

La tribu dans l'historiographie tunisienne : l'exemple des Oulad Saïd*

Mahmoud ETTAYEB**

Tout au long de l'époque moderne, et même au début de la colonisation française de la Tunisie (1881), l'historiographie n'a pas manqué de s'intéresser à la tribu et à son rapport au pouvoir.

La communauté des Oulad Saïd est à cet égard un exemple typique qui illustre un certain regard porté par les historiens de l'époque sur ce groupe. La production historiographique accumulée pendant cette période, véhicule un discours caractérisé par une certaine continuité et une homogénéité relative. Notre point de départ, dans ce travail, consiste à chercher le travail de construction de ce discours et de quelle manière il porte l'empreinte de la construction étatique entamée parallèlement à la constitution de ce discours durant cette période.

Il importe aussi de révéler la portée du discours historiographique sur la tribu en général et sur les Oulad Saïd en particulier, de décrire ses mécanismes et de préciser le rôle de ses acteurs. Ces derniers vont délibérément le modeler dans un sens bien déterminé qui dessert des constructions étatiques s'étalant sur toute l'époque moderne et se prolongeant même jusqu'au début de la colonisation française de la Tunisie (1881). Pour comprendre le nœud de cette question il nous paraît donc nécessaire de suivre les étapes de l'élaboration de ce discours et déceler ses moments stratégiques. Parallèlement, il est important de décrire l'image de la tribu des Oulad Saïd pour chercher les finalités politico-culturelles qui sous-tendent ce discours (légitimation du pouvoir, «satanisation» de la tribu, etc.).

Notre dernier objectif se limitera enfin à analyser les modes d'emploi de ce discours par l'historiographie coloniale qui récupérera ce discours anti-tribal pour discréditer l'Etat tunisien beylical (avant 1881) et légitimer l'établissement du protectorat français dans le pays.

Ainsi, la place qu'occupe la communauté des Oulad Saïd dans l'historiographie tunisienne prend sous cet angle une valeur heuristique indéniable et pose le rapport intime de l'historiographie avec le politique dans toute son acuité¹.

* Ce texte est un résumé condensé et légèrement remanié du chapitre III de notre thèse soutenue à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, le 24 Juin 2002 et qui s'intitule : *Les Ouled Saïd entre 1864 et 1881 : allégeance et résistance, l'exemple de la famille des Belouaer*.

** Diraset - Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis

¹ Cette question est analysée dans un ouvrage récemment publié et qui pose une

I. Les étapes de la fondation du discours

A partir du XV^e siècle, la tribu des Oulad Saïd se trouve au centre des préoccupations de la production historiographique du Maghreb oriental et central. Ibn Khaldoun les considère parmi les «bédouins les plus belliqueux»². Deux ulémas se prononcent pour légitimer la levée des campagnes répressives contre cette tribu. Selon ces auteurs, tout musulman se doit de contribuer à cet effort car il est comparable à une action de Djihad (la défense de l'Islam)³.

Au XVI^e siècle, Léon l'Africain et Marmol donnent une image plutôt positive des Oulad Saïd même s'ils ne sont pas exempts de quelques actions guerrières. La tribu se distingue selon nos deux auteurs par ses traditionnels services militaires loués aux pouvoirs maghrébins de l'époque⁴.

Tous les témoins susmentionnés s'accordent sur le rôle politique des Oulad Saïd, mais ils diffèrent sur la manière de l'interpréter. Alors qu'Ibn Khaldoun et les deux ulémas lient cette position politique à leur «nature belliqueuse et cupide», Léon l'Africain et Marmol par contre, voient dans cette place politique le résultat naturel de rapports politiques établis avec les dynasties régnantes. Le fait que ces rapports soient tantôt conflictuels tantôt pacifiques est dans l'ordre de la chose politique et ne dénote point d'un caractère socialement malsain.

