

Quand l'historiographie tunisienne se fait «prisonnière de l'État»

Abdelhamid HENIA*

«C'est une attente du lecteur du texte historique que l'auteur lui propose un récit vrai et non une fiction. La question est ainsi posée de savoir si, comment, jusqu'à quel point, ce pacte tacite de lecture peut être honoré par l'écriture de l'histoire»

(Paul Ricœur¹)

Introduction

Comment les objets historiques relatifs au XVI^e siècle en Ifrîqiyya, soit à peu près la Tunisie actuelle, sont-ils construits par l'historiographie tunisienne et pour quels usages ? Il nous a paru intéressant de soumettre à l'examen critique certains regards et centres d'intérêts ayant mobilisé les historiens tunisiens de la période moderne et contemporaine sur un moment particulier de l'histoire de la Tunisie². Toutefois, il ne s'agit pas de chercher à dresser un bilan des objets abordés par l'historiographie tunisienne pour la période indiquée, mais plutôt d'examiner les conditions de la production du savoir historique et leur rapport à l'objet. Quels moments et aspects de cette histoire a-t-on opacifié et quels autres a-t-on affiché et privilégié ? Quels usages a-t-on fait du passé ainsi exhumé ?

Pour cette lecture des événements du XVI^e siècle en Tunisie, nous proposons de focaliser plus particulièrement sur un historien du XVII^e siècle, Ibn Abî Dînâr, et sur l'historiographie contemporaine³. Comment Ibn Abî Dînâr et les historiens contemporains ont-ils perçu les événements relatifs à la période indiquée et ont-ils construit leurs objets historiques ? Comment qualifier les catégories savantes qu'ils représentent respectivement ?

* Diraset - Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis

¹ RICŒUR, Paul, «L'écriture de l'histoire et la représentation du passé», *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, juillet-août 2000, n° 4, pp. 731-747.

² Cette période est marquée par la lente agonie du pouvoir hafside et sa succession par celui des Turcs ottomans en 1574. Par commodité, nous désignons cette période, dans le présent travail, par «le XVI^e siècle». C'est l'une des périodes de l'histoire de la Tunisie qui n'ont pas encore fait l'objet de travaux d'ensemble et approfondis. La rareté des sources relatives à cette époque et l'effort d'interprétation que celles-ci requièrent, continueront encore à décourager les tentatives de synthèse. Il n'en reste pas moins que nous pouvons trouver de nombreux travaux de qualité qui traitent partiellement la période en mettant à profit le peu de sources disponibles.

³ Voir l'étude consacrée à cette historiographie par BACHROUCH, Taoufik, «L'historiographie tunisienne de 1968 à 1985», *IBLA*, n° 159, 1987-1, pp. 75-90.

I. Un historien, une société et une «mémoire collective»

Ibn Abî Dînâr écrit son ouvrage, *al-Mu'nis fî akhbâr Ifrîqiyya wa Tûnis*⁴, au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle. Il l'achève en 1681. Jurisconsulte (*faqîh*, *âlim*) et poète à l'occasion, notre historien est *qâdhi* de fonction. D'origine kairouanaise, il s'est installé vers la fin de sa carrière à Tunis. Il y établit des relations très proches avec les hommes du pouvoir, notamment avec `Alî bey le mouradite qui dispute l'exercice du pouvoir avec son frère Muhammad bey (1686-1696).

D'où vient son intérêt pour l'histoire de Tunis et de l'Ifrîqiyya ? Sans doute de sa formation de lettré musulman et également d'une certaine fascination pour le pouvoir qui s'explique par la position privilégiée qu'il a pu occuper auprès des Mouradites : il a fréquenté la cour de `Alî bey en tant que panégyriste. La fascination pour le pouvoir vient également de l'intérêt que l'on portait à l'époque pour le projet étatique auquel adhèrent manifestement toutes les sociétés citadines tunisiennes de l'époque. Ce projet consiste en la mise en place d'un Etat au sens moderne du mot tant par ses techniques que par ses objectifs territoriaux. Tel est en gros le contexte dans lequel Ibn Abî Dînâr a dû construire son ouvrage⁵.

