sorte. Les petits traits sur la *segua* sont les « dents » (*isénèn*, les portes) pour irriguer les planches. Il a d'abord tracé donc la route principale, puis les chemins, puis le palmier, puis délimité le jardin, puis la *talula*, *segua*... planches et contenu, puis, en bas à droite la « *ragwa* » (vanne d'eau d'un forage artésien) comme point d'orientation (qui ne vient pas irriguer ce jardin-ci, mais un autre qu'il possède), puis enfin la source, le déversoir où il se lave, et le réservoir, puis la conduite de l'eau jusqu'au jardin. Enfin, il s'est dessiné lui-même. Tête ronde, corps carré, membres supérieurs puis inférieurs. Plus tard, il a rajouté les yeux, la bouche, le nez... puis les cheveux. Il s'arrête et je lui dis que c'est ressemblant, sauf la moustache qu'il rajoute alors, avec les oreilles. On pourra noter que c'est à cette dimension qu'il peut facilement s'insérer dans le dessin (et non pas à l'échelle supérieure).

Les planches en réalité à Siwa sont souvent isolées, font moins système, sont moins intégrées que sur ce dessin d'un jardin précis ou que dans le jardin de poupée des enfants ou encore qu'en réalité dans les jardins du Jérid tunisien. Mon analyse me pousse à croire qu'à Siwa le rapport main-d'œuvre et terres en culture est plutôt faible et conduit à une forme d'agriculture oasienne relativement extensive (pour une oasis). Cela veut dire que beaucoup des jardins d'oasis ne vont pas reproduire le modèle classique oasien des trois strates superposées (palmiers, fruitiers, cultures basses) et peut laisser croire à un relatif abandon. Néanmoins, au niveau du vécu des travailleurs de la palmeraie, le travail est quotidien et intensif, ce qui n'empêche pas de qualifier son lieu de travail :

« Mais le travail est doux ici, tranquille, pas comme au souk. Si je veux de la menthe, il y en a, si je veux du *mulûkhiyya* il y en a... » Il reprend le labour à la sape (*tûrit*, pl. *twârî*) en chantonnant. Ce travail à la sape se dit *khidma(t) gèm-marbot* (travail dans la planche). Dans la planche qu'il termine, il a tracé un sillon tout autour sur le bord. Pourquoi faire? Pour que l'eau quand elle vient, fasse tout le tour et entre d'abord par en dessous. Après un silence, il reprend : « c'est agréable ici ». Pendant son tour d'eau, il vient parfois dans son *khos* (sa cabane de jardin) faire la sieste. « Oui, on peut [même] venir manger du poisson pêché à côté [dans les drains autour du lac] ! Ici, c'est mieux qu'au village, c'est tranquille. Je travaille, je bois du thé... C'est une bonne terre aussi, il y a là-bas deux jujubiers (*naba'* pl. *enneba'*)... » (le 20 mai 2003)

La dimension domestique des jardins pour les hommes est évidente. Et c'est sans doute cet argument qui explique le mieux l'empressement de mes interlocuteurs amicaux à Siwa pour que je me dote moi aussi d'un jardin. L'investissement est conséquent d'un point de vue financier, mais sa légitimité jamais remise en cause. Et ça peut rapporter.



« Il faut que tu achètes un jardin, *yâ Mansûr*.

– Mais c’est cher...

– Mais ça rapporte. Le kilo de dattes est à 1,5 LE et un arbre comme ça (il me montre un palmier à côté) peut avoir 50 kg! » Il répétera ensuite que surtout ce jardin me rapportera de la jouissance, de la verdure, de l’eau, une source, des fruits (dattes, citrons, raisins, ou des *marbot* de légumes); que ce peut être une villégiature d’été : le jardin peut contenir une maison sommaire (et sommairement appelée *agbèn ga atîl*, la maison dans le jardin) ou une tente où une famille peut passer quelques jours (on dit même quelques semaines) en été au frais dans la verdure quand *shâl l-ahmu*, quand la ville est chaude.

– Pendant cette période, les femmes ou les filles (*harîm*, *banât*) travaillent dans le jardin?