Au XVII^e siècle, Ibn Abî Dînar donne des Oulad Saïd une image plus sombre et chargée d'une forte implication personnelle. Il consacre à cette communauté une très large place dans sa chronique⁵. Les Oulad Saïd sont décrits d'une façon négative. Ils représentent la source du mal et de la cupidité, ce sont les fils de Satan, et responsables de l'état d'insécurité et de division qui règne en Ifrîqiyya⁶. Les préjudices qu'ils causent aux musulmans sont plus graves que ceux imputés aux chrétiens. Devant de telles actions, Ibn Abî Dînâr appelle à une politique d'éradication de ce fléau et demande l'application d'un embargo total pour leur affliger les plus lourdes pertes matérielles et morales.

problématique semblable, cf. Hartog (F.) et Revel (J.) dir., *Les usages politiques du passé*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, enquête n° 1, Paris, 2001.

² Ibn Khaldûn (A.), *Kitâb al-'ibar wa dîwan al-Muhtada wa al-khabar fî ayyâm al-'arab wa al-'ajam wa al-barbar wa man 'âsarahum min dhawî al-sultân al-akbar*, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, Beyrouth, 1956, t. VI, p. 409.

³ Il s'agit d'Ibn 'Arafa et de Abû al-'Abbâs Ahmad, deux juristes malékites à qui on s'est adressé pour avoir des *fatwa*-s sur la conduite à suivre à l'égard de quelques groupes tribaux parmi lesquels se trouve les Oulad Saïd. Voir à ce propos le texte de leurs conseils dans al-Wansharîsî (Ahmad), *Al-mi'yâr al-mu'rib wa al-jâmi` al-mughrib `an fatâwî `ulamâ ifrîqiyya wa al-andalus wa al-Maghrib*, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1981, vol. XI, pp. 153-156.

⁴ Mârmûl (K.), *Ifrîqiyyâ*, traduit du français par M. Hajjî, M. Znîbar, M. al-Akhdhar, A. Al-Tawfiq et A. Binjallûn, Rabat, Maktabat al-Ma`ârif, 1984, vol. I, p. 102 ; Al-Wazzân al-Fâsî (al-Hasan, alias Léon l'Africain), *Wasf Ifrîqiyyâ*, traduit par M. Hajjî et M. al-Akhdhar, Beyrouth, Dâr al-Garb al-Islâmî, 1983, vol. I, p. 50.

⁵ Ibn Abî Dînâr cite les Oulad Saïd plusieurs fois dans son texte, pp. 103, 169, 170, 208, 219, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 258, 261, 268, 270, 273 et 274), voir *Al-mu'nis fî akhbâr Ifrîqiyya wa Tûnis*, Tunis, Al-Maktaba al-'Atîqa, 1967.

⁶ Ibn Abî Dînâr, *Op. cit.*, pp. 254 et 293 entre autres.

Tout prince maghrébin qui réussira dans cette mission sera récompensé par Dieu⁷.

Au cours des périodes suivantes, l'image des Oulad Saïd construite par Ibn Abî Dînâr servira de noyau pour les chroniqueurs tunisiens des XVIII^e et XIX^e siècles. Avec de minimes différences, ils s'emploient à noircir le portrait et les comportements de cette tribu.

Pour al-Wazîr al-Sarrâj⁸, on note une nette partialité dans les descriptions des actions politiques liées aux Oulad Saïd, et ce conformément aux thèses d'Ibn Abî Dînâr. Mais au cours du règne de Husayn Bin Alî⁹, dont il est le chroniqueur le plus proche, on ne trouve pas beaucoup de place pour les tribus en général et pour les Oulad Saïd en particulier. Le but de son œuvre, qui est principalement panégyrique et hagiographique, explique en partie cette absence. Mais la politique d'alliance de ce monarque avec les forces tribales¹⁰ a, en quelque sorte, atténué l'hostilité traditionnelle qui caractérise les historiens précédents vis-à-vis des tribus.