Pour écrire l'histoire de la fin de la période hafside, soit le XVI^e siècle jusqu'en 1574, Ibn Abî Dînâr avertit qu'il puise ses informations d'abord dans la chronique d'al-Zarkashî⁶. Celle-ci s'arrête vers 1525, avec l'accession au pouvoir du sultan al-Hasan (1525-1542). Ibn Abî Dînâr prend la précaution d'avertir qu'à partir de ce règne, soit de l'année 932 h/1525-1526 où s'arrête al-Zarkashî, il ne connaît plus de chronique sur laquelle il peut se fonder. Pour la période postérieure, Ibn Abî Dînâr, en panne d'informations, doit construire son propre corpus documentaire en comptant exclusivement sur la «mémoire collective»⁷ de la ville de Tunis telle qu'elle est collectée à partir des témoignages oraux de la seconde moitié du XVII^e siècle⁸. Quel savoir historique pourrait-il produire avec des matériaux ainsi

⁴ IBN ABÎ DÎNÂR, M., *al-Mu'nis fî 'akhbâr Ifrîqiyya wa Tûnis*, 3e éd., Tunis, al-Maktaba al-`Atîqa, 1967. Sur cet historien et son œuvre lire en particulier ABDESSELEM, Ahmed, *Les historiens tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Essai d'histoire culturelle*, Tunis, 1973, voir pp. 157-171.

⁵ Sur l'analyse du contenu de l'œuvre d'Ibn Abî Dînâr, lire le chapitre qui lui est consacré dans ABDESSELEM, Ahmed, *Op. cit.*

⁶ ZARKASHÎ, M., *Târîkh al-dawlatayn al-muwahhidiyya wa al-hafsiyya*, éd. critique de Muhammad Mâdhûr, al-Maktaba al-`Atîqa, Tunis, 1966, 189 pages.

⁷ Le concept de «mémoire collective» est emprunté au fameux livre de HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.

⁸ «*Wa lammâ tawallâ (al-Hasan) rafa`a al-mukûsât kullahâ, wa `ajrâ al-`âda al-`uthmâniyya... wa hunâ intahâ al-naql al-ladhî qayyadahû al-Zarkashî wa lam atalî `alâ mâ siwâhu illâ mâ talaqqaytu min ahl al-hâdhira wa lihâdhâ na`tî bihi jumlatan wa lâ tafsilân wa lam uqayyid nafsî bi-tâ`rikh al-waqâ`i` liqillati al-dhabt wa lam ajid man lahu ihtimâmun bi-hâdhâ al-`amr fa`aqûlu wa bi al-lâhi al-musta`ân : sami`tu man yadhkuru min ahli Tûnis...»*, ce que nous traduisons par : «Quand (Mawlay al-Hasan) accède au pouvoir, il augmente toutes les taxes (*al-mukûsât kullahâ*) et institue une nouvelle, le droit coutumier des Ottomans (*al-`âda al-`uthmâniyya*) (...); ici s'achève le récit (*al-naql*) d'al-Zarkashî, et je n'ai trouvé aucun autre sauf celui que j'ai pu recueillir auprès des habitants de la capitale (*al-hâdhira*). Pour cela, je rapporte

obtenus ? Quels développements pourrait-il faire avec un produit de la mémoire collective propre à la seconde moitié du XVII^e siècle ? Quel usage en fait-il ? Dans cette opération de construction, notre historien n'est pas seul ; il n'est que le maillon d'une chaîne. Il y a le travail d'Ibn Abî Dînâr, certes, mais également celui des acteurs citadins de la ville de Tunis. Notre historien serait ainsi en congruence totale avec la société citadine tunisoise pour laquelle il écrit. Ensemble, ils mettent en œuvre leur projet de société et leur conception du monde.

