

Université de Montréal

Rmānyiyya. Féminisation de l'agriculture et
condition féminine dans le Nord-Ouest tunisien

par

Martin Latreille

Département d'anthropologie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph.D.
en anthropologie

Mars 2006



© Martin Latreille, 2006

GN
4
U54
2006
v.021

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des arts et sciences

Cette thèse intitulée
Rmāyniyya. Féminisation de l'agriculture et
condition féminine dans le Nord-Ouest tunisien

présentée par
Martin Latreille

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Guy Lanoue
président-rapporteur

Michel Verdon
directeur de recherche

Deirdre Meintel
membre du jury

Nicholas S. Hopkins
examineur externe

Guy Lanoue
représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

Cette thèse par articles (3) porte sur l'impact de la migration masculine et de la féminisation de l'agriculture sur le statut de la femme à Rmāyniyya, un village du Nord-Ouest tunisien (délégation de Nefza). Cet ouvrage se veut tout autant une étude des changements survenus au cours des dernières décennies dans l'organisation du travail et de leurs répercussions sur la condition féminine en Tunisie, qu'une réflexion sur la manière dont la dynamique interne de la maisonnée paysanne fut conceptualisée dans l'anthropologie du Moyen-Orient. Une attention particulière est portée aux notions d'« honneur » et de « public-privé » (1^{er} et 2^{ème} articles), ainsi qu'au concept de « patriarcat classique » (3^{ème} article).

Une introduction dans laquelle seront présentés le sujet de cette thèse, une brève revue de la littérature, la méthodologie employée, ainsi qu'une description de Rmāyniyya et de la région de Nefza précède les articles.

Le premier d'entre eux s'ouvre sur le constat que l'anthropologie économique du Moyen-Orient en général, et les études paysannes en particulier, furent négligées. Les études de genre auraient dans une certaine mesure subsumé l'étude de la production résidentielle paysanne, notamment quant à la division sexuelle du travail. Celle-ci fut étudiée à travers les notions d'« honneur » et de « public-privé ». Or, ces notions sont d'abord affaire d'*interactions* et d'*organisation interpersonnelle*, et non de *groupes* et d'*organisation sociale*. Conséquemment, la ferme familiale – une unité socio-organisationnelle – est conceptuellement absente de l'anthropologie du Moyen-Orient. Cet article cherche à savoir pourquoi.

Le deuxième article examine la manière dont Bourdieu conceptualise l'« honneur » et sa relation à la division sexuelle du travail et au statut de la femme, et suggère qu'il existe à cet effet deux Bourdieu : l'un culturel (celui de l'habitus), l'autre socio-organisationnel (implicite dans la notion d'habitus). Or, ces deux perspectives renvoient à des réalités distinctes et peuvent avoir une valeur analytique différente. À travers l'exemple de la féminisation de l'agriculture en Tunisie et ses implications quant à la division sexuelle du travail et à la condition féminine, cet article démontre qu'une approche prenant comme outil d'analyse l'honneur fait habitus s'avère problématique. Sera ensuite proposée et appliquée une définition de l'honneur reprenant les éléments socio-organisationnels implicites chez Bourdieu.

Le troisième article montre que le statut de la femme dépend de la position de celle-ci dans la maisonnée. Pour les besoins de l'argumentation, seront analysés les travaux de Kandiyoti et de Lacoste-Dujardin, deux auteures dont les vues sur le statut de la femme et sa relation à la dynamique résidentielle résument la manière dont cette question fut abordée dans l'anthropologie du Moyen-Orient. M'inspirant des travaux de Verdon sur la résidence en Europe, je démontrerai que Kandiyoti et Lacoste-Dujardin emprunte une perspective « collectiviste » et « culturaliste » de la résidence. Après en avoir présenté les écueils, je présente, nuance et applique l'alternative « atomiste » que propose Verdon. Le village de Rmānyiyya servira d'illustration.

En conclusion, nous reviendrons sur quelques éléments de cette thèse et discuterai des perspectives d'avenir s'offrant aux paysannes de Rmānyiyya.

Mots clés

Anthropologie sociale – Paysannerie – Genre – Division sexuelle du travail – Honneur – Pouvoir – Dynamique résidentielle – Tunisie – Afrique du Nord et Moyen-Orient.

SUMMARY

This article-based dissertation examines the impact of male migration and the feminization of agriculture upon the status of women in Rmāyniyya, a village of Northwest Tunisia (delegation of Nefza). It attempts to study the changes that have occurred during the last decades in the organisation of work in the Tunisian countryside and their repercussions upon female status at the same time as it attempts to study the way the internal dynamics of the peasant household have been conceptualised in Middle East anthropology. Particular attention is given to the notions of ‘honour’ and ‘public–private’ (1st and 2nd articles), as well as to the concept of ‘classic patriarchy’ (3rd article).

An introduction in which are presented the subject of this dissertation, a short review of literature, and the methodology used, as well as a description of Rmāyniyya and the region of Nefza precede the articles.

The first opens with the observation that the economic anthropology of the Middle East in general and of peasant studies in particular, have hardly been broached. Gender studies have to a certain extent subsumed studies in peasant household production, notably as far as the sexual division of labour is concerned. Furthermore, the latter would have been studied through the lens of the notions of ‘honour’ and ‘public–private dichotomy’. Yet these notions first deal with *interactions* and *interpersonal organisation*, rather than with *groups* and *social organisation*. Accordingly, the family farm – a social organisational unit – is conceptually absent from the Middle East anthropology. This article attempts to explain why.

The second article examines the way Bourdieu conceptualises ‘honour’ and its relation to the sexual division of labour and the status of women, and suggests that there

are actually two Bourdieus, a cultural one (that of the habitus), and a social organisational one (implicit in the notion of habitus). Yet these two perspectives refer to distinct orders of reality and might wield different analytical value. Through the example of the feminisation of agriculture in Tunisia and its implications as to the sexual division of labour and the status of women, this article shows that taking the habitus as analytical tool raises some problems. A definition of 'honour' based on the social organisational elements implicit in Bourdieu is proposed and applied.

The third article shows that the status of women depends on the latter's position within the household. For the needs of the argument, I analyse the works of Kandiyoti and Lacoste-Dujardin, two authors whose views about the status of women and its relation to household dynamics encapsulate the way the issue has been dealt with in the Middle East anthropology. Building on Verdon's study on living arrangements in Europe, I will show that Kandiyoti and Lacoste-Dujardin borrow a 'collectivistic' and 'culturalist' perspective of residence. After having presented the shortcomings of this perspective, I present and apply Verdon's alternative, 'atomistic' framework, while slightly qualifying it. The village of Rmāyniyya will serve as an illustration.

In conclusion, I discuss some elements of this dissertation and the future prospects of Rmāyniyya's womenfolk.

Keywords

Social Anthropology – Peasantry – Gender – Sexual Division of Labour – Honour – Power – Household Dynamics – Tunisia – Middle East and North Africa.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Summary.....	iii
Liste des tableaux et des cartes.....	viii
Notes sur la translittération.....	ix
Dédicace.....	x
Remerciements.....	xii
Avertissement.....	xiii
 Introduction	
Naissance d'un sujet.....	1
Méthodologie.....	23
Les lieux, les gens	
Nefza, une campagne paupérisée.....	29
Rmāyniyya, un village au féminin.....	42
 Chapitre 1	
<i>Article 1</i> : "Where Have All the Family Farms Gone?" Peasant Household Production and Gender Studies in the Middle East and North Africa....	60
Abstract.....	61
Introduction.....	62
From Peasant Studies to Gender Studies.....	63
Honour and the Public–Private Dichotomy: A Critical Examination	
Honour.....	65
The Public–Private Dichotomy.....	71
The Feminist Response.....	72
Conclusion.....	77
References.....	78

Chapitre 2

<i>Article 2</i> : Thinking Honor and the Sexual Division of Labor With and Against Bourdieu – A Tunisian Case.....	88
Abstract.....	89
Introduction.....	90
Honor and The Two Bourdieu.....	91
Bourdieu, the Division of Sexual Labor and the Sexual Division of Labor..	94
The Feminization of Agriculture in Tunisia, Honor, and the Habitus : Paradoxes and Contradictions.....	97
Honor: A Social Organizational Reading	
Bourdieu’s Legacy.....	102
Delaney’s Contribution.....	106
The Feminization of Agriculture, Honor and Women’s Status in Tunisia: Continuity and Change.....	
Women’s Work and Spatial Orientation: Social Boundaries and Symbolic Asymmetry Preserved.....	110
Women’s Power, Self-Perception, and Social Recognition : Symbolic Asymmetry Challenged	117
Conclusion: Back to Bourdieu.....	123
References.....	124

Chapitre 3.

<i>Article 3</i> : Wives Against Mothers. Women’s Power and Household Dynamics in Rural Tunisia.....	132
Prologue.....	133
Collectivisme et culturalisme dans l’étude de la résidence en Tunisie.....	134
La maisonnée? Mais quelle maisonnée? L’étude de la résidence en quête d’un objet.....	141
La maisonnée tunisienne : essai de définition.....	144
Abstract.....	149
Introduction.....	150
“Classic Patriarchy.” Or the Dynamics of the PEH and Its Implications for the Status of Women	151
Idealizing the Ideal : Collectivism and Culturalism in the Study of Living Arrangements in the MENA	153
An Atomistic Perspective of Residence and Household Power Dynamics.....	158

The “Feminization” of Agriculture in Tunisia and Women’s Power
and Status: An Example of Atomism

Observations From Turkey.....	162
Rmāyniyya, A “Feminized” Village.....	163
Rmāyniyya, An Atomized Village.....	164
Household Composition, Women, and Power	
Qualifying Verdon’s Theses.....	170
Farm Headship Among Nuclear Households.....	171
Farm Headship Among Patriarchal Households.....	176
Conclusion.....	179
Annex. Farm Headship Among Residual Nuclear Households and Residual Patriarchal Households.....	181
References	186
Déclaration des coauteurs.....	193
Note sur la participation des coauteurs.....	194
 Conclusion	
Vers quelle conjugalité?.....	195
Et l’avenir?.....	205
 Bibliographie (pour l’ensemble de la thèse).....	211

LISTE DES TABLEAUX ET DES CARTES

Introduction

Carte 1. La délégation de Nefza.....	30
Tableau 1. Évolution de la répartition (%) de la population par région (1936–1994).....	40
Tableau 2. Évolution du solde migratoire par région.....	40
Carte 2. Le village de Rmāyniyya et ses quartiers.....	47
Tableau 3. Population féminine par tranche d'âge, secteur d'activité et mode résidentiel.....	49
Tableau 4. Population masculine par tranche d'âge, secteur d'activité et mode résidentiel.....	50
Tableau 5. Chefs d'exploitation selon le sexe.....	52
Tableau 6. Niveau de scolarisation des femmes par groupe d'âge.....	56
Tableau 7. Niveau de scolarisation des hommes par groupe d'âge.....	57
<i>Article 2 : Thinking Honor and the Sexual Division of Labor With and Against Bourdieu – A Tunisian Case</i>	
Table 1. The Sexual Division of Labor According to Space.....	111
Table 2. Farm Headship According to Gender	121
<i>Article 3 : Wives Against Mothers. Women's Power and Household Dynamics in Rural Tunisia</i>	
Table 1. Farm Headship According to Gender	164
Table 2. Breakdown of Households According to Composition	165
Table 3. Couples and Residual Couples and the Context in Which They Gained Their Autonomy (Couples Married Before 1980 and After That Date Compared).....	167
Table 4. Farm Headship According to Gender and Household Composition.....	172
Table 5. Farm Headship Among Nuclear Households and Context in Which the Couple Gained its Autonomy	173
Table 6. Farm Heads Among Nuclear Households According to Age and Husband's Residential Mode (Continuous/Discontinuous Residence).....	175
Table 7. Farm Headship Among Patriarchal Households.....	177
Table 8. Farm Headship Among Residual Nuclear Households and Residual Patriarchal Households	181

NOTES SUR LA TRANSLITTÉRATION

La retranscription des termes et expressions arabes cités dans cet ouvrage se veut autant que possible fidèle à la prononciation locale.