– Non! bah, ça c’est chez les Arabes! » (le 11 janvier 2004)

CONCLUSION

Le terrain est, selon le Petit Robert (2002), un emplacement aménagé pour une activité particulière : ce peut être le lieu ethnographique où l’on s’aménage alors une déclinaison d’identités. Disons plutôt que mon travail d’ethnographie à Siwa doit s’ajuster en autant de terrains qu’il y a d’échelles et en autant d’identités mises en avant. Le chercheur est impliqué de la même manière à tous les niveaux d’échelles d’observation des phénomènes spatiaux (auxquels sont liés des phénomènes sociaux). Par contre, ces niveaux d’échelles spatiales me renvoient la multiplicité de mes implications, la multiplicité des mes identités, toutes constitutives de mon enquête de terrain. C’est artificiellement que sont diffractées, décomposées ces niveaux « d’identités » sur mon terrain, ces niveaux « d’altérités ». Puisque sur le terrain c’est ma propre personne qui est en jeu (je), c’est aussi la déclinaison de ces identités, calquée sur la déclinaison locale, qui fait la méthode d’enquête ethnographique.

Il n’y a pas de mauvaises et bonnes méthodes d’ethnographie, mais des résultats toujours en conformité avec les moyens d’enquête investis. Il n’empêche que l’on peut considérer (au vu des objectifs fixés) de plus ou moins bonnes démarches, qui sont toujours à reconsidérer en fonction du terrain. On n’est alors guère éloigné d’une définition de la tactique et non pas de la stratégie. Ce qui importe n’est probablement pas tant la méthode de travail sur le terrain que l’acuité du regard que l’on a sur sa méthode.

Conclusion très théorique pour ce qui est, à mon sens, avant tout du savoir-faire. « Apprenez bien, puis oubliez toute la théorie sur le terrain » nous disait un professeur à Paris. Le terrain est le moment de l’enregistrement (mémoriel, scriptural, photographique, sonore) et de l’expérience. C’est sans doute cette expérience cumulée qui offre seule, dans mon travail, les limites de l’induction des faits observés, qui m’offre, au cas par cas, la pondération du mouvement

qui va du particulier au général. J'avoue que ça reste à creuser, mais pas à figer, car on gèlerait, disons-le, le plaisir de cette poésie scientifique du travail sur le terrain.

ÉPILOGUE

Extrait de carnet de notes de terrain, le 6 avril 2004, Siwa.

Je suis seul à Siwa, mon terrain d'enquête (un de mes terrains pour être plus précis), et je travaille. Mon « informateur privilégié » [...] est Muhammad, qui habite à Aghurmi. C'est un jeune en instance de se marier, mais avec déjà la responsabilité de faire vivre la maisonnée, le papa est vieux et n'est plus bon à grand-chose. Aghurmi est un village à coté de Siwa, comme Siwa, mais plus petit et sans autre activité que l'agriculture. Comme toujours, ce sont des concours de circonstances curieuses qui conduisent à ces rencontres. Je suis connu, j'ose dire, dans ce pays sous le nom de Mansûr : vraiment, « Vincent » est trop compliqué à prononcer et à retenir. Il en existe peu ici à Siwa et cela a été comme un sésame magique. On me connaît et on peut maintenant me héler dans la rue, sur les chemins.