Nous choisissons de scruter la pratique historique d'Ibn Abî Dînâr en focalisant sur sa lecture des relations des tribus guerrières avec le pouvoir central. Rappelons qu'à son époque les tribus posent énormément de problèmes au pouvoir mouradite. Cette mise en situation est nécessaire pour comprendre la lecture de notre historien. Remarquons que l'auteur privilégie particulièrement cet aspect dès qu'il commence à aborder la fin de la période hafside. C'est compréhensible. Car c'est également le moment où il commence à évoquer la présence effective des Turcs ottomans dans l'espace hafside. Aussi Ibn Abî Dînâr trouve-t-il logique d'inscrire les rapports des tribus avec le pouvoir central dans la longue durée.

Les tribus dans *al-Mu'nis* sont jugées négativement. En cela Ibn Abî Dînâr n'est guère différent des historiens qui l'ont précédé, ni de ceux qui viennent après lui. Sauf qu'il accentue le trait. Il les taxe des qualificatifs les plus dégradants : selon lui, elles sont d'une religiosité incertaine. Cette manière de les définir permet au pouvoir central et aux citadins qui lui sont associés, de justifier d'une part la politique de répression qu'ils mènent contre ces tribus et, d'autre part, celle de la ponction fiscale (et foncière) plus lourde que dans le monde des villes⁹.

La différenciation sociale, presque officielle à l'époque, privilégie les citadins en général par rapport aux membres des communautés tribales. C'est l'une des nouveautés introduites par le pouvoir ottoman en Tunisie. Ceci s'explique aisément : les citadins et en l'occurrence les Tunisois n'étaient-ils pas dès le départ les principaux sinon les seuls alliés naturels des Ottomans en Tunisie ? D'ailleurs, se conformant à la longue tradition hanafite, ceux-ci ont toujours agi ainsi là où ils se trouvaient : sur le plan fiscal, ils ont privilégié les citadins par rapport aux ruraux, et en particulier par rapport aux gens de tribus¹⁰. C'est justement au cours du XVII^e

les faits d'une manière globale et sans détails. Je n'ai pas cherché à dater les faits, vu l'imprécision des récits. Je n'ai trouvé personne qui s'intéresse à cette question. Alors je dis en comptant sur l'aide de Dieu : j'ai entendu dire chez les habitants de Tunis...», *al-Mu'nis*, p. 161.

⁹ Voir à ce propos notre travail : *Propriété et stratégies sociales à Tunis (XVI^e-XIX^e siècles)*, Publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, IV^e série Histoire, Vol. XXXIV, Tunis, 1999, 496 pages, cf. pp.169 sq.

¹⁰ JOHANSEN, Baber, «*Amwâl z'âhira and amwâl bâtina. Town and countryside as reflected in the tax system of the hanafite school*», in W. al-QÂDÎ (éd.) *Studia Arabica and Islamica. Festschrift for Ih'san `Abbâs on his sixtieth birthday*, American University of Beirut, 1981. p. 247-263, cf. p. 247 sq.

siècle qu'émergent, dans le lexique politique et fiscal local, des notions comme *baladí* (citadin), *`arbí* (bédouin, d'origine tribale)¹¹.

Le présent (comme en tout temps) détermine les objets que privilégie un historien. En cela Ibn Abí Dînâr n'est différent en rien des historiens d'une manière générale, en l'occurrence ceux de la période contemporaine. Quelle interprétation nous fait-il des rapports entre les tribus et le pouvoir central ? Nous relevons une constante dans le discours d'Ibn Abí Dînâr. Il soutient inconditionnellement le pouvoir central dans sa lutte contre les tribus à n'importe quel moment du passé, en l'occurrence du temps d'al-Burzulí et d'Ibn Nâjî au début du XV^e siècle jusqu'à la deuxième moitié du XVII^e. Seul le pouvoir central au temps d'al-Hasan (1525-1542) est frappé d'anathème. Les rapports pouvoir/tribus durant ce règne sont placés sous le signe de la complicité : al-Hasan aurait acheté (*bádana*) la paix avec la tribu guerrière des Awlâd Sa`íd, moyennant argent. Mis à part le règne d'al-Hasan, l'auteur présente toujours le pouvoir central sous ses meilleurs jours, constamment victorieux, même quand il s'agit du sultan le plus faible de l'époque, le sultan Ahmad (1542-1569), successeur du sultan al-Hasan.