Consonnes

Lettre	Transcription	Prononciation	Lettre	Transcription	Prononciation
ء	'	attaque vocalique	ص	ṣ	s emphatique
ا	ā, ē	a long, souvent prononcé è en Tunisie	ض	ḏ	ḏ emphatique
ب	b	b	ط	ṭ	ṭ emphatique
ت	t	t	ظ	ẓ	ressemble au ض
ث	th	th comme dans l'anglais <i>thing</i>	ع	·	son guttural obtenu par un serrement de la gorge
ج	j	j	غ	gh	r grasseyé
ح	h	h fortement aspiré	ف	f	f
خ	kh	proche du <i>ch</i> allemand ou du <i>j</i> espagnol	ق	q (g)	k guttural (souvent prononcé g en milieu rural)
د	d	d	ك	k	k
ذ	dh	th comme dans l'anglais <i>this</i>	ل	l	l
ر	r	r roulé	م	m	m
ز	z	z	ن	n	n
س	s	s	ه	h	h comme dans l'anglais <i>home</i>
ش	sh	ch français	و	ū, w	ou long, ou w
			ي	ī, y	i long, ou y

Voyelles

– Les voyelles courtes, qui, en arabe, sont inscrites facultativement par des signes diacritiques apposés au-dessus de la consonne, ont été retranscrites selon leur valeur respective (*a, i, u*).

Autres

– Les consonnes dédoublées par la *shadda*, signe diacritique (sorte de petit *w* stylisé) apposé au-dessus de la lettre concernée, ont tout simplement été dédoublées. Les semi-consonnes dédoublées ont été retranscrites par *-uww-* ou *-iyy-*, comme dans *Rmāyniyya*.

– Le *t* dit « attaché » [ḏ], qui ne se situe qu'à la fin d'un mot féminin, se prononce *-a* à la pause ou *-at* lorsqu'on fait la liaison avec la lettre initiale du mot suivant. Pour les besoins de la retranscription, le *t* « attaché » est resté *-a*

Rommāna : « Grenade », fruit du grenadier. Au Maghreb, symbole de fécondité dont les grains, lancés à la volée dans les champs avant l'ensemencement des céréales, servaient autrefois d'offrande propitiatoire. *Rommāna* est aussi, en Tunisie, un prénom féminin. Ma fille, née en ce pays le 27 novembre 2001 à Bēja, se prénomme Romane. C'est en son honneur, et en souhaitant que mon travail soit fécond, que j'ai nommé *Rmāyniyya* le village dont il sera question en ces pages.

Je dédie cet ouvrage à ma Romane, ainsi qu'à mes deux autres femmes, ma mère, Francine Latreille, et mon épouse, Sophie Boulanger. L'une pour m'avoir enduré, l'autre pour m'endurer. Bref, pour leur force de caractère. Chacune à sa façon.

Parfois, le chemin est dur ...

– Philippe MorteZ, philosophe splendide.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait sans doute jamais vu le jour sans le soutien financier du *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada* (CRSH), le *Centre de recherche sur le développement international du Canada* (CRDI), le *Fonds québécois de recherche sur la société et la culture* (FQRSC, ex-FCAR) et la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal. Aussi tiens-je à les remercier. Je souhaite également offrir mes plus sincères remerciements au personnel du *Centre de recherche, d'études, de documentation et d'information sur la femme* (CREDIF) de Tunis, ainsi qu'à sa directrice d'alors, Mme Bouthēina Gribaâ. Un merci tout spécial aux membres de l'équipe de l'*Observatoire de la condition féminine* du CREDIF, au premier rang desquels Senīm Ben 'Abdallah. Mes meilleures salutations à Mmes Paule Filion et Nicole Morf de NSI 21. Je me dois aussi de remercier M. Hsān Tujāni et tous les intervenants de l'Association pour la Promotion de l'Emploi et du Logement (APEL) de Nefza. Parlant de logement, merci à Momo l'Auvergnat, Gulbeyaz et sa famille, ainsi que MM. Claude Larochelle et Jean-Yves Perreault d'OXFAM-Québec, qui, à un moment ou un autre, m'ont hébergé lorsque j'allais à Tunis.

Je désire remercier mes parents et beaux-parents pour leur soutien moral autant que financier, bref pour tout ce qu'ils ont fait et continuent de faire pour ma famille et moi.

Un énorme merci à mon épouse, Sophie, qui a financièrement soutenu toute notre famille, alors que je n'avais guère de sous. En plus de m'avoir accompagné et d'avoir dû endurer des conditions de vie difficiles (c'est ce qu'elle dit), elle a dû supporter les tourments et les humeurs d'un époux rédigeant sa thèse de doctorat. Je lui dois aussi de m'avoir donné deux beaux enfants, Arnaud et Romane.

Merci aux amis; ils se reconnaîtront. Merci à Sara Pimpaneau, pour avoir corrigé et traduit une partie de mes travaux, ainsi qu'à Lise Coulombe et Gilles Thibault, pour les cartes.

Je ne saurais suffisamment remercier mon directeur de thèse et ami (du moins, je le crois), M. Michel Verdon, grâce à qui je me suis lancé dans cette aventure doctorale. Ses commentaires judicieux, son soutien et sa générosité m'inspirèrent et m'encouragèrent tout au long de la recherche. Et dire que tout commença par un évier bouché...

Merci aux autres membres du jury, Mme Deirdre Meintel, et MM. Nicholas S. Hopkins et Guy Lanoue.

Merci mille fois à mes assistantes de recherche et traductrices, Nejwa, Rāḍya et Rabi'a, qui m'ont été d'une aide précieuse sur le terrain.

Merci à Mme Dorra Mahfoudh, à Hajj Chēdlī et sa famille, à Papa Momo, sa famille et sa belle-famille; à 'Ammī Brahīm, 'Amtī Fēyza et leur famille; à Zohra, Zubeyda, Delēnda et Hēnda qui m'ont si souvent fait bénéficier de leurs dons culinaires; à Jamīla, Hbīb et Hēdī (avez-vous une blague?); à Hbība, Waṣīla, Ridha et sa famille; à Chokri mon photocopieur, qui m'a vendu une mobylette qui n'a pas duré (sans rancunes); aux chauffeurs de *naql rīfī*; aux cafetiers; aux tenanciers de *hanūt*; bref, à tous ceux que j'ai croisés et connus lors de mon séjour en Tunisie. Je ne vous oublierai jamais.

Finalement, mais surtout, je tiens à remercier ceux qui ont donné corps et vie à cette étude, ceux-là même qui m'ont ouvert leurs portes et qui se sont confiés à moi, nommément les femmes et l'ensemble des habitants du village que j'ai nommé ici Rmāyniyya. J'ai avec vous appris le sens des mots « partage » et « générosité ». Je vous suis énormément et sincèrement reconnaissant. *Wallah, l-gawrī twahashkum!*

AVERTISSEMENT

La thèse qui suit est le fruit de plusieurs années de labeurs, dont deux passées sur le terrain dans une région du Nord-Ouest tunisien. L'accueil que j'y reçus fut des plus chaleureux. Sachant que j'enquêtai sur leurs mœurs et coutumes, tous me souhaitaient la meilleure des chances et, surtout, que mon entreprise bénéficie du concours de Dieu, *Allah*. Ainsi me disait-on quotidiennement, constamment et immanquablement : « Que Dieu te vienne en aide! » [*Rebbī i'awnik*], « Que Dieu [te] facilite [les choses]! » [*Rebbi isehhel*], « Si Dieu le veut, tu réussiras! » [*Insha' Allah tinjah*]. Aussi tiens-je à préciser que si les thèses avancées ci-après s'avèrent discutables, peu concluantes, voire totalement boiteuses, et que le tout s'avère mal écrit, ce ne sera point ma faute, mais celle de forces qui sont bien au-delà de mon contrôle et qui auront souhaité mon échec. Pourquoi? « Dieu seul le sait! » [*Allahu i'alem*].

Un imam, après son discours du vendredi, s'adresse aux hommes agenouillés devant lui :

– Que ceux qui sont dominés par leur épouse lèvent la main.

Tous dans la mosquée levèrent la main, sauf un. Surpris par cet unique spécimen, l'imam demande :

– Mon frère, es-tu plus viril que nous? Es-tu plus fort? Comment se fait-il que tu sois le seul parmi nous à ne pas avoir levé la main?

– C'est ma femme, Sīdī, elle m'a dit de ne rien faire sans la consulter!

– Blague tunisienne

INTRODUCTION

Naissance d'un sujet

L'objet de cette thèse – le statut de la femme rurale tunisienne dans un contexte de féminisation de l'agriculture – est né de la confrontation d'idées et de constats de prime abord contradictoires au sujet de la condition féminine en Afrique du Nord et au Moyen-Orient (ANMO) en général, et en Tunisie en particulier.

Dans l'imaginaire occidental, la femme arabo-musulmane est souvent perçue comme étant un être reclus et totalement soumis à l'homme, n'ayant aucun pouvoir sur sa propre destinée non plus que sur celle de sa famille. Tant la maîtrise de sa force de travail que le contrôle des ressources lui échapperaient. Cette conception, que l'on dira « orientaliste » à la suite des travaux d'Edward Said (1994 [1978]; voir aussi Sayigh 1981), s'accompagnerait d'une « rhétorique du salut » selon laquelle il nous faut sauver et libérer la femme musulmane (avec ce que cela suppose d'arrogance et de sentiment de supériorité de la part des Occidentaux), rhétorique que les récents événements au Moyen-Orient n'ont fait qu'attiser (Abu-Lughod 2002).

Dans ce même esprit, l'on salue souvent les efforts de la Tunisie qui, en matière de droits de la femme, occupe une position d'avant-garde au sein du monde arabo-musulman. Déjà en 1929, le juriste tunisien Tahar Haddad publiait *Notre femme dans la loi islamique et la société*, ouvrage qui, avec entre autres celui de l'Égyptien Qasem Amin, jetait pour certains les bases du féminisme musulman (Amin 1899; Haddad 1929). Dans cet ouvrage, qui fut d'abord censuré, l'auteur dénonce le sort réservé aux femmes dans les sociétés musulmanes et fait une lecture féministe du Coran, dont l'esprit, affirme-t-il, aurait été perverti par des exégèses erronées et par la survivance de traditions locales patriarcales.