[...] Je suis presque chez moi. Dans un arrière-pays d'un petit pays siwi. Je suis Muhammad dans son travail. Je l'accompagne dans ses divers jardins, je le regarde travailler, et il est habitué à ce que je le regarde, griffonne des trucs sur mes carnets, prenne des photos et surtout que je lui pose des questions qui doivent lui sembler parfois proche de la débilité. Mais il se venge bien parfois, en me faisant décrire et re-décrire les paysages agricoles de mon pays, des villes, des mœurs et coutumes de ce qui est son exotisme à lui. J'apprends. Je suis comme son élève aussi, même s'il sait que je suis « docteur » et lui jardinier paysan. Mais je crois qu'un des inévitables contrecoups de mon enquête est de revaloriser son savoir, à force de questions qui dévoilent mon intérêt pour ce qu'il sait. Des gens étranges comme moi, il en a vu, mais il n'en a jamais rencontré, de près. Et je dois venir de loin. Il sait : de France (*via* Le Caire), mais où est tout ça... au nord, il y a Marsâ Matrûh, à côté la Libye, et puis sans doute ensuite le pays des étrangers... Comment? vous ne parlez pas tous la même langue dans vos pays? Les Allemands ont une langue pour eux, les Anglais aussi et les Français aussi? Comment ça, cinq heures d'avion? Cinq heures de bus ne suffisent pas pour aller à Paris? – Je ne me moque pas : mes questions à moi doivent être aussi idiotes que ça. Mais on communique. En arabe, en siwi, mais on y arrive. Lui avec son [difficile] accent nord-africain teinté de bédouin, moi avec le mien qui doit être à couper au couteau. Mais nous sommes sincèrement amis. Voilà. Et ces jours derniers, complicité, il me fout la paix, je lui

fous pas mal la paix, nous sommes souvent ensemble, les palmiers et l'air... Du calme. Comment dire, oui, du calme. Et j'ai repensé aux gens qui disaient « Oui, il n'y a qu'à la campagne que je peux me ressourcer... » et moi de faire « hum, hum... » et de prendre des notes. Mais je le dis, allez : je me ressource. De quoi? Je ne sais pas. Mais cette limpidité de l'air, ce calme du bruit des palmes, cette netteté, cette acuité de l'atmosphère, les rais de soleil qui éclairent le monde. Hier encore. Curieuse ambiance alors que je suis avec le petit frère de Muhammad. Il est parti chercher dans les jardins, de l'herbe, les ramassant presque brin par brin pour son âne. « Non, celle-là, il ne la mange pas... ». Pantalon retroussé, il est parti dans les *seguias* couper jusque-là des herbes qu'il dispute aux grenouilles. Ok, le mot « quiétude » a un sens. C'était devenu presque un argument publicitaire rabattu par les locaux ici pour comprendre le tourisme des étrangers en leur contrée. Non, mais maintenant, je vois bien. Illumination? Non, c'est trop fort, comme un coup de projecteur. Juste : je vois. Je vois quoi? ce n'est pas très clair, juste le monde. Et j'aurais tendance à dire que « le monde est gentil », c'est dire l'état d'abrutissement que ce genre d'ambiance vous file.

Mais tout cela ne concerne pas que mon environnement physique. Il y a des gens aussi. Qui me regarde, et je me vois dans leur regard. De la compréhension. Je ferais bien la promesse de toujours soutenir l'empathie comme méthodologie scientifique face à mes pairs. Déjeuner, dîner chez Muhammad. Des cigarettes qu'on échange, puis qu'il ne fume plus parce que son père est là (respect local). Des *naba* (jujubes) qu'on picore, avec des amis, et c'est bon, on en remange [...]. Je repense à ce que j'ai déjà écrit une fois (j'espère que je n'ai pas fait que le rêver) sur ces soirées d'hiver passées entre jeunes hommes dans les *tiqa'an*, petites pièces en terre dehors comme dedans, mais où l'on se réchauffe à coups d'alcool de dattes, de haschisch au narguilé et de parties de cartes, morts de rire...

Hier soir, alors qu'avec son petit air sérieux de l'enfant qui doit tenir sage un adulte délétère, le petit frère de Muhammad, me remorquait plutôt vers ses jardins (« Tu sais les oiseaux que tu cherchais, ils sont plutôt dans les arbres, viens là-bas avec moi, tu verras... »), le ciel à l'approche du coucher du soleil était chargé de nuages sombres et l'horizon était jaune, orange. Pas seulement un coucher de soleil, une atmosphère à faire tomber de la neige sur une palmeraie du désert libyque. Je le prédisais à l'enfant qui ne me crut pas et pourtant, vais-je passer pour devin? il a plu. Ça a commencé doucement comme un crachin haurais sur une oasis, puis plus sérieusement. Muhammad, arrivé entre-temps et coupant sa luzerne, se méfiait. Il a eu raison. Pendant une bonne demi-heure, comme cela n'arrive jamais sauf quand ça arrive. Et tout le monde d'exagérer le froid de la

pluie, de chercher refuge après avoir quand même achevé son travail. Le gosse retourne à la maison avec la charrette, moi et Muhammad en voiture. Elle brille, rouge et propre comme pas souvent dans un pays de poussière.