Sa lecture des faits historiques récents (du début du XV^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XVII^e) est centrée autour de l'idée du conflit permanent qui ne cesserait d'opposer le pouvoir central et les tribus guerrières, et en particulier les Awlâd Sa`íd. Pourtant l'on sait parfaitement que le pouvoir hafside et les tribus guerrières sont liés par plusieurs intérêts communs. Les tribus sont fortement associées par le pouvoir hafside dans l'action de maîtrise des campagnes de l'intérieur. Et on sait qu'elles assurent un rôle primordial dans la prospérité du commerce caravanier. Les rapports entre les tribus et le pouvoir central ne deviennent réellement conflictuels qu'avec l'arrivée des Turcs au pouvoir et plus particulièrement à partir des années trente du XVII^e siècle quand les Mouradites entament leur politique de pacification des tribus de l'intérieur. L'objectif de l'auteur serait ainsi :

D'abord de dénigrer les tribus en conflit avec le pouvoir en place,

Ensuite de banaliser le conflit pour ne pas dramatiser la répression atroce affligée par le pouvoir beylical mouradite aux tribus,

Enfin, défendre et légitimer le projet d'État territorial que cherche à imposer en association avec les sociétés citadines le pouvoir beylical mouradite.

Avec l'œuvre d'Ibn Abí Dînâr, on assiste en Tunisie à l'émergence d'une nouvelle historiographie. Elle n'a rien d'officiel et d'artificiel. Elle se développe avec l'affermissement du pouvoir beylical mouradite. Elle met en vedette les victoires remportées sur les tribus et les régions récalcitrantes (comme le Dj. Oueslat par exemple) à l'intérieur.

¹¹ *Archives Nationales*, registre n° 1 ; lire à ce propos CHÉRIF, M. H., *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin `Alí (1705-1740)*, Tunis, Publications de Université de Tunis, t. 1, 1984, p. 43.

Ainsi plusieurs points importants sont passés sous silence ou franchement dénaturés. Dans *al-Mu'nis*, la mémoire s'impose à Ibn Abî Dînâr comme un «fardeau»¹² en ce sens qu'elle finit par se substituer à l'histoire. La représentation du passé que nous donne Ibn Abî Dînâr est prisonnière de la «mémoire collective» qui avait cours à son époque. Celle-ci, comme toutes les mémoires humaines, s'avère, quand il s'agit d'écrire l'histoire des rapports des tribus guerrières avec le pouvoir central plus particulièrement, sélective, déformante et légitimante.

II. L'invention de la «crise du XVI^e siècle»

Quand l'historiographie contemporaine évoque les événements du XVI^e siècle en Ifrîqiyya, elle les présente en terme de crise. C'est la «crise du XVI^e siècle»¹³. Est-ce une «fiction» ou un «récit vrai» ?

Certes, il y a de profonds changements survenus dans l'Ifrîqiyya hafside depuis la fin du XV^e siècle. Ils affectent en profondeur aussi bien la centralité du pouvoir hafside, que les assises matérielles des sociétés citadines. Quant aux communautés tribales nomades et semi-nomades guerrières, elles se trouvent, en revanche, dans des conditions moins difficiles et arrivent même à s'épanouir pour tenter d'imposer leur centralité politique en entreprenant la construction d'un nouvel État à Kairouan sous l'égide de la *tarîqa* des Châbiyya.