Poursuivant l'œuvre de Haddad, Habib Bourguiba, premier président de la république tunisienne, promulgua dès les premiers mois de l'Indépendance (1956) un *Code de statut personnel* (CSP) qui allait substantiellement améliorer le statut juridique de la femme. Entre autres mesures, le CSP reconnaît à la femme le statut de citoyenne majeure, interdit la polygynie, fixe l'âge au mariage à 15 ans (une loi de 1964 fixera cet âge à 17 ans), rend obligatoire le consentement de la jeune femme lors du mariage, abolit la répudiation (jusqu'alors privilège unilatéral des hommes) et donne la possibilité aux femmes de demander le divorce. S'ajouteront ensuite diverses mesures juridiques et sociales qui toutes traduisent l'engagement de l'État tunisien envers l'amélioration de la condition féminine, telles l'adoption de lois garantissant aux femmes le droit à la scolarisation et au salariat, la mise sur pied d'un programme de planification des naissances, ou encore la création du *Ministère des Affaires de la Femme et de la Famille* et du *Centre de Recherches, d'Éducation, de Documentation et d'Information sur la Femme* (CREDIF).

Or, disent certains, bien que significatives, voire révolutionnaires sur le plan juridique, ces diverses mesures ne se traduisirent pas nécessairement et immédiatement

par une amélioration effective du statut de la femme et des rapports entre les sexes. Elles auraient certes jeté les balises qui allaient délimiter le statut juridique de la femme et rendu les gens réceptifs aux changements éventuels, mais, dit-on, il serait abusif de dire qu'elles aient à elles seules transformé la condition de la femme tunisienne. En d'autres mots, le droit aurait précédé les faits, surtout à mesure que l'on s'enfonce dans l'arrière-pays, comme l'ont démontré les travaux de l'anthropologue tunisienne Sophie Ferchiou (1978a, 1978b, 1978c, 1981, 1983, 1985; 1998; voir aussi Baduel 1980 : 88; Lacoste-Dujardin : 310; Lamari et Schürings 1999 : 79; Larson 1984; Zamiti-Horchani 1983). Selon Ferchiou, la femme rurale aurait encore aujourd'hui le statut de dépendante économique, son pouvoir de même que son accès aux ressources seraient limités, et son travail ne serait pas reconnu malgré son importance pour la reproduction et la survie des exploitations. S'appuyant sur le précepte coranique selon lequel « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens » (iv:34), l'idéologie patriarcale telle qu'elle se déploie en Tunisie accorderait aux seuls hommes le rôle de pourvoyeur, avec le prestige que cela leur confère, et n'admettrait pas les femmes au statut de productrices. Ainsi, au sujet de la région de Sidi Bouzid qu'elle a étudiée, et laquelle est caractérisée par le développement d'une agriculture de type capitaliste, Ferchiou rapporte que :

Malgré la place importante qu'elles occupent dans la production agricole actuelle, les femmes sont maintenues dans un état de subordination et de dépendance totale. Elles ne bénéficient d'aucune autonomie financière. Chaque fois qu'une femme a besoin d'effectuer un achat pour elle-même ou pour la maisonnée, elle doit en faire la demande au « chef de famille », son père, son frère ou même son fils. [...] Quels que soient leurs besoins, et quel que soit le revenu familial, les femmes n'interviennent pas dans la gestion du budget et dans les choix des priorités car, dans le cadre de la famille patriarcale, c'est le « chef de famille » qui est le principal agent économique, c'est lui qui détient le gain familial et dispose des disponibilités monétaires traduisant le pouvoir d'achat de la famille. C'est donc lui qui fait les dépenses, et décide des priorités. [Ferchiou, 1985 : 65-66]

Des statistiques et des études récentes nuancent quelque peu ce constat, ou, du moins, soulèvent quelques questions.

Pour qui sillonne l'arrière-pays tunisien, force est de constater que la campagne et les travaux agricoles ont pris visage féminin. L'implication des femmes dans le secteur agricole n'est pas en soi un phénomène nouveau. De tout temps, mais à des degrés divers, elles auront contribué à quelque étape du processus productif. Depuis un peu plus de trois décennies, cependant, cette implication a pris une ampleur telle que l'on peut à juste titre parler d'une féminisation de l'agriculture. Moins apparent mais tout aussi avéré est le fait que ces paysannes, aperçues aux champs, le dos courbé, repiquant les pousses de piment ou fauchant le blé, sont souvent davantage que de simples exécutrices et jouent un rôle crucial dans la gestion de l'exploitation et des ressources. Depuis près de trois décennies, à cause de la pluriactivité et du salariat migratoire masculin, conséquences de la paupérisation des campagnes, les femmes rurales tunisiennes ont connu un accroissement de leurs responsabilités, en sorte que nombre d'entre elles se sont élevées au rang de chef d'exploitation.

Selon le recensement de 1994, 11% des exploitations de la Tunisie était dirigées par une femme, comparativement à 4,8% en 1975 (Gana 1996 : 85-86), soit une augmentation de 125% en moins de vingt ans! Quoique surprenants, ces chiffres sous-estiment la réalité, croit la sociologue tunisienne Alia Gana (1996; 1999). Bien qu'elle ne s'avance pas sur le terrain glissant des estimations statistiques, cette dernière propose une typologie selon laquelle, outre celles dont le mari participe conjointement à la gestion, et outre les veuves et les divorcées, devraient être reconnues comme chef d'exploitation celles dont l'époux occupe une activité extra-agricole (Gana 1999 : 17-18). Sachant que la pluriactivité affecte plus d'un agriculteur sur deux, il est concevable de poser l'hypothèse

que la proportion d'exploitantes frise les 40-50%, sinon, du moins, est supérieure à celle que l'on connaît à ce jour.

Or, comment l'augmentation (elle-même sous-estimée) du nombre de femmes chefs d'exploitation s'accorde-t-elle avec la vision orientaliste de la femme arabo-musulmane ainsi qu'avec les observations de certains auteurs? Comment des femmes non propriétaires des moyens de production peuvent-elles s'élever au rang de chef d'exploitation, d'autant que tout pouvoir décisionnel dans la destinée de l'exploitation leur sont crus manquants ou leur sont niés?

Ces questions se posent d'autant plus que, dans une récente étude, le sociologue tunisien Amri Laroussi souligne la « centralité » de la femme rurale dans le secteur agricole, particulièrement dans le Nord-Ouest, précisant que :

Le pouvoir économique de fait, de l'homme est, désormais, osons-nous dire : un souvenir, c'est-à-dire un fait du passé. Aujourd'hui, le pouvoir économique du mâle est, au sein de la paysannerie parcellaire tunisienne, telle qu'on [le voit] à travers l'exemple du Nord-Ouest, symbolique. Il relève d'un imaginaire enraciné dans la période ancestrale mais qui continue, paradoxalement, d'agir et de régenter la famille aujourd'hui, avec moins d'éclat certes. [Laroussi 2002 : 291]

C'est ainsi que, confronté à ces apparentes contradictions, j'entrepris d'étudier la condition féminine dans la campagne tunisienne, me donnant plus précisément comme objectif de cerner l'impact du salariat migratoire masculin et de la concomitante féminisation de l'agriculture sur l'organisation du travail et le statut des femmes au sein de la ferme familiale et, plus largement, dans la société.

Plusieurs études furent consacrées à l'étude des répercussions de la migration masculine sur la condition des femmes. La plupart d'entre elles, cependant, furent publiées à la fin des années 1970 et durant la décennie 1980, et traitèrent surtout de la migration masculine en Égypte et en Turquie, orientée respectivement vers les pays du Golfe,

producteurs de pétrole, et vers l'Europe (Abadan-Unat 1977, 1986; Abaza 1982, 1987/1988; Brink 1991; Hammam 1981; Hoodfar 1996, 1997a, 1997b; Kadioglu; 1994; Kıray 1976; Keely et Saket 1984; Khafagy 1983, 1984; Khaled 1995; Khattab et El-Daeif 1982; Myntti 1984; Taylor 1984; Weyland 1993). En Tunisie, Sophie Ferchiou (1978a, 1978b), Pierre-Robert Baduel (1980) et Amri Laroussi (2002) abordèrent la question des effets de la migration masculine (ou de la pluriactivité) sur les femmes, les deux premiers dans le Sud du pays, le second à Bū Sēlem, dans le Nord-Ouest.

Avant de présenter l'angle d'approche de cette thèse et les articles qui la constituent, jetons d'abord un coup d'œil aux conclusions auxquelles sont arrivés les chercheurs ayant travaillé sur le sujet qui nous préoccupe.

Selon Mona Abaza (1987, 1987/1988), qui a étudié la féminisation de l'agriculture en Égypte, l'intégration de la société égyptienne au monde capitaliste aurait marginalisé et prolétarisé la petite paysannerie, sapant du même coup les bases du « féminisme traditionnel », idéologie de complémentarité entre les sexes qui, jusque-là, définissait la culture paysanne. Cette forme de féminisme est ce que Henry Ayrout (1963) aurait décrit dans son ouvrage, qui illustre comment la paysanne égyptienne des années 1930 tenait une position importante au sein de la famille, bénéficiant d'une large autonomie et contrôlant le budget du groupe de même que ses propres avoirs.

La féminisation de l'agriculture qui résulta du salariat migratoire masculin, n'aurait pas, selon Abaza, amélioré le statut de la paysanne, bien au contraire. Bien sûr, concède-t-elle, lorsque son époux est parti celle-ci peut se faire « reine » du foyer et jouir d'un certain pouvoir décisionnel; mais dès lors qu'il revient elle reprend son statut d'« esclave » (1987 : 6). Surtout, dit-elle, pour que la femme puisse s'épanouir, il eut fallu que son travail soit reconnu. Or, l'agriculture demeure le travail des ignorants et des

indignes; et la contribution des femmes, confinée dans ce secteur, est dévalorisée et sous-estimée. Les femmes restent exclues du monde moderne dans lequel s'intègrent les hommes, à travers la migration, le salariat et la religion formelle. Alors que ceux-ci sont devenus de « nouveaux citoyens », les femmes, elles, sont restées des « paysannes », des « *fellāha* », avec la connotation péjorative que cela implique.

Cynthia Myntti (1984), enquêtant au Yémen, fait les mêmes observations de départ qu'Abaza : traditionnellement, de par son travail aux champs, la femme contribuait largement au budget familial et en retirait pouvoir et autorité, même si cela ne se traduisait pas en une reconnaissance formelle. Or, à cause du développement du salariat (et de la migration), le secteur agricole fut marginalisé. Du coup, terres et femmes ont perdu cette valeur de « sécurité » qu'elles représentaient jusqu'alors pour le groupe. Les conséquences pour les femmes varient cependant selon la classe sociale à laquelle elles appartiennent.