La nuit tombe, nous mangeons entre les deux appels à la prière du soir. Il fait bon dans la maison. Toujours cette même pièce, coloré en bleu, murs pas droits, angles ronds, et toujours aussi dépouillée d'artifice. Des coussins au sol, et des tapis, voilà. Muhammad me dit qu'il doit aller ouvrir l'eau (c'est son tour d'eau) dans un des jardins de la famille. Il me propose de l'attendre ou de l'accompagner. Je l'accompagne et ensuite je rentrerai à l'hôtel. Nous prenons donc ma Peugeot 306 et nous fonçons doucement sur les pistes qui tournent d'abord autour de l'ancien oracle d'Amon, puis de son temple, et ensuite un peu brusquement sur une piste plus étroite encore, vers un jardin que je ne connaissais pas. Et là, dans les phares de ma voiture, allumés en plein, la voiture qui dérape un peu dans la boue, dans ces phares, que du bonheur visuel. Pas que visuel. Une palmeraie mouillée, toute brillante dans la nuit, qui scintille, une jungle et ses bruits d'insectes, la voiture se fait un passage là où je n'aurais jamais osé aller seul, les palmes s'écartent au dernier moment et laissent enfin apparaître les prochains mètres de jungle noire et verte.

Au retour, même impression, plus forte encore. J'avais déjà dit à Muhammad qu'il habitait un beau pays, je n'allais pas me répéter. Des fourmis ailées grouillaient dans la boue d'argile, et nous entrions à Aghurmi où je le déposais. Je continuais ma route vers Siwa, à travers la palmeraie, empruntant cette fois la voie asphaltée [...].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARLEY N., 1992, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
– 1994, *Le Retour de l'anthropologue*, Paris, Payot et Rivages.
- BATTESTI V., 2000, « Les échelles temporelles des oasis du Jérid tunisien », *Anthropos* 95.
– 2005, *Jardins au désert, Évolution des pratiques et savoirs oasiens. Jérid tunisien*, Paris, Éditions IRD.
– 2006a, « De l'habitation aux pieds d'argile, Les vicissitudes des matériaux et techniques de construction à Siwa (Égypte) », *Journal des Africanistes* 76, BENFOUGHAL T. et BOULAY S. (dirs), « 1 - Sahara : identités et mutations sociales en objets ».
– 2006b, « The Giza Zoo : Re-Appropriating Public Spaces, Re-Imagining Urban Beauty » dans AMAR P. et SINGERMAN D. (dirs), *Cairo Cosmopolitan : Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, Le Caire, The American University in Cairo Press

- BATTESTI V. et PUIG N., 1999, « Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid (Sud-Ouest tunisien) », *JATBA, Revue d'ethnobiologie* XLI (2).
- BECKER H. S., 2002, *Les Ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- BELGRAVE C. D., 1923, *Siwa, the oasis of Jupiter Ammon*, Londres, DARF Publishers.
- BERQUE J., 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- BLISS F., 1998, *Artisanat et artisanat d'art dans les oasis du désert occidental égyptien*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- BLOCH M., 1995, « Devenir le paysage. La clarté chez les Zafimaniry » dans VOISENAT C. (dir.), *Paysage au pluriel, Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Maison des sciences de l'homme; Mission du Patrimoine Ethnologique.
- CAILLIAUD F., 1826, *Voyage à Méroé, au Fleuve Blanc, au-delà de Fazoql, dans le midi du royaume de Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis: fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822. Tome premier*, Paris, Imprimerie royale.
- FAKHRY A., 1990, *Siwa Oasis*, Le Caire, American University in Cairo Press.
- FERRIÉ J.-N., 1995, « Dessiner le cadre d'une anthropologie de l'Égypte (II) », Introduction *Égypte/Monde arabe*, 25, « Anthropologies de l'Égypte », deuxième partie.
- 1997, « Les visions de l'Occident dans le monde arabe », Introduction *Égypte/Monde arabe*, 30-31.
- GELLNER E., 1981, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HASTRUP K., 1992, « Writing Ethnology : State of the Art » dans Okely J. et Callaway H. (dirs), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge.
- JOUTARD P., 1986, *L'invention du Mont-Blanc*, Paris, Gallimard/Juliard.
- LAFAYE C. et THÉVENOT L., 1993, « Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie* XXXIV (4).
- LAOUST E., 1931, *Siwa, 1. Son parler*, Paris, É. Leroux.
- LÉVI-STRAUSS C., 1985, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » dans MAUSS M. (dir.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LYNCH K., 1960, *The image of the city*, Cambridge (Mass.), Massachusetts Institute of technology Press.
- MAHÉ A., 2001, *Histoire de la Grande Kabylie : XIX^e-XX^e siècles, Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène.
- MALIM F., 2001, *Oasis Siwa : from the inside, Traditions, customs & magic*, [à compte d'auteur].
- MONTAGNE R., 1930, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, F. Alcan.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, « Ressources narratives et connaissance historique », *Enquête*, « 1 - Les terrains de l'enquête ».