Ainsi, la crise n'est pas le paradigme adéquat pour rendre compte des réalités du XVI^e siècle dans toute leur complexité. S'il y a dysfonctionnement c'est au niveau de l'exercice du pouvoir central hafside affaibli et des sociétés citadines désormais dominées par les tribus guerrières, qu'il faudrait chercher. Pourquoi l'historiographie contemporaine insiste-t-elle sur la «crise du XVI^e siècle» ? Comment l'historiographie moderne perçoit-elle ce moment de l'histoire ifrîqienne ? La question est donc de savoir si ce paradigme de crise est en usage dans cette historiographie, et si la crise est ressentie comme telle par les acteurs citadins.

Autant il est clair que Ibn Abî Dînâr prend la fin du règne du sultan hafside Abû 'Amr 'Uthmân¹⁴, en 1488, comme un tournant décisif dans l'histoire de l'Ifrîqiyya (ce règne étant la référence par excellence pour notre historien et la société de son époque pour renouer avec le temps hafside), autant sa perception de la «crise» est loin d'être évidente. L'idée lui serait même totalement étrangère. Dans sa représentation des faits de l'époque, seul le règne du sultan al-Hasan (1625-1542) est frappé d'anathème, avions-nous noté. Les plus dures épreuves (*mihan*)

¹² L'expression est empruntée à Jacques Revel, «Le fardeau de la mémoire», *Correspondances*, 55, 1999, p. 3-9.

¹³ Hédi Chérif, Mohamed, dans son *Histoire générale de la Tunisie (Târîkh Tûnis*, Tunis, CERES Productions, 1980, pp. 64 et suiv.), parle de la «forte crise» (*'azma shadîda*) qu'a connue la Tunisie à partir de la fin du XV^e siècle et qui dure jusqu'à une bonne partie du siècle suivant. Pour l'auteur, la crise est d'abord celle de «l'État hafside». Il ne conçoit les événements de cette période qu'en fonction de l'État.

¹⁴ IBN ABI DINAR précise que le sultan Abû 'Amr 'Uthmân est le dernier de la dynastie hafside : «*huwa khitâm al-dawla al-hafsiyya*», *al-Mu'nis*, p. 159.

vécues par la population de la ville de Tunis datent de ce règne. Il s'agit des dévastations provoquées par les Espagnols en 1535.

Dans sa *Description de l'Afrique*, Léon l'Africain présente la vision des sociétés citadines telle qu'elle apparaît lors de son passage en Ifrîqiyya vers 1516-1517. Il parle implicitement d'un «avant» et d'un «après»¹⁵ pour ses sociétés, et montre comment elles sont doublement dominées : par le pouvoir hafside et par les tribus guerrières¹⁶. D'où vient l'idée de la «crise du XVI^e siècle» si aucune source n'en parle ? Quelle signification peut-on donner à une lecture des faits en terme de crise ? Pourquoi dans le cadre de l'historiographie contemporaine surtout a-t-on tendance à insister plus que jamais sur l'hypothèse de la rupture du XVI^e siècle ?

A regarder de près les temporalités privilégiées par Ibn Abî Dînâr, nous relevons dans sa représentation de l'histoire ifrîqienne une parenthèse. Au cours de la seconde moitié du XVII^e, on cherche à renouer avec les temps glorieux de l'époque hafside, en l'occurrence le règne du sultan Abû `Amr `Uthmân (décédé en 1488). C'est à ce règne et aux pratiques politiques de l'époque que se réfère le plus souvent notre historien. Pour les consultations juridiques (ou *fatwâ-s*) de type politique surtout, Ibn Abî Dînâr ne cite que celles des `ulamâ du XV^e siècle, tels que par exemple al-Burzulî, Ibn Nâjî, al-Rassâ' etc. Ainsi, la rupture-parenthèse, dans la représentation d'Ibn Abî Dînâr, ne serait pas le XVI^e siècle, mais plutôt la période qui séparerait la fin du règne du sultan `Uthmân et l'avènement de la monarchie mouradite. Du coup, l'année 1574, date fondatrice du pouvoir ottoman, n'est guère si importante par rapport au temps du sultan hafside `Uthmân, symbole du pouvoir politique fort et centralisateur. Tout se passe comme si notre auteur - et à travers lui la société citadine tunisoise - cherchait à légitimer le pouvoir monarchique des Mouradites, c'est à dire la réalisation du monopole de l'exercice du pouvoir central par une famille beylicale. La crise politique de la seconde moitié du XVII^e siècle ne fait qu'attiser une telle volonté.