Le développement du salariat et de l'économie capitaliste, dit Myntti, ont entraîné une différenciation économique. Et en gros, l'importance de l'agriculture et du travail des femmes, pour l'économie familiale, va croissant des plus riches aux plus pauvres. Dans les classes moyenne et supérieure, le travail des champs n'est pas crucial à la survie du groupe et les femmes sont davantage confinées à la maison et aux travaux domestiques. La gestion des affaires quotidiennes est sous le contrôle d'un agnat du mari ou d'un voisin, qui veille aussi aux faits et gestes de la femme. Aucune décision majeure n'est prise en l'absence du mari. Le salariat et l'amélioration des conditions de vie n'ont pas bénéficié aux femmes appartenant aux franges plus riches de la société. Au contraire, l'émergence d'une nouvelle élite valorisant, pour la femme, les loisirs, les activités domestiques et la réclusion, aurait redéfini les rôles et l'idéal féminins. En fait, seul les jeunes hommes

auraient acquis davantage de pouvoirs aux dépens de leurs pères (voir aussi Kandiyoti 1977, 1988, 1990 [voir article 3 de cette thèse]).

Chez les plus démunis, les femmes sont ambivalentes à l'égard de la réclusion, associée à l'urbanité, au prestige et à la distinction. À leurs yeux, parvenir à cet idéal est certes un moyen de s'élever dans la hiérarchie. Mais en même temps elle prend leur mobilité et leur vie sociale.

Pierre-Robert Baduel, travaillant dans le Sud tunisien, fait à peu près le même constat de départ qu'Abaza et Myntti : la modernisation, le développement du salariat et de l'émigration temporaire ont réduit la dépendance des familles vis-à-vis de l'agriculture et du travail de la femme (dans ce secteur ou dans d'autres; ex. l'artisanat), tout en accroissant leur dépendance au salariat (migratoire), privilège des hommes, et aux produits commercialisés. Les femmes, dit Baduel, ont été en grande partie dépouillées de leur rôle économique traditionnel, les rendant plus dépendantes de leurs maris.¹

Baduel relève néanmoins des effets contradictoires. Si, d'un côté, il observe la réduction de la contribution économique des femmes, de l'autre il observe que plusieurs d'entre elles assument dorénavant de nouveaux rôles. D'ordinaire, dit-il, le migrant envoie partie de son salaire à un agnat, qui le gère pour son épouse, dont il a la responsabilité. Mais il est des cas où il n'y a aucun agnat pour jouer ce rôle, en sorte que c'est la femme qui reçoit et gère l'argent envoyé par son mari, en plus d'être appelée à diriger *khammēs*² et journaliers agricoles. Cet accès à l'argent et à un poste de commande serait, pour les femmes, « une grande nouveauté », écrit Baduel, qui ajoute qu'on assiste ici « à une amorce de changement de mentalité et à un accroissement de la responsabilité de la

¹ La dépendance accrue à l'économie de marché, sphère accaparée par les hommes, et la dépréciation et la marginalisation de la contribution économique des femmes, furent observées par d'autres auteurs ailleurs dans l'ANMO (ex. Abu-Lughod 1986 : 72-73; Cuisenier 1975 : 445-446; Friedl 1981; Keddie et Beck 1978 : 8);

² *Khammēs* : Quintennier, ou métayer au cinquième (de la récolte).

femme. » (1980 : 95). Il minimise cependant ces changements en soulignant que la femme accède à davantage de pouvoir dans le secteur agricole à un moment où celui a perdu de son importance économique (et symbolique, pourrait-on ajouter).

Sophie Ferchiou (1978a, 1978b, 1998) a elle aussi pu faire quelques observations sur les répercussion de la migration masculine temporaire sur les femmes, notamment dans un village montagnard et un village de pêcheurs du Sud tunisien. Dans les deux cas, les femmes sont sous la surveillance d'un agnat de son époux (père, frère ou cousin), qui surveille ses allées et venues, gère l'argent envoyé par le migrant et organise le travail. Qui plus est, comme elles ne possèdent aucune propriété productive (terre, bétail) et restent confinées à l'agriculture et à l'élevage (deux secteurs dont la part relative au budget familial n'a cessé de diminuer), les femmes gardent leur statut de dépendant économique, dit Ferchiou. La diversification économique, précise-t-elle, n'a pas su renverser la hiérarchie entre hommes et femmes dans les rapports de production. Le remplacement des hommes par les femmes sur la ferme familiale est considéré comme une mesure transitoire sans réel effet sur le statut de ces dernières, dont le travail demeure déprécié.

Ce sont là parmi les comptes-rendus qui brossent un portrait plutôt négatif des impacts du salariat migratoire masculin sur la condition féminine. Comme nous le verrons à l'instant, plusieurs chercheurs s'entendent pour dire que ce phénomène fut plutôt ou très favorable aux femmes, en milieu rural ou urbain (Abadan-Unat 1977, 1986; Ben Abdallah et al. 2003; Brink 1991; Hoodfar 1996, 1997a, 1997b; Kadioglu 1994; Keely et Saket 1984; Khafagy 1983, 1984; Khaled 1995; Khattab et El-Daeif 1982; Kiray 1976; Laroussi 2002; Taylor 1984; Weyland 1993). Ceux-là relèvent toutefois que la nature de l'impact varie selon la composition de la maisonnée du migrant et la position qu'y tient la femme.

La jeune épouse vivant aux côtés de ses affins dans une maisonnée étendue patrilocale, par exemple, ne retire aucun bénéfice immédiat des mandats-postes envoyés de l'étranger par son mari. Elle reste subordonnée aux autres membres de la maisonnée, au premier rang desquels sa belle-mère, qui limite ses mouvements et lui dicte les tâches à faire. Ainsi est-ce elle qui assumera, avec les jeunes filles célibataires de la maisonnée, la plus lourde charge de travail, bien qu'étant souvent sous-alimentée (Brink). Son fardeau diminuera au fur et à mesure qu'elle aura des filles. Elle n'a, par ailleurs, aucun contrôle sur l'argent posté par son époux. En a la gestion soit la belle-mère (Brink), soit le beau-père (Taylor). Si elle a des enfants, une certaine somme pourra lui être réservée.

Dans la maisonnée étendue, la relation entre mari et femme est plus formelle et tout attachement émotif inexistant (Khatab et El-Daeif); la jeune épouse, qui fait face à sa belle-mère, qui agit ici comme écran entre les époux, est d'abord une « étrangère ». Sa position est d'autant plus précaire du fait de l'absence de son mari, qui pourrait faire contrepoids et agir en sa faveur (Taylor). Bref, la bru vivant dans une maisonnée étendue patrilocale retarde son accession au poste de commandement (Abadan-Unat).

De tout temps il y eut des maisonnées nucléaires en ANMO, région où la maisonnée étendue patrilocale constitue (ou constituait) un idéal culturel. Les auteurs s'accordent pourtant à dire que le développement du salariat et de la migration masculine a précipité la dissolution des maisonnées étendues et augmenté d'autant le nombre de maisonnées formées autour d'un seul couple (avec ou sans enfants).³ Et la femme, notent plusieurs, n'est pas restée étrangère à ce mouvement (Brink; Hoodfar; Khafagy; Khatab et El-Daeif; Taylor; Weyland). Dans bien des cas, elle a l'initiative du projet de migration,

³ Dans certaines situations, comme dans le cas de jeunes épouses sans enfants, la femme retournait vivre chez ses affins ou dans leur maison d'origine, aux côtés des leurs (Hoodfar 1997b; Weyland 1993). De même, une femme qui, avec son mari, se sépare de la maisonnée étendue patrilocale peut faire un bref séjour chez ses parents avant de s'établir seule (Khatab et El-Daeif 1982).

encourageant vivement son mari à entreprendre les démarches. Parallèlement, elle insiste auprès de lui pour quitter la maisonnée patriarcale et pour fonder un foyer autonome. Elle voit dans le projet migratoire et dans l'établissement d'une maisonnée indépendante un moyen d'améliorer sa condition, voire de s'émanciper. Le désir d'indépendance économique est le facteur premier qui mène à l'autonomie résidentielle et à la division de la propriété, le cas échéant. Et si la femme a des biens qu'elles possèdent en propre (salaire et épargnes, héritage, bijoux [reçus au mariage]), la séparation en sera facilitée (Hoodfar; Khattab et El-Daeif; Weyland). Comme l'exprime Kiray, le processus de nucléarisation et la possibilité, pour la femme et son couple, de pouvoir s'établir de façon autonome relativement tôt dans leur vie conjugale, contribuèrent à améliorer la condition féminine davantage que n'importe quelle loi n'aurait pu le faire (Kiray 1976 : 224).

Toujours selon cet auteur, la migration masculine implique certes des tensions dues au changement, ainsi que des privations, mais elle permet surtout à la femme d'échapper au rôle de dépendant et de subalterne qu'elle avait dans la maisonnée patriarcale, et de détenir une autonomie et un pouvoir décisionnel certains dans presque toutes les affaires de la maisonnée nucléaire (Kiray 1976 :221). Dorénavant, la femme remplace pratiquement l'homme dans et hors de l'enceinte domestique. Elle se fait, sous la plume de Khaled, l'« homme de la maison » (1995 : 241) et la « maîtresse de ses propres actions » (1995 : 242), et, dans les termes d'Abadan-Unat, un « chef de famille plénipotentiaire » (1986 : 93).

Ce faisant, la femme, ainsi « catapultée » dans un monde qui lui était jusqu'alors étranger (Abadan-Unat 1986 : 115), est amenée à assumer de nouvelles fonctions, la plus importantes desquelles étant sûrement la gestion des ressources. Divers facteurs peuvent limiter le contrôle de la femme sur le budget de la maisonnée. Ainsi Taylor écrit-elle que

lorsque son épouse est jeune, le migrant poste le mandat à l'un de ses propres agnats. Hoodfar (1997a, 1997b), qui a enquêté dans les quartiers défavorisés du Caire, relève que la mainmise de la femme sur le budget et sa position au sein de la maisonnée dépendent de son statut professionnel et son degré de scolarité. Celles ayant peu d'éducation, qui sont sans emploi ou ayant un revenu irrégulier, bénéficiaient des fonds envoyés par leur mari et était de facto projetées chef de maisonnée. Elles avaient pris conscience de leur rôle et avaient augmenté leur estime de soi. À l'inverse, celles étant plus éduquées et ayant un emploi, notamment dans le secteur public, n'ont pu améliorer leur position au sein de la maisonnée, leurs maris étant réticents à leur envoyer une partie de leur salaire.