A la même époque, c'est à dire au XVIII^e siècle, la chronique d'al-Sghayyir Bin Yûsuf, ne réserve qu'une place limitée aux Oulad Saïd Bien qu'il soit hostile aux tribus en général, il n'impute pas la responsabilité des désordres aux Oulad Saïd en particulier. Il ne les cite seuls qu'occasionnellement mais n'hésite pas à les comparer aux bandes de voyous et ramassis de canailles¹¹. Par contre, son contemporain, Husayn Khûja¹², néglige de mentionner la tribu des Ouled Saïd, tandis que Hammûda Bin Abd al-Azîz¹³, se contente de reprendre sommairement les informations et les descriptions données par Ibn Abî Dînâr.

Au XIX^e siècle, Muhammad Maqdîsh¹⁴ et Ahmad Ibn Abî al-Dhiyâf¹⁵ ne s'éloignent pas beaucoup de la traditionnelle reproduction partielle des

⁷ *Ibid.*, pp. 257 et 299.

⁸ Al-Wazîr al-Sarrâj (M.), *Al-hulal al-sundusiyya fî al-akhbâr al-tûnisiyya*, édition critique de M. H. al-Hîla, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1985, vol. III.

⁹ Fondateur de la dynastie beylicale husseinite (1705-1957).

¹⁰ Cf. Chérif (M. H.), *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn bin Alî (1705-1740)*, Tunis, P.U.T., 2 vol., 1984-1986.

¹¹ Bin Yûsuf (M. S.), *Al-mashra` al- mulkî fî saltanat awlâd alî turkî*, manuscrit à la Bibliothèque Nationale (Tunis), n° 18688. L'ouvrage a été publié sous le titre de *Mechra melki. Chronique tunisienne*, traduction de V. Serres et M. Lasram, Tunis, 1900, (Bouslama, Tunis, 1978). En arabe, seule une partie en a été publiée, à Tunis, en 1998, par A. Twîli.

¹² Khûja (Husayn), *Dhayl bashâ'ir ahl al-îmân bi futûhât âl `Uthmân*, édité par al-Tâhir al-Ma`mûrî, al-Dâr al-`Arabiyya li al-Kitâb, Tunis, 1975.

¹³ Bin Abd Al-Azîz (Hammûda), *al-Kitâb al-bâshî*, édité par Muhammad Mâdhûr, Tunis, 1970.

¹⁴ Maqdîsh (M.), *Nuzhat al-andhâr fî `jâ'ib al-tawârîkh wa al-akhbâr*, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1988, 2 vol.

¹⁵ Ibn Abî al-Dhiyâf (A.), *Ithâf ahl al-zamân bi akhbâr mulûk tûnis wa `ahd al-amân*, édité par une commission du Ministère de la Culture, al-Dâr al-`Arabiyya li al-Kitâb, Tunis, 1999, t. 9. Pour plus d'information sur ces chroniqueurs, cf. Abdesselem (A.), *Les historiens tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Essai d'histoire culturelle*, Tunis, P.U.T., 1973, p. 590.

événements du XVI^e et XVII^e siècles, tout en réaffirmant le rôle négatif joué par les tribus dans les troubles de cette époque.

Une nette coupure historiographique se détache dans l'œuvre du deuxième historien. En effet, on relève chez cet auteur une différence d'appréciation des deux époques historiques.

Dans la première, qui lui est antérieure, (du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle), il se contente de reproduire, sans introduire de grandes rectifications, l'image des Ouled Saïd construite par Ibn Abî Dînâr. Par contre, dans la deuxième époque, c'est-à-dire au XIX^e siècle et surtout dans sa deuxième moitié, l'auteur se «libère» des préjugés historiographiques et fait preuve d'une certaine tolérance, courageuse dans certains points, lorsqu'il innocente les tribus et leurs notables de la responsabilité du déclenchement de l'insurrection de 1864. A plusieurs reprises, il fait preuve d'un sens aigu du respect de son métier.

Deux exemples retiennent notre attention à cet égard. Tout d'abord, les troubles de 1864 ne sont pas dus à la nature «belliqueuse» des tribus, comme certains auteurs anciens et acteurs contemporains semblent pencher pour expliquer de semblables crises. C'est l'imposition fiscale insupportable qui est la cause principale du déclenchement de la révolte de 1864.