L'idée d'un XVI^e siècle en crise est donc une pure construction de l'historiographie contemporaine. Elle est conçue autour de l'idée de la présence/absence de l'État. Les historiens contemporains vivent si intensément la question de l'État national et sa construction au point qu'ils n'arrivent à lire le passé qu'en termes centrés autour de l'État et de l'espace actuel de la Tunisie¹⁷. En écrivant l'histoire de cette période, ils transposent leur propre représentation de l'État.

Rappelons, même brièvement, le cadre général dans lequel se faisait la pratique historique contemporaine. Il est marqué par l'instauration de nouvelles formes de gestion et de représentation politiques depuis l'Indépendance. L'édification du

¹⁵ A partir du moment où l'on parle de «l'Avant» et «l'Après», on inscrit nécessairement son raisonnement dans une problématique de discrimination.

¹⁶ Al-WAZZÂN al-FÂSI, H. alias LEON L'AFRICAIN, *Wasf 'Ifrîqiyyâ*, traduit par Hajjî, M., et al-'Akhhdhar, M., 2 tomes, al-Sharika al-Maghribiyya li al-Nâshirîn al-Muttahidîn, Rabat, 1982 ; la traduction française est de Epandard, A., sous le titre de *Description de l'Afrique*, 2 tomes, Adrien Maisonneuve, 1956.

¹⁷ Pour Hédi Chérif, Mohamed la crise du XVI^e siècle en Tunisie est d'abord celle de «l'État hafside», *Târikh Tûnis...op. cit.*, p. 64 et suiv.

«Nouvel État» tunisien a pris la forme d'une entreprise hégémonique et totalisante. Inspirée par un discours réformiste et modernisateur, ce mouvement «d'étatisation» de la société a pour conséquence de réduire les particularismes locaux pour mieux diffuser l'idéologie modernisatrice de l'État central. Le discours de l'unité nationale pour la construction d'un État moderne autonome s'impose à tous.

C'est ainsi le cas quand il s'agit d'étudier et d'interpréter les événements du XVI^e siècle : au lieu de prendre en compte scientifiquement les réalités politiques de l'époque, on re-crée le passé en inventant la «crise du XVI^e siècle» suite à l'affaiblissement du pouvoir central hafside. Tout se passe comme si l'absence ou la présence d'un pouvoir étatique fort et omniprésent déterminait dans la représentation de l'historiographie contemporaine les moments anormaux du cours des choses.

Aussi bien les historiens que les autres spécialistes des sciences sociales deviennent les «prisonniers de l'État» pour paraphraser l'expression de Charles Simoniiti. Consciemment ou inconsciemment, ils s'attachent tous à contribuer dans leurs investigations au projet de société (national, dira-t-on) de construire un État autonome et moderne. L'État, ainsi conçu et représenté, est censé apporter la solution à tous les problèmes qui se posent à l'époque. Le thème de la réforme de la société par un État fort puissant et omniprésent est récurrent dans le discours dominant de l'époque.

Dans sa thèse, M. H. Chérif est explicite : «Au point de départ de ce travail, précise-t-il, se plaçait une interrogation sur les origines de la *nation* en Tunisie, sur les fondements premiers - matériels et humains - d'une entité *nationale* au triomphe actuel apparemment assuré»¹⁸. Le problème de l'État, sa genèse et son développement, constitue dans la démarche de l'auteur une préoccupation majeure : «Rapidement, précise-t-il, nous nous sommes heurté au problème de l'État et de l'appareil politique» et l'auteur de continuer «Notre interrogation s'est alors reportée de la société sur l'État (ou le pouvoir), dont le rôle dans la cristallisation de l'entité politique et humaine qu'était «la Régence de Tunis», semblait primordial»¹⁹.