Outre ces cas, tous affirment que la gestion des ressources est une nouveauté et un gain pour les femmes de migrants. Ce sont à elles que les maris adressent les mandats et ce sont elles qui le gèrent. Ce faisant, elles sont amenées à avoir des contacts avec des institutions (banques, postes), chose qui leur était inconnue. Même si parfois l'homme poste le mandat en même temps que les instructions quant à la destination de l'argent (Brink), les auteurs s'entendent pour dire que la gestion des affaires et des dépenses courantes est dorénavant assumée par la femme du migrant. Elles sont responsables de la maisonnée et de la gestion des ressources telles la terre et le bétail. De même sont-elles appelées, dans bien des cas, à engager et superviser la main-d'œuvre employée sur l'exploitation (Abadan-Unat; Brink; Khattab et El-Daeif; Kıray). Seules les décisions relatives aux dépenses plus importantes demeurent la prérogative des hommes (Brink, Taylor); les femmes doivent attendre leur retour ou leurs instructions. Il reste que dans certains cas les femmes pouvaient acheter terres et maison (Khaled; Khattab et El-Daeif), ou même encore organiser des événements spéciaux (ex. fiançailles, mariage) à même les deniers envoyés par leur mari (Abadan-Unat).

Notons aussi que la femme a plus de liberté de mouvement lorsque son mari est absent et qu'elle vit seule dans une maisonnée nucléaire (Brink; Khattab et El-Daeif). Khattab et El-Daeif notent d'ailleurs que les contacts avec ses propres agnats sont plus fréquents; ce sont ces derniers qui la protègent et lui viennent en aide en l'absence du mari.

Bref, la femme vivant dans une maisonnée nucléaire, dans un contexte de migration masculine, jouit d'un statut somme toute favorable. Il semble toutefois que cela n'est pas totalement remis en cause la supériorité de l'homme sur la femme. Ainsi Kıray dit-il que les femmes, indéniablement, demeurent subordonnée [*subservient*] à leur mari (1976 : 224). De même Abadan-Unat parlera-t-elle de la femme comme d'un « commandant en second » [*second-in-command*] (1986 : 93). Plus incisive, Taylor dira que même si la femme vivant dans une maisonnée nucléaire a pu s'échapper du contrôle de sa belle-mère, il lui reste à vivre avec son mari et « oppresseur immédiat » [*immediate oppressor*] (1984 : 8).

D'autres auteurs ont plutôt noté une nette amélioration de la relation conjugale (Hoodfar; Kadioglu; Khafagy; Khaled; Khattab et El-Daeif). La dépendance du mari vis-à-vis de son épouse aurait instauré un certain équilibre dans la relation, dès lors plus égalitaire. Le mari verrait dorénavant sa femme davantage comme une « partenaire » (Khattab et El-Daeif 1982 :28) et serait plus élogieux à son égard. Leur relation serait même empreinte d'amour et de respect (Khaled 1995 : 242). Ce qui constituerait une sorte de nouveauté en ANMO, où la relation conjugale, dans ces sociétés où se pratiquent la ségrégation sexuelle, était marquée par une certaine distance entre les époux et où le mariage n'avait que des fins utilitaires – fonder une famille afin de perpétuer la lignée agnatique.

Ces mêmes auteurs notent que l'effet majeur de la migration masculine, de la féminisation de la maisonnée et de l'augmentation du pouvoir décisionnel de la femme réside en l'amélioration de la perception que les femmes ont d'elles-mêmes. L'accroissement de son fardeau de travail et de ses responsabilités, l'influence acquise au sein de la maisonnée et l'augmentation des interactions avec la communauté auraient donné confiance à la femme et lui ont conféré une « personnalité sociale » (Khattab et El-Daeif 1982 : 61). En conséquence de quoi elle se serait construit un « nouveau soi » (idem), une « nouvelle image de soi » (Khafagy 1984 : 20; voir aussi Ben Abdallah et al. 2003). Ses nouveaux rôles et pouvoirs lui ont permis de développer un caractère fort et indépendant, et ont accéléré son émancipation (Abadan-Unat 1986 : 93). Parallèlement, la femme s'est gagné le respect des autres (son mari, au premier chef) et a su accroître son prestige au sein de la communauté.

Mais vivre dans une maisonnée nucléaire dans un contexte de migration masculine, bien que cela soit globalement favorable à la femme, ne comporte pas que des avantages. L'un des premiers inconvénients, sinon le premier, est bien sûr l'accroissement de la charge de travail (Khattab et El-Daeif; Weyland). Notons également l'anxiété causée par l'irrégularité des mandats et la peur du divorce, ainsi que les problèmes liés à l'éducation et à la discipline des enfants (Brink). Certains auteurs relèvent d'ailleurs que les femmes, séparées de leurs maris pendant de mois voire des années, déplorent leur solitude (Abadan-Unat; Kıray) et développent une certaine frustration sexuelle (Brink).

Outre qu'il s'accompagne de quelques désavantages, le nouveau statut que la femme a acquis suite au départ de son mari ne semble pas permanent (Brink; Ferchiou; Kadioglu; Keely et Saket; Taylor; Weyland). La structure patriarcale de la famille et le rôle des femmes dans la production n'ont pas changé de manière substantielle (Brink).

Certaines d'entre elles hésitent à assumer définitivement des rôles considérés comme masculins et voient le pouvoir qui leur a été conféré comme revenant de droit aux hommes; en conséquence de quoi, elles acceptent que ces derniers, à leur retour, reprennent les fonctions que la tradition leur avait impartis (Taylor). D'autres reprennent leurs anciennes fonctions et remettent les rênes du pouvoir au mari afin de se libérer du stress que leurs nouveaux rôles leur avaient occasionné (Weyland).

Il est par ailleurs des études qui suggèrent plutôt que les femmes ne font pas que remplir le vide [*fill the gap*] laissé par leurs maris, et que, ayant acquis une confiance certaine en leurs moyens, il est difficile de croire qu'elles puissent retourner à leur rôles traditionnels au retour de leur mari (Khafagy 1984). Les époux ont constaté que l'union de leurs efforts et la collaboration dans la prise de décisions leur étaient avantageux. Certains, qui pourtant observèrent que la migration masculine n'avait pas bouleversé outre mesure la position des femmes, soulignent tout de même que les changements qu'ils ont induits sont potentiellement porteurs [*change is potentially a tidal change*], et en accompagnent d'autres, telle la proportion croissante de femmes éduquées et sur le marché du travail (Keely et Saket 1984 : 697).

Au total, comme nous pouvons le constater, les effets de la migration masculine sur la condition féminine ne sont pas uniformes. Le sujet mérite d'être étudié plus avant, dans divers pays de la région ANMO et même au-delà. Cet ouvrage se veut donc une modeste contribution à l'étude du phénomène.

Avant de présenter les trois articles constitutifs de cette thèse, j'aimerais attirer l'attention sur la perspective avec laquelle Petra Weyland (1993) et Amri Laroussi (2002) abordèrent la question qui nous préoccupe, en Égypte et en Tunisie respectivement. Pour ce, ouvrons d'abord une parenthèse.

S'inspirant de travaux d'auteurs féministes (ex., Folbre 1986, 1988; Tinker 1990; Young et al. 1984), Frank Ellis, dans *Peasant Economics*, affirme que prendre la maisonnée paysanne comme unique unité d'analyse économique pose problème en ce que cela subsume le statut différentiel des hommes et des femmes au comportement économique du groupe pris dans son ensemble (Ellis 1993 : 14–15). L'inverse peut être aussi vrai : en attirant l'attention sur l'inégalité entre les sexes, l'analyse de l'organisation économique de la maisonnée paysanne, notamment en ce qui concerne la division sexuelle du travail, risque d'éclipser la maisonnée en tant qu'unité d'analyse. Cela est d'autant plus susceptible d'arriver dans un contexte de féminisation de l'agriculture, comme le montre Mona Abaza dans son étude sur le sujet. Dans un tel contexte, dit-elle, la famille paysanne comme unité d'analyse est graduellement remplacée par le travail des femmes (Abaza 1987 : 15). De fait, poursuit-elle, la migration et le retrait des hommes du secteur agricole et de la vie villageoise sont autant de facteurs qui contribuent à l'affaiblissement de l'entreprise familiale comme unité de production (idem). En d'autres mots, pourrais-je ajouter, la maisonnée paysanne (ou ferme familiale) est moins une unité de production que le lieu où se concentre une forme particulière de travail féminin.

Or, c'est cette maisonnée que Petra Weyland et Amri Laroussi récupèrent dans leurs travaux. La migration du mari, écrit Weyland, est le projet de la maisonnée toute entière, en tant qu'unité; tous les membres y participent. Car le but même du projet est d'établir ou de consolider cette unité, c'est d'assurer son existence et son bon fonctionnement. Et la femme, précise l'auteur, prend une part active à ce projet et n'hésite pas à assumer de nouveaux rôles et de nouvelles responsabilités, car les mandats envoyés par son mari et le statut que la maisonnée en retire profitent en dernière analyse à l'épouse elle-même. Elle montre qu'elle est à la fois capable de remplacer l'homme et d'assurer la

prospérité de la maisonnée, et en retire une grande fierté. Aussi se voit-elle conféré le titre respectable et honorable de « femme débrouillarde, ingénieuse » [*clever woman*; ou *mar'a ash-shatira*], titre attribué à celle qui participe à l'accroissement des ressources et du bien-être de la maisonnée et qui parvient à faire tout à partir de rien. Bref, le projet migratoire contribue à l'amélioration du statut de la maisonnée et, par ricochet, à celui-là même de la femme; d'où l'intérêt et l'implication de cette dernière dans le projet (Weyland 1993 : ch. 7, 174–192).

Amri Laroussi tient des propos similaires. Selon lui, la « centralité » de la femme dans le Nord-Ouest tunisien se veut une riposte du groupe – l'exploitation familiale – aux diverses sources de rupture de la paysannerie de cette région (morcellement foncier, patrimonialisme, productivisme et consumérisme). C'est pour lutter contre la détérioration des moyens de subsistance qui en a résulté, ainsi que pour la survie du groupe, que l'homme s'est engagé dans le salariat migratoire et que la femme en est venue qu'à occuper une place prépondérante au sein de la maisonnée. « Elle est l'axe autour duquel le groupe pivote », écrit l'auteur (2002 : 420).

La présente thèse par articles s'inscrit dans cet esprit de réconciliation entre l'analyse du statut de la femme et celle de la maisonnée, « unité organisationnelle clé dans la vie rurale et agricole », et « institution dans laquelle se reproduit la société » (Hopkins 1997 : 299, traduction libre). Cet ouvrage se veut tout autant une enquête sur les changements survenus au cours des dernières décennies dans l'organisation du travail et leurs répercussions sur la condition féminine en Tunisie, qu'une réflexion sur la manière dont l'organisation et la dynamique internes de la maisonnée paysanne furent conceptualisées dans l'anthropologie de l'ANMO. Pour ce faire, je procéderai à une analyse critique de la façon dont la division sexuelle du travail, la résidence et leur relation

au statut de la femme furent jusqu'ici formulées dans l'anthropologie de la région. Une importante dimension théorique traverse donc les trois articles composant cette thèse.

Le premier d'entre eux est même exclusivement théorique. Il s'ouvre sur le constat qu'établissait la célèbre anthropologue Lila Abu-Lughod il y a quelques années, à savoir que le domaine de l'anthropologie économique de l'ANMO, et plus particulièrement l'étude de la production résidentielle paysanne, furent jusqu'ici négligés par les chercheurs de la région (Abu-Lughod 1989).