L'auteur se fait remarquer aussi, par la mise en relief de l'attitude courageuse et loyale manifestée, lors de ces événements tragiques, par un notable des Oulad Saïd nommé Mohamed El Ouær. Celui-ci, nous dit-il, a risqué sa vie en hébergeant un haut fonctionnaire beylical, et qui plus est, gendre du Bey¹⁶, et l'a escorté jusqu'aux portes de la ville de Kairouan, alors l'un des plus importants centres de commandement de l'insurrection de 1864¹⁷.

Ibn Abî Dhiyâf, dans la description de cet épisode, n'a pas eu peur de discréditer le propre témoignage de ce haut responsable beylical dans cette affaire¹⁸.

II. Les finalités socio-culturelles

A la lecture de la production historiographique consacrée aux tribus en général et aux Oulad Saïd en particulier, on décèle l'existence de plusieurs discours enchevêtrés, distincts dans leurs références mais qui semblent avoir une orientation commune. Quatre types de discours sous-tendent ces représentations :

- Un discours citadin.
- Un discours officiel et makhzienien.

¹⁶ C'est le général Rachîd, commandant militaire de la région kairouanaise. Sur le personnage, cf. Ibn Abî al-Dhiyâf (A.), *Op. cit.*, t. 8, pp. 148-153.

¹⁷ Chater (Kh.), *Insurrection et répression dans la Tunisie du XIX^e siècle. La Mehalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Tunis, 1978 ; Ettayeb (M.), *Les Ouled Saïd entre 1864 et 1881... op. cit.*, chapitre VIII et *idem.*, «Fredj Ben Dahr et l'insurrection de 1864», in *Les Cahiers de Tunisie*, 1997, n° 177, pp. 67-96, et n° 178, pp. 41-64.

¹⁸ Ibn Abî al-Dhiyâf, *Op. cit.*, t. 5, pp. 141-148.

- Un discours théologique et religieux.
- Un discours moral.

A partir d'une analyse socio-professionnelle il apparaît que la majorité des historiens appartient à la couche des hommes de religion et de loi et sont pour la plupart des citadins. Ils ont été souvent au service des pouvoirs. De même que leur culture est imbibée d'un regard hostile envers les «bédouins» qu'ils considèrent comme le modèle de l'insoumission et de la dissidence¹⁹.

En vérité, ce regard historiographique porte en lui-même les traces des normes culturelles et religieuses anciennes et médiévales. En effet la littérature ethnographique de l'Orient ancien place le bédouin dans les marges de la civilisation, il est le «barbare» par excellence.

Cette image se retrouve aussi dans la littérature gréco-romaine. Dans les deux aires géographiques, les textes sacrés seront exploités dans le sens d'une incrimination des bédouins²⁰. Il n'est pas exclu que cette littérature hostile aux tribus reflète parfois des dissensions régionales et personnelles. En effet l'exemple de l'historien Ibn Abî Dînâr est édifiant à cet égard. Il évoque dans son livre ses sentiments d'animosité vis-à-vis des Oulad Saïd et relate, mais brièvement, quelques épisodes des conflits qui ont opposés les habitants de la ville de Kairouan et ses environs aux fractions de la tribu des Oulad Saïd à la fin du XVII^e siècle²¹.

Il nous semble que les ulémas de la Tunisie en général et de Kairouan (la ville sainte du Maghreb) en particulier ont joué dans ce domaine un rôle primordial. Par leur culture savante et leur mainmise sur l'appareil judiciaire, ils ont utilisé les instruments de répression matérielle et morale mis à leur disposition pour asseoir l'autorité centrale et justifier les politiques d'exclusion appliquées à l'encontre des tribus «dissidentes»²².

Ibn Abî Dînâr représente donc le type le plus achevé d'un clerc, qui par sa plume met en exécution des intérêts très divers d'ordre personnel, régional, institutionnel, social et moral²³. Il est important de signaler que la construction de ce discours à la fin du XVII^e siècle coïncide en Tunisie avec une politique

¹⁹ A cet égard, Ibn Khaldoun par ses origines citadines et andalouses, sa formation culturelle, ses fonctions (magistrat), et par son œuvre a été, nous semble-t-il, un référent principal pour les historiens maghrébins ultérieurs.