Traitant de «L'historiographie tunisienne de 1968 à 1985», Taoufik Bachrouch précise que «L'État ifriqiyyen, que ce soit celui de l'époque médiévale, des temps modernes ou de la période contemporaine, n'a cessé d'être au centre d'un débat, d'autant plus persistant qu'il est difficile de s'en départir»²⁰.

Les recherches historiques menées depuis l'indépendance sont globalement restées dans la même lignée que les écrits développés par l'historiographie de la période moderne. En dépit de leurs différences, les historiens tunisiens des époques moderne et contemporaine ont partagé au fond le même projet :

¹⁸ CHERIF, M. H., *Pouvoir et société...*, op. cit., p. 11.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ BACHROUCH, T., *Op. cit.*, p. 75. A ce propos, le même auteur a commis un article sur les origines de l'État en Tunisie. Il est intitulé comme suit : «Aux origines de l'État tunisien à l'époque turque», *Les Cahiers de Tunisie*, n° 131-132, 1^e et 2^e trim., 1985, pp. 49-71.

construire l'État dans ses différentes phases (territorial d'abord, national ensuite). On s'attache à établir la pérennité des constructions étatiques²¹. Les moments non marqués par un pouvoir étatique fort et centralisé sont éludés, stigmatisés et mis (métaphoriquement bien sûr) entre parenthèse, comme des moments de non référence. On comprend alors pourquoi le XVI^e siècle en Tunisie, marqué par une décentralisation du pouvoir politique est répertorié par l'historiographie contemporaine comme «un siècle de crise» et par Ibn Abî Dînâr comme une parenthèse historique, par opposition à d'autres moments marqués par un pouvoir central fort centralisateur. Aussi, l'histoire fiction prend-elle le pas sur le «récit vrai»²².

Historiens de l'époque moderne et historiens de l'époque contemporaine construisent ainsi, chacun à sa manière, l'État moderne de la Tunisie. Si, avec Ibn Abî Dînâr, c'est l'État territorial qui est promu par le soutien de l'action du pouvoir central dans la territorialisation des tribus guerrières de l'intérieur ; l'historiographie contemporaine, quant à elle, cherche à asseoir l'État national réformateur et omniprésent. Aussi, peut-on dire qu'à ce titre, les historiens de l'époque moderne et ceux de la période contemporaine appartiennent à la même «génération intellectuelle» en ce sens qu'ils contribuent par leur travail discursif à construire l'État moderne ? Pourtant, ils sont catégorisés différemment par l'historiographie contemporaine. D'un côté on a les «chroniqueurs», de l'autre on a les «historiens». Quelle signification peut-on donner à une telle catégorisation ?

Conclusion

Peut-on dire que ces deux catégories de producteurs du savoir historique sont foncièrement différentes ? Ce sont les historiens du XX^e siècle qui qualifient Ibn Abî Dînâr, al-Wazîr al-Sarrâj, Muhammad al-Sghîr Ben Yûsif, Hammûda Bin `Abd al-'Azîz, Ibn Abî al-Dhiyâf etc. de «chroniqueurs» (*mukhbîr-s*). Ce faisant, ils leur refusent implicitement le qualificatif d'«historien». Ils s'auto-désignent historiens. Le travail de catégorisation est ainsi fait par la nouvelle génération. Ce travail de catégorisation mérite d'être interrogé en tant que pratique historiographique. Il pourrait faire l'objet d'un travail de recherche à part. Il s'intitulerait «du chroniqueur à l'historien : la dynamique de la pratique historiographique en Tunisie au cours des époques moderne et contemporaine». L'émergence de la catégorie

²¹ Ce qu'écrit Bachrouh, Taoufik, est à ce propos significatif : «La négation de l'État à ses moments d'éclipse n'a jamais été ni totale ni définitive. Sa résurgence s'est même accompagnée, à chaque fois, d'un regain d'intérêt, portant sur l'écriture de son histoire, que ce soit selon le mode des chroniques dynastiques ou celui des travaux récents», cf., «Aux origines de l'État tunisien...», *op. cit.*, p. 75.