- PASSERON J.-C., 1995, « L'espace mental de l'enquête (I), La transformation de l'information sur le monde dans les sciences sociales » *Enquête*, « 1 - Les terrains de l'enquête ».
- STANLEY C. V. B., 1912, « The Siwan Language and Vocabulary, Proper Names, Siwan Money, Weights and Measures (continued from the Journal of April, 1912.), The Siwan Language », *Journal of the Royal African Society* 11 (44).
- TURNBULL C., 1987, *Les Iks, Survivre par la cruauté, Nord Ouganda*, Paris, Plon, Presses Pocket.
- UMP-ASR, s. d., *Siwa City Consultation, Issues Papers*, The United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT).
- WAKED 'A.-a.-L. et MAR'î H., 1957, *Wahât Misr, Juzur al-rahma wa-jannât al-Sahra* (les oasis d'Égypte. Les îles de miséricorde et les paradis du désert), Le Caire, Maktabat al-anglû al-misriyya [Librairie anglo-égyptienne].
- WEBER F., 2001, « De la modélisation à la description armée : le cas de l'ethnographie réflexive » dans GRENIER J.-Y., GRIGNON C. et MENER P.-M. (dirs), *Le Modèle et le récit*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.



SOMMAIRE

	9	Les auteurs
<i>Vincent Battesti et Nicolas Puig</i>	11	Introduction
<i>Jean-Charles Depaule et Philippe Tastevin</i>	23	Deux ethnologues dans le métro
<i>Nicolas Puig</i>	35	« La vie du musicien est comme la vapeur d'eau, elle monte et disparaît » (à propos de musiciens, de mariages et de citadins au Caire)
<i>Barbara Drieskens</i>	61	L'art de le dire. Une réflexion méthodologique sur les histoires de djinns et autres sujets
<i>Baudouin Dupret</i>	79	L'enceinte égyptienne du droit. Activité juridique et contexte institutionnel
<i>Nessim Henry Henein</i>	109	<i>Al-tasnît</i> et <i>al-zullîqa</i> , deux techniques de chasse et de pêche du lac Manzala
<i>Fanny Colonna</i>	121	Du travail en surface. Réflexions sur une expérience de terrain « profondément superficielle »
<i>Vincent Battesti</i>	139	« Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? » Centralités et circulations : comprendre l'usage des espaces dans l'oasis de Siwa





Varia

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| <i>Aymé Lebon</i> | 183 | Le saint, le cheikh et la femme adultère.
Courier du cœur adressé à l'imam al-Shâfi'î
au Caire |
| <i>Matthieu Fintz</i> | 203 | Diaspora africaine, esclavage et Islam.
À propos de <i>Slavery on the Frontiers of Islam</i> ,
Lovejoy Paul E. (dir.) |

*Les opinions émises dans les articles publiés par la revue Égypte/Monde arabe
n'engagent que leurs auteurs.*