²⁰ Voir à ce propos, l'excellent travail de Briant (P.), *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, 1983.

²¹ *Ibid.*

²² Pour une comparaison avec l'Europe, cf. Berns (Thomas), *Violence de la loi à la Renaissance. L'origine du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

²³ Ibn Abî Dînâr parle très peu de ses relations avec les Oulad Saïd mais il évoque quelques accidents à caractère familial comme la mort de son père dans des conditions obscures. De même qu'il ne s'étale pas beaucoup sur les péripéties de la vie des citadins kairouanais lors des différents affrontements qu'il a connus dans le pays tout le long de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Cf., *Op. cit.*, p. 13 et pp. 260-266.

d'implantation territoriale du pouvoir mouradite²⁴. L'opposition des tribus en général et des Oulad Saïd en particulier est décrite par Ibn Abî Dînar comme une enfreinte à la Loi. La justification d'une telle politique violente contre ces «dissidents» est en réalité une exclusion de tous les autres pouvoirs locaux, et permet de dessiner les contours d'un pouvoir princier cruel et dissuasif. Le message voulu par ce discours est clair et net : le sort malheureux de cette communauté attend tous ceux qui ne prennent pas conscience de cette nouvelle réalité. L'historien joue dans cet exemple le rôle d'un juge au profit d'un pouvoir politique.

La violence érigée en politique étatique envers les tribus est justifiée selon cette vision par une nécessité «terrestre» et «divine». Elle est conçue comme une action fondatrice du droit. L'historien juriste, est alors l'artisan d'une législation contraignante qui pose le principe de la violence étatique comme une condition *sine qua non* de l'exercice politique du pouvoir territorial naissant. La naissance de l'État ne peut se concevoir donc sans un exercice légitime de la violence²⁵.

III. La récupération coloniale de l'historiographie anti-tribale

L'historiographie coloniale²⁶ n'est pas très différente, dans ses termes utilisés, de l'historiographie tunisienne pour tracer l'image des Oulad Saïd. En effet cette tribu est jugée d'une façon très négative. Elle est de nature dissidente, insoumise, caractérisée par un esprit de déprédation et de violence²⁷. Elle est même accusée d'avoir participé à deux révoltes (en 1841 et en 1850) sans apporter de preuves précises et exactes²⁸.

Les finalités du discours colonial ont les même portées que celles des ulémas, à savoir établir la «paix», mater les forces «hostiles» ou les repousser hors du territoire. Les terres du domaine de l'Enfida, achetées par la Société du Crédit Marseillais quelques mois avant l'occupation de la Tunisie, étaient depuis longtemps le territoire des Oulad Saïd et de quelques autres fractions cohabitant avec eux. Il fallait donc incriminer cette tribu, noircir son passé afin d'exproprier ses terres et concrétiser matériellement un contrat d'achat «douteux».

²⁴ Pour plus d'information et d'analyse, voir Bachrouch (T.), *Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVII^e siècle*, Tunis, P.U.T., 1977 ; Chérif (M. H.), *Op. cit.* ; Hénia (A.), *Le Grid. Ses rapports avec le Beylik de Tunis (1676-1740)*, P.U.T, Tunis, 1980.

²⁵ De riches développements de ces questions appliqués en Europe sont évoqués dans Berns (Thomas), *Op. cit.*

²⁶ Nous nous sommes limités à analyser les sources suivantes : *Archives de Vincennes*, rapports des officiers indigènes : historique sur la tribu des Oulad Saïd, microfilm conservé à l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National, Tunis, bobine n° G 8 ; Loth (G.), *L'Enfida et Sidi Thabet. La grande colonisation française en Tunisie*, Tunis, La Rapide, 1910 ; Société Agricole Immobilière Franco-Africaine (SAIFA), *L'Enfida : son passé et son avenir*, Paris-Tunis, 1891.