Cela ne signifie pas pour autant que la dynamique interne de la ferme familiale et, notamment, la répartition des tâches entre les sexes ne furent jamais abordées, bien au contraire. Cependant, c'est davantage le statut de la femme et l'aspect « genre » qui retinrent l'attention que la façon dont les diverses activités économiques étaient organisées. À cet égard, l'on pourrait dire que, en ce qui concerne l'organisation du travail au sein de la ferme familiale, les études de genre auraient dans une certaine mesure subsumé les études paysannes. De même y aurait-il, chez les chercheurs de la région ANMO, un réel « complexe de la femme » (Sayigh 1981). Au cœur de ce complexe, la ségrégation sexuelle, la réclusion des femmes et l'orientation domestique des activités féminines.

Afin d'expliquer ces phénomènes, deux notions étroitement liées furent employées, nommément la notion d'« honneur » et la célèbre dichotomie « public-privé », deux notions exprimant censément une idéologie et une réalité que l'on retrouve d'un bout à l'autre de la région ANMO. Tous n'utilisent pas ces deux notions explicitement; mais l'idée qu'elles véhiculent, soit celle d'une division quasi-insurmontable entre les sexes, est largement répandue chez les anthropologues.

Or, vais-je faire valoir, ces notions sont d'abord affaire d'*interactions* et d'*organisation interpersonnelle* plutôt que de *groupes* et d'*organisation sociale*, deux niveaux de réalité analytiquement distincts. Conséquemment, la ferme familiale – une unité socio-organisationnelle – est absente de l'anthropologie de l'ANMO sur le plan conceptuel. Qui plus est, j'essaierai de démontrer que la dichotomie sur laquelle s'appuient les notions d'honneur et de public–privé et à laquelle fait écho l'idéologie de genre de l'ANMO, fait imploser les expressions de « production résidentielle » et de « ferme familiale ». Cela même parce que cette dichotomie, en associant d'une part les hommes à l'économie et à l'extérieur (champs, pâturage, etc.) et, d'autre part, les femmes au domestique et à la maison, font de ces deux expressions des oxymores.

Plusieurs auteurs, surtout féministes, ont à juste titre critiqué cette conceptualisation dichotomique et soutenu que l'implication et l'influence des femmes ne se limitaient pas aux domaines que leur assigne l'idéologie. Ils ont notamment attiré l'attention sur l'*agency* des femmes. Pour autant, leur analyse n'est pas parvenue à réhabiliter le groupe (en l'occurrence la ferme familiale) et sa dynamique propre. C'est ce à quoi s'emploie l'article suivant, lequel propose une définition alternative, socio-organisationnelle, de la notion d'honneur.

Le deuxième article de cette thèse examine la façon dont le sociologue français Pierre Bourdieu a conceptualisé la notion d'honneur et sa relation à la division sexuelle du travail et au statut de la femme. J'y suggère qu'il existe à cet égard deux Bourdieu – le Bourdieu culturel, qui définit l'honneur en termes d'*habitus*, notion par laquelle l'auteur fut rendu célèbre; et le Bourdieu socio-organisationnel, que l'on connaît moins mais qui sous-tend la notion même d'*habitus*, et qui définit l'honneur en termes de souveraineté du groupe. Comme dans l'article précédent, je formule l'idée selon laquelle ces deux

perspectives – culturelle et socio-organisationnelle – renvoient à deux réalités analytiquement distinctes et que, lorsque appliquées à un cas particulier, mènent à des résultats divergents et possèdent une valeur analytique différente. Ainsi, à travers l'exemple de la féminisation de l'agriculture en Tunisie et son impact sur la redistribution des tâches entre les sexes et sur le statut des femmes, j'essaierai de démontrer qu'une approche prenant l'honneur fait habitus comme outil d'analyse soulève plus de paradoxes et de contradictions qu'elle n'en résout, et proposerai ensuite une définition de l'honneur reprenant les éléments socio-organisationnels implicites chez Bourdieu, afin d'en montrer la valeur heuristique.

Nous aurons vu, dans ce deuxième article, que la féminisation de l'agriculture en Tunisie a eu des répercussions favorables sur les femmes, lesquelles assument dorénavant davantage de responsabilités et détiennent plus de pouvoirs au sein de la maisonnée. De surcroît, conscientes de leur importance et ayant une meilleure estime de soi, plusieurs d'entre elles n'hésitent plus à se déclarer chef d'exploitation, rôle qui revenait traditionnellement à l'homme. Mais toutes ne prétendant pas détenir ce titre, la question mérite d'être posée à savoir selon quel(s) facteur(s) une femme est plus disposée à se proclamer chef d'exploitation.

Dans le troisième et dernier article de cette thèse, nous verrons que le statut de la femme et la disposition de celle-ci à se déclarer chef d'exploitation dépendent de sa position dans la configuration du pouvoir au sein de la maisonnée. Pour les besoins de l'argumentation, je présenterai les travaux de Deniz Kandiyoti et de Camille Lacoste-Dujardin, deux auteures marquantes ayant respectivement travaillé en Turquie et en Algérie, mais dont les vues sur le statut des femmes et sa relation à la dynamique

résidentielle résumant la manière dont cette question fut abordée dans l'anthropologie de l'ANMO, tant dans la tradition anglo-saxonne que française.

Ces deux auteures présentent le fonctionnement du « patriarcat classique », notion définie par Kandiyoti mais que Lacoste-Dujardin décrit sans toutefois la nommer en ces termes (elle parlera plutôt d'« idéologie patrilignagère »). Dans un contexte patriarcal classique, disent-elles, le statut de la femme repose sur la dynamique de la maisonnée étendue patrilocale : à son plus bas lorsqu'elle intègre la maisonnée de ses mari et beau-père, il s'améliore au fur et à mesure qu'elle vieillit et donne naissance à des enfants (des garçons au premier chef), et atteindra son apogée lorsque, hissée au rang de belle-mère, elle accueillera à son tour une bru qui travaillera sous sa férule.

M'inspirant des travaux de Michel Verdon sur la composition résidentielle en Europe (1998),⁴ j'essaierai de démontrer que Kandiyoti et Lacoste-Dujardin, en fondant leur analyse sur le cycle de développement de la maisonnée étendue patrilocale, emprunte une perspective « collectiviste » et « culturaliste » de la résidence. Après en avoir montré les écueils, je présenterai l'alternative « atomiste » que propose Verdon, tout en la nuancant quelque peu.

Mes divergences avec Kandiyoti et Lacoste-Dujardin ne se situent pas seulement au niveau théorique, mais également au niveau empirique. Alors que le développement du salariat et de la migration masculine, ainsi que le processus de nucléarisation des maisonnées – ce que Kandiyoti nomme l'« écroulement du patriarcat » (*breakdown of patriarchy*) et Lacoste-Dujardin le « déclin des patrilignages » – auraient eu des répercussions négatives pour les femmes, dépeintes en victimes passives de ces

⁴ Parce que je lui emprunte ici son cadre théorique et qu'il a veillé, à travers ses commentaires, à ce que celui-ci soit convenablement appliqué, mon directeur de thèse, M. Michel Verdon, cosigne le troisième article de cette thèse. Par ailleurs, j'assume entièrement la cueillette des données sur lesquelles se base cet article, leur analyse, ainsi que la rédaction (outre que M. Verdon ait parfois pu suggérer que quelque énoncé soit reformulé).

changements, ma propre enquête en Tunisie a démontré que les femmes en ont retiré des bénéfices et y ont pris une part active.

Bref, en employant le cadre atomiste de Verdon et m'appuyant sur mes propres données tunisiennes, je tenterai de démontrer que le statut de la femme ne suit pas nécessairement la courbe du cycle domestique, mais varie plutôt selon une certaine configuration du pouvoir au sein de la maisonnée, configuration variant elle-même selon plusieurs facteurs (sexe et âge des protagonistes, soutien des parents, composition et taille des unités familiales en présence). Et au contraire de ce qu'ont pu observer Kandiyoti et Lacoste-Dujardin en Turquie et en Algérie respectivement, les femmes jouent un rôle fort actif dans cette lutte de pouvoir et dans le processus de nucléarisation, justement parce qu'elles voient en celui-ci une occasion d'améliorer leur statut (bien que cela augmente par le fait même leur charge de travail).

Ce troisième article sera précédé d'un prologue visant à démontrer que la perspective « collectiviste » et « culturaliste » de la résidence (indépendamment de la question féminine) se retrouve également chez ceux qui se sont penchés sur la famille tunisienne. Je montrerai que cette vision peut prêter à des dérapages sémantiques susceptibles de nous faire perdre de vue l'objet même de notre enquête, en l'occurrence la maisonnée.

Méthodologie

Le terrain sur lequel se base cette enquête fut conduit dans une communauté paysanne de la délégation de Nefza (gouvernorat de Bēja), dans le Nord-Ouest tunisien, entre les mois de janvier 2001 et décembre 2002.⁵ Il s'agit d'une région pauvre, ayant une longue tradition de migration masculine et constituant « un échantillon assez représentatif de la vie rurale et de ses problèmes dans les montagnes du Nord-Ouest » (Hamrouni 1985 : 10).

Mon arrivée et mon installation dans la région me furent facilitées par les membres de l'APEL,⁶ une ONG tunisienne ayant une antenne locale dans la région, et avec laquelle je fus mis en lien à travers le CREDIF, auquel j'étais affilié.

Pour les besoins de l'enquête, je dus chercher un interprète. Avant mon départ, mais surtout durant les deux mois que j'avais passés à Tunis, j'avais acquis les rudiments de l'arabe dialectal tunisien, mais mes connaissances étaient encore trop insuffisantes pour que je puisse mener seul la recherche. Suivant les recommandations des membres de l'APEL, j'eus d'abord recours aux services d'un interprète masculin. Pour des raisons qu'il est vain de présenter ici, notre association fut de très courte durée. Notons seulement qu'il lui était difficile d'approcher les femmes (les sujets même de mon enquête), alors que, au contraire, les quelques femmes que nous avons pu rencontrer apparaissaient plutôt réceptives. Je décidai donc d'embaucher un interprète féminin.

Cela me prit quelques semaines pendant lesquelles j'en profitai entre autres pour parfaire mes connaissances de la langue. Mon professeur, qui enseignait également à mon épouse, était une jeune femme du secteur [*'imāda*] où je travaillais, une universitaire sans

⁵ La Tunisie est divisée en gouvernorats (sing., *wilāya*), eux-mêmes subdivisés en délégations (sing., *mu'tamdiyya*), qui sont à leur tour partagées en secteurs (*'imāda*).

⁶ APEL: *Association pour la promotion de l'emploi et du logement*.

emploi. Elle fut naturellement la première que j'approchai. Elle-même était disposée à m'aider, mais ses parents refusaient malheureusement qu'elle travaille et apparaisse publiquement aux côtés d'un homme étranger. Ce n'est qu'après s'être renseigné plus avant sur ma personne – ils savaient déjà que j'étais marié, avec un enfant et en attente d'un deuxième –, qu'ils acceptèrent finalement que leur fille me serve d'interprète et d'assistante. À la même époque, je reçus une bourse du Centre de recherches sur le développement international (CRDI) qui allait me permettre d'embaucher plus d'une assistante. Je pus ainsi retenir les services d'une technicienne agronome au chômage, connue par l'intermédiaire de l'antenne locale du Centre régional de développement agricole (CRDA), ainsi que d'une jeune enseignante en congé, amie de mon interprète. Celles-ci sont restées à mon emploi neuf et trois mois respectivement; ma première assistante est restée à mes côtés presque jusqu'à la toute fin. À noter que l'une d'entre elles était fiancée, et les deux autres, célibataires.