²² Déplorant l'absence d'une réévaluation critique des composants historiographiques, sociologiques et anthropologiques des sociétés maghrébines, Arkoun, Mohamed, écrit ce qui suit : «Ainsi au lieu de prendre en compte scientifiquement et culturellement, le substrat berbère, pourtant vivace, on préfère insister exclusivement sur le caractère arabe et islamique des identités nationales artificiellement différenciées pour mieux asseoir les légitimités des États », ARKOUN, M., «Penser l'histoire du Maghreb», in LACOSTE, C. et Y. (sous la dir.), *L'État du Maghreb*, Tunis, CERES-Productions, 1991, p. 48.

d'historien par opposition à celle de chroniqueur est récente. Elle est contemporaine de la naissance de l'historiographie dite «moderne». Un changement de vocabulaire dans n'importe quel domaine ne saurait être gratuit. Dans le cas d'espèce qui nous intéresse, il traduirait une mutation dans la pratique historique.

Les conditions créées par le colonialisme, porteur de modèles occidentaux de type libéral, engendrent le changement de dénomination des catégories élitaires sociales, politiques et culturelles. C'est un changement qui fait sens dans la mesure où il dénote une autre façon de penser les réalités socio-politiques et culturelles. Il s'ensuit une mutation lexicographique qui touche la manière de nommer les catégories élitaires. Elle porte pratiquement sur tout le lexique socio-politique et culturel de l'époque : l'émergence de notions comme «peuple» (*sha`b*), «nation» (*'umma*) dans le sens de communauté nationale et non pas seulement musulmane. Liberté (*hurriya*) relève du même ordre d'idées. Elles sont contemporaines de celle de l'intellectuel (*muthaqqaf*) par opposition à *`alim* ou celle de l'élite (*nukhbba*) par opposition à l'ancienne catégorie des privilégiés (*khâssa*). La construction de nouvelles catégories en tout genre (comme celle d'historien, de *nukhbba* et de *muthaqqaf*) se fait sous le signe de la modernité. C'est pour négocier le statut de «moderne» que l'on se nomme *nukhbba* et non notable, *muthaqqaf* et non *`alim* (ou savant selon la tradition islamique), et historien (*mu'arrikh*) et non chroniqueur (*mukhbir*).

Le changement de dénomination de catégories se fait à chaque fois sous le signe de la modernité. On comprend alors pourquoi toutes les appellations sont utilisées sous un mode flatteur. La modernité de l'historien se définit par opposition au caractère traditionnel de l'historien de l'époque moderne. Le fait est qu'aujourd'hui le qualificatif de «chroniqueur» est connoté, puisqu'il renvoie à un passé datant d'avant la colonisation. Ainsi l'étiquette de «chroniqueur» demeure-t-elle réservée à des producteurs du savoir historique appartenant à l'ordre socio-politique et culturel, précolonial, «traditionnel», par définition pré scientifique.

Il va sans dire que la finalité de notre travail n'est guère d'objectiver ces catégories. Le qualificatif d'«historien» ne doit pas servir à désigner uniquement les producteurs du savoir historique de la société d'aujourd'hui. Bien au contraire, il nous faut partir de l'idée que toute société peut, en théorie, produire des historiens à différentes périodes de son évolution, même si les critères qui qualifient l'historien peuvent varier d'une époque à l'autre, d'une configuration socioculturelle à l'autre, d'un contexte politique à l'autre.

La dynamique de la construction étatique en Tunisie est jalonnée par une production discursive de type historiographique qui en constitue à la fois le reflet et le support. Au point qu'à chaque étape de cette dynamique l'on peut aisément déceler un genre particulier, un faisceau de questionnements, une série d'interrogations qui renouvellent la production du savoir historique dans les différents pays du Maghreb.