²⁷ Loth (G.), *Op. cit.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

Le discours historiographique colonial puise dans la littérature historiographique du pays conquis, les références et les arguments juridico-politiques pour disqualifier les droits historiques d'une communauté locale. L'autorité coloniale utilisera par la suite de semblables discours pour discréditer toute résistance contre les forces d'occupation.

La différence majeure qui existe entre les deux historiographies réside dans la finalité politique voulue par l'un des deux «partenaires». Le pouvoir colonial veut établir sa légitimité par la nécessité de rétablir la paix dans la régence, une mission que le pouvoir beylical ne peut plus accomplir. «L'origine» de cet échec, selon cette explication, est imputée aux tribus. Pour défendre cette thèse, l'argumentaire colonial n'hésite pas à recourir à l'argumentaire juridique et historique des ulémas. Une «alliance» lexicale et sociale n'est pas à rejeter, à cette occasion, elle est même bienvenue.

Ce glissement d'une thèse historiographique maghrébine locale vers une autre thèse historiographique coloniale illustre d'une manière éclatante une réappropriation de l'héritage du pays conquis et son réemploi par le pays conquérant à des fins politiques semblables en dernière analyse, c'est à dire, la mise en place d'une nouvelle autorité et la légitimation de sa violence. La mise en scène de cette opération cache mal l'enchevêtrement et l'imbrication des intérêts entre les acteurs politiques publics de l'Etat français et les acteurs privés (ici la société du Crédit Marseillais entre autres). Est-il de pure coïncidence que la mise en application du traité de Bardo du 12 mai 1881 est suivie presque parallèlement par la mise en appropriation du domaine de l'Enfida, quelques jours plus tard ? Certains historiens post-coloniaux, n'ont pas su déceler les enjeux de cette opération. Les mécanismes de cette opération historiographique et ses véritables finalités. Ils se sont contentés parfois d'accréditer les thèses de l'historiographie coloniale et le plus souvent il n'ont fait que discréditer le témoignage des acteurs locaux et minimiser leur action²⁹.

Conclusion

L'analyse du discours historiographique concernant la communauté des Oulad Saïd fait ressortir plusieurs points méthodologiques fortement liés. Tout d'abord, l'historiographie n'est pas sans rapport avec le contexte de sa production. Elle est plurielle et peut, dans sa transmission, être récupérée et réemployée dans d'autres fins sans perdre en même temps l'apparence de sa première mise en forme. D'où le problème des rapports entre l'histoire et la mémoire qui fait apparaître que toute lecture historiographique est en quelque sorte une combinaison plus ou moins réussie de ce binôme. De même que l'analyse de ce discours sur la tribu est, nous semble-t-il, intimement liée à la

²⁹ Jean Ganiage, représente, à notre avis, un exemple de ce genre d'historiens post-coloniaux qui n'ont pu discerner l'enjeu historiographique posé par le discours anti-tribal. Voir son article, «Une affaire tunisienne : l'affaire de l'Enfida 1880-1882» in, *Revue Africaine*, n° 442-443, 1^{er} et 2^e trimestre. Pour de plus amples développements sur ce point, cf. le chapitre de notre thèse cité ci-dessus.

nature du projet politique que les autorités politiques s'activent à mettre en pratique. L'enjeu du pouvoir est en même temps un enjeu historiographique. L'image des Oulad Saïd ne peut se comprendre donc sans la prise en considération de la multiplicité, la complexité et l'historicité de cette image. Si celle-ci prend forme au XVII^e siècle grâce au travail d'Ibn Abî Dînâr, les origines et les matériaux de cette construction sont puisés dans des périodes antérieures tandis que sa récupération et son utilisation s'étalent jusqu'à la fin du XIX^e siècle. L'étude de cette historiographie met en relief le parcours de l'évolution des rapports politiques et sociaux durant cette période. Que sera l'avenir de cette image durant les années de la lutte de libération nationale, et surtout quel sera son avenir lors de la période post-coloniale ?