C'est donc escortée de ces demoiselles que je me présentai aux hommes et aux femmes du petit village de Rmāyniyya, que je décrirai plus loin. N'habitant pas sur place même, il m'a d'abord fallu me faire connaître de la population (après quelques mois à Nefza, ma famille et moi avons déménagé plus près des lieux de l'enquête). Par l'intermédiaire de l'APEL, qui y avait mené un programme de développement et de micro-crédits, j'organisai donc une rencontre avec les femmes du village, rencontre au cours de laquelle je leur expliquai venir étudier leurs mœurs et coutumes, notamment tout ce qui concerne le mariage et la famille. C'était là, pour elles et les habitants de Rmāyniyya, le motif « officiel » de mon enquête, mais les autorités politiques et la police connaissaient le détail de mon projet, puisque j'avais dû le leur fournir. Le contact avec ces femmes fut des plus chaleureux, bien au-delà de mes espérances, et toutes se dirent

prêtes à collaborer à l'enquête. J'y reviendrai. Pour l'heure, voyons quels outils et quelles sources de données j'utilisai pour mener l'enquête.

Pour bien connaître le village et situer ses habitants, je procédai d'abord à un recensement qui, en plus des renseignements usuels (nom, sexe, âge, statut matrimonial et nombre d'enfants, scolarité, occupation et mode résidentiel [continu/discontinu], propriétés), contenait des informations sur l'historique professionnel et résidentiel des gens, ainsi que sur leur mariage (date du mariage, degré de parenté entre les époux, contexte de la rencontre, nature et valeur des prestations matrimoniales). Pour la même raison, j'établis également une charte généalogique complète du village.

Je conçus par ailleurs des questionnaires visant à connaître la répartition des tâches au sein de la maisonnée et l'identité du chef d'exploitation. S'il est relativement facile d'obtenir un portrait juste de la première, la seconde est plus difficile à cerner. Certains évoquent en effet qu'il est parfois des cas où le chef déclaré n'est pas celui qui assume effectivement cette responsabilité (Khadr et El-Zeini 2003; Khadr et Farid 1999). Il en fut de même à Rmāyniyya, où, comme nous le verrons plus loin, plusieurs femmes assument dorénavant la responsabilité de chef d'exploitation, cependant que toutes n'en assument pas le titre. D'aucunes hésitent à dire qu'elles jouent un rôle aussi important au sein du groupe, un rôle qui traditionnellement revenait à l'homme. Pour cette raison, une enquête se fondant sur l'autodéclaration des répondants semblerait à prime abord fausser la réalité. Je crois toutefois que c'est là la meilleure façon d'apprécier l'évolution de la campagne tunisienne, non seulement parce qu'un tel procédé témoigne des changements tels qu'il se manifestent sur le terrain, mais surtout parce qu'il met en évidence l'évolution des perceptions individuelles, notamment chez les femmes.

Le recensement et les questionnaires susmentionnés concernèrent toute la population de Rmāyniyya et me permirent d'avoir un portrait global de la place et du rôle de chacun dans la maisonnée. Mais, pour saisir la dynamique interne de la maisonnée, il me fallait discuter plus avant avec les gens. Ainsi ai-je conçu à cet effet des questionnaires semi-ouverts et conduit, accompagné de mon assistante, des entrevues de fond auprès de femmes (22) choisies en fonction de leur âge et de leur position au sein de la maisonnée, et en fonction de la composition de celles-ci. Ces entretiens portaient sur les relations au sein du groupe, de la répartition des tâches, de la gestion des affaires courantes, de la vie villageoise, et une foule d'autres choses qui débordent du cadre de cette thèse, mais qui ont d'une manière ou d'une autre nourri la réflexion. Ces échanges étaient menés sous la forme de conversations informelles, et n'étaient pas enregistrés ni consignés devant les répondantes. Travaillant à leurs côtés, que ce soit dans les champs, à la forêt ou dans la cour de la maison, ou encore tout simplement assis dans une pièce de la maison, un verre de thé à la main, nous discussions librement avec les gens, hommes ou femmes. Nous observions et discussions autant que nous participions. C'est par la suite, en retrait et à l'abri d'un chêne-liège ou d'un olivier, que nous notions tout ce qui s'était dit. Pour les avoir essayés, le magnétophone et le cahier de notes avaient pour effet de rendre les personnes interrogées mal à l'aise.

Les hommes furent aussi interrogés. Comme un grand nombre d'entre eux travaillent dans une ville de la banlieue de Tunis, j'y passai un court séjour. À Rmāyniyya, je pus recueillir le témoignage de quelques-uns d'entre eux, notamment en saison estivale, alors qu'ils prennent de plus longs congés, mais ce séjour à la ville me rapprocha d'eux et de leur réalité.

Finalement, je me renseignai sur la région de Nefza, son histoire et sa réalité actuelle, en consultant des représentants d'organismes étatiques et de l'ONG APEL, les Archives nationales et les bibliothèques du CREDIF, de l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) et de l'Institut des Belles-Lettres Arabes.

Je ne le sus qu'à mon retour de terrain, mais initialement mon directeur de thèse doutait que je puisse, moi un homme, enquêter sur la condition féminine et interroger des femmes dans un pays arabo-musulman où se pratique la ségrégation sexuelle, fut-ce en Tunisie, un pays qui, en matière de droits de la femme, possède une législation des plus progressistes dans cette région du monde. Or, à sa grande surprise – et à la mienne aussi, je dois le dire –, je pus mener à bien mon enquête sans que mon genre ne s'érige en une barrière infranchissable entre les femmes et moi. À quelques exceptions près, je fus toujours bien accueilli et l'on se confiait à moi relativement aisément. Divers facteurs contribuèrent probablement à cela.

D'abord, à mon arrivée en Tunisie, j'étais marié (et le suis toujours, *l-hamdu lillah!*), j'avais déjà un enfant et mon épouse était enceinte d'un deuxième. Pour ce, je représentais une moindre menace aux yeux des gens. Il est fort à parier que si j'avais été célibataire à l'époque, je n'eus pas droit au même égard et eus été traité avec plus de suspicion. Le fait que je sois Occidental m'a, je crois, également aidé. Comme nous le verrons plus loin, dans cette société où les relations entre genre sont balisées, un homme et une femme qui sont vus ensemble en public sont immédiatement suspectés d'entretenir une liaison (à moins qu'il ne s'agisse de personnes âgées et/ou apparentées, ou d'un échange au marché, par exemple). Or, cette présomption s'applique dans une moindre mesure aux Occidentaux, pour qui les relations entre personnes de genre différents sont jugées, dit-on, « normales » (prononcez avec l'accent maghrébin), terme qu'emploient les

Tunisiens pour désigner une pratique courante chez nous, mais non encore apparue chez eux, ou si oui d'introduction récente. Il n'empêche que les jeunes hommes du village restaient incrédules et n'avaient toujours pas compris comment et pourquoi je n'ai jamais eu de relations sexuelles avec mon assistante, que je côtoyais quotidiennement.

D'ailleurs, le fait que je fus accompagné de trois assistantes pendant un certain temps, et ensuite d'une seule, a pu contribuer à ce que les femmes (ainsi que leurs frères ou leurs maris) acceptent de se confier à moi. Je crois que j'aurais difficilement pu mener la même enquête seul. Du moins, au départ. Car au fil du temps, et à mesure que je gagnai la confiance des gens, je pus interroger seul des femmes, en prenant toutefois la précaution de ne pas m'isoler dans une pièce de la maison avec la répondante (surtout s'il s'agissait d'une jeune célibataire) afin de protéger et sa personne et la mienne, au cas où nous serions « surpris ». L'entretien avait lieu en plein air, aux champs, dans la cour de la maison ou ailleurs.

Il y avait par ailleurs des sujets plus délicats à aborder, telle la sexualité. Le simple fait de féliciter une femme parce qu'elle est enceinte (ce qui implique nécessairement qu'elle eut des relations sexuelles et qu'on le sait) peut mettre la personne mal à l'aise, tout comme demander qui s'occupe de l'achat des soutiens-gorges, ce qui, sans être totalement déplacé (du moins lorsque c'est l'anthropologue qui pose la question), provoque des sourires gênés ou un certain étonnement. Mes assistantes se chargèrent donc de poser les questions plus délicates aux femmes, alors que je vaquai ailleurs, et je me chargeai seul de poser ce genre de questions aux hommes.

En somme, une excellente relation fut établie avec l'ensemble de la population de Rmāyniyya, village que je décrirai plus loin, après avoir auparavant brossé un portrait d'ensemble de la région de Nefza.

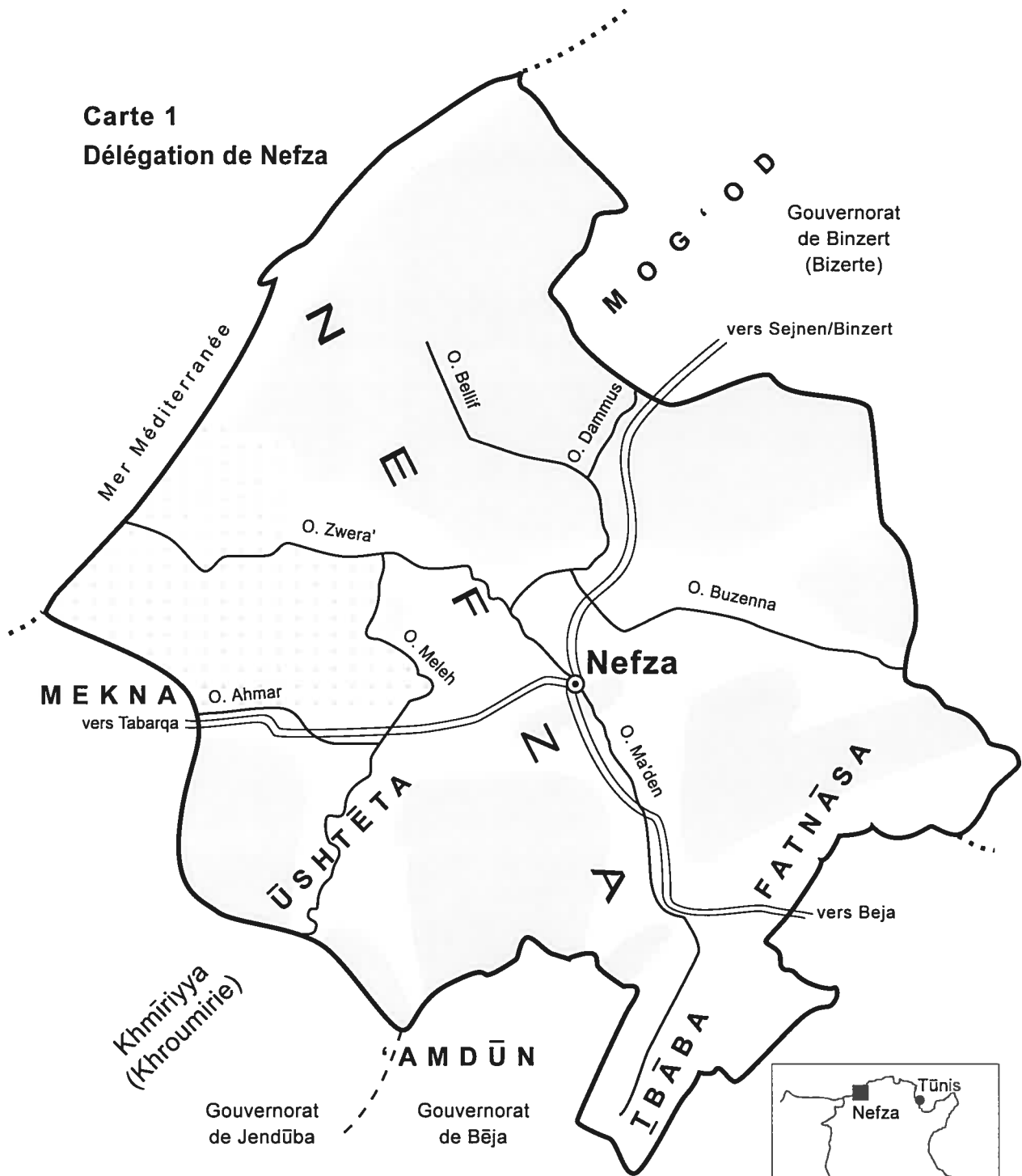
Les lieux, les gens.

Nefza, une campagne paupérisée

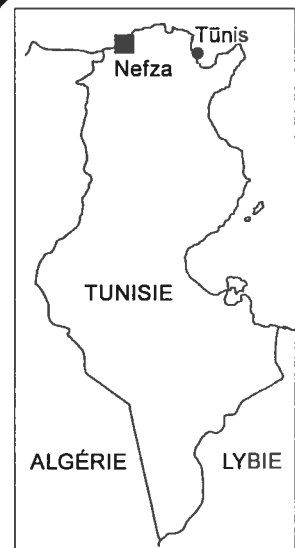
Traversée par une plaine irrégulière, la délégation de Nefza forme une zone de transition entre la chaîne des Mog'od à l'est, et celle des Khmīr (région mieux connue sous le nom de Khroumirie) à l'ouest (voir Carte 1). De par sa forte pluviométrie (1000–1200 mm/an) et son aspect verdoyant, qui contraste avec le reste du pays, la région laisse présager une agriculture florissante et des conditions de vie semblables. Mais ce n'est là qu'un leurre. Les conditions naturelles y sont défavorables et rendirent la région hostile à l'occupation humaine et à l'agriculture, ce qui la distingue nettement du pays de Bēja et de la plaine de la Mejerda, région reconnue dans l'Antiquité comme étant le « grenier de Rome ».

Le territoire actuel de la délégation de Nefza comprend quatre tribus – les Nefza, Faṭnāṣa, T̄bāba et Ūshtēta – dont la venue dans la région comporte quelques zones d'ombre. L'on peut tout de même tenter d'en tracer les grandes lignes. L'on sait, par exemple, que le territoire appartenait jadis aux Ulēd Bellīl, que l'on retrouve encore présents dans le Bejāwa, mais dont l'origine apparaît incertaine. Certains les rattachent à la tribu berbère des Suleym, venue de Tripolitaine (Bonniard 1934 : 330), alors que d'autres les relient plutôt à la tribu des 'Arab, venus vers la fin du 7^{ième} siècle conquérir l'ensemble de ce qui constitue aujourd'hui le gouvernorat de Bēja (République tunisienne s.d.[a]). Aucune indication, cependant, ne laisse supposer que les Ulēd Bellīl aient de fait

Carte 1
Délégation de Nefza



- ⊙ Chef-lieu
- ══ Route
- ~ Oued
- ▨ Massifs montagneux
- Plaine de Nefza
- ▤ Dunes
- ÜSHTĒTA Tribu



activement et intensément occupé la région de Nefza; ce qui permet de croire que quelque population autochtone ait pu être encore présente à l'arrivée de ceux qui allaient devenir les Nefza.

Les quelques informations disponibles au sujet de l'origine des Nefza semblent « incomplètes et parfois sujettes à caution » (Rondot 1955 : 267, n.2). On suppose qu'un groupe issu de la tribu berbère des Nēfzawa, mené par un dénommé Mbark ben 'Alī Annāfatī Jerīdī (République tunisienne s.d.[d]; Anonyme 1902) ou Mbark ben 'Alī Nefzī (Violard 1906), qui allait donner son nom à la tribu, serait venu s'établir dans le Nord vers la fin du 13^{ème} siècle, fuyant l'insécurité qui sévissait à cette époque dans le Sud tunisien. La suite est plus nébuleuse. Certains documents d'archives (République tunisienne s.d.[b]) suggèrent que cet ancêtre eut des fils ayant chacun donné son nom à un segment tribal – les fameuses « fractions » –, alors que d'autres documents (République tunisienne s.d.[c]) mentionnent que les ancêtres de ces mêmes segments sont venus plus tard, en provenance du Jerīd (Sud tunisien) ou du Maroc. Penchant pour l'hypothèse de la multiplicité des origines, Rondot est d'avis que les Nefza constituent plutôt « un groupe humain composite qui a amalgamé, avec des populations très anciennement installées sur place, de nombreux éléments plus récents venus en particulier du sud » (Rondot 1955 : 268).⁷

Alors que certains de ces éléments se fondèrent aux Nefza, d'autres gardèrent une certaine individualité. Tel est le cas des Faṭnāṣa, arrivés dans le pays des Nefza à peu près

⁷ Cette seule considération m'incite à douter de la pertinence du terme de « fraction » pour désigner les individus regroupés sous une même dénomination à l'intérieur d'une tribu. La notion de « fraction » (*firqa*), reprise par la célèbre *Nomenclature et répartition des tribus* (Protectorat français, 1900) et dans de nombreux ouvrages anthropologiques, suppose l'existence d'un tout – la tribu – divisé en sous-ensembles – fractions et sous-fractions – que la filiation patrilinéaire unit. À lui seul, le cas nefzi contredit cette vision, substituant plutôt l'idée de mosaïque à une conception pyramidale de la tribu. Empruntant à Berque (1953) et Cuisenier (1975), je considérerais « fractions » et « tribus » plutôt comme de simples « emblèmes onomastiques ». Et si j'évite délibérément d'employer le terme de « fraction », j'emploierai celui de « tribu », faute de mieux, tout en sachant qu'il ne renvoie qu'à une simple dénomination sous laquelle se loge un ensemble d'individus.

à la même époque que ces derniers, sous la houlette d'un certain Khanfir ben Hadeḫi, frère du caïd des Fatnāṣa du Jerīd.

Tel est aussi le cas des Tbāba, également originaires du Jerīd. Leurs ancêtres seraient une certaine Lalla Tabūba et ses six garçons, arrivés dans la région au 15^{ième} siècle, et à qui les Ulēd Bellīl auraient offert des terres en reconnaissance des miracles que la sainte femme aurait accomplis.

Arrivés vers la fin du 17^{ième} siècle, les Ūshtēta sont les derniers à s'être établis sur le territoire. Leur composition apparaît aussi composite que celle des Nefza. Groupe le plus nombreux d'où furent jusqu'à tout récemment tirés les *shyūkh* (sing. *sheykh*), les Delal'iyya seraient les descendants d'un certain Moḫammed ben Hasān, issu de la tribu des Ūshtēta de la Regba, dans la région de Ghardimao. Selon une autre version, moins usitée, les Delal'iyya seraient originaires de Sagyet l-Hamra, au Maroc, et se seraient joints à un groupe déjà établi provenant des Ūshtēta de la Regba, lequel aurait peu à peu disparu (République tunisienne s.d.[e]). D'autres populations auraient ensuite rejoint les Delal'iyya, dont les plus importantes sont les Beni Mējr, originaires du Kēf, et les Hafāsa.

Malgré que plusieurs de ces migrants, eux-mêmes d'origine berbère, se soient joints à des populations autochtones également berbères, il semblerait que l'arabisation du Nord du pays se soit faite relativement rapidement. Si quelques îlots berbérophones semblent avoir pu se maintenir quelque temps dans les zones forestières et montagneuses, on estime qu'au 16^{ième} siècle celles-ci avaient délaissé et leur langue et quelques-unes de leurs coutumes ancestrales (Bonniard 1934 : 330–331).

Au total, la région de Nefza accueillit au fil des siècles divers groupements venus y trouver refuge. Mais, la cohabitation d'une telle mosaïque dans un environnement défavorable et sur un territoire relativement restreint (612 km²), n'allait pas sans heurts.

En plus de s'opposer à l'autorité beylicale ottomane, ce qui était favorisé par l'isolement relatif que leur procure la montagne, ces populations se livraient entre elles et contre leurs voisines – Mekna, 'Amdūn et Mog'od – à de véritables razzias et pillages instaurant un climat de violence permanent où l'alliance d'un jour ne garantissait pas la qualité des relations futures.

À l'aléa politique s'ajoutait l'aléa climatique. La pluie, abondante en cette région septentrionale du pays (1000–1200 mm/an), au lieu de favoriser les cultures, leur nuit. Mal réparties dans l'année et concentrées à la période hivernale, les précipitations lessivent et submergent les sols gréseux de la région, amoindrissant d'autant leur potentiel agronomique. Elles nuisent aussi aux travaux agricoles, notamment en retardant les labours d'automne et de printemps. Seules les cultures fourragères – ex. vesce-avoine – seraient adaptées à ces sols, mais elles doivent rivaliser avec le blé dur et l'orge, qui, bien que mal adaptées aux sols, tiennent depuis toujours une place essentielle dans l'alimentation humaine.

Les premiers comptes-rendus révèlent qu'à la fin du 19^{ième} siècle, outre ces céréales, les paysans cultivaient le maïs et le sorgho, quelques légumes (ex. pommes de terre, oignons, navets, piments, petits pois) et légumineuses (ex. pois chiches, fèves), ainsi que du tabac et des oliviers (République tunisienne s.d.[d]). Aujourd'hui, le blé dur et l'orge sont toujours cultivés, mais le maïs et le sorgho ont largement été remplacés par des cultures fourragères; les jardins ont quant à eux été diversifiés et comprennent, entre autres, lentilles, tomates et bettes. Le tabac est dorénavant sous la juridiction de la *Régie Nationale du Tabac et des Allumettes*, un monopole d'État.⁸ Cette culture est une source

⁸ En retour d'un droit de culture, les paysans sont tenus de vendre leur production à la Régie.

non négligeable de revenus en espèces; les paysans déplorent cependant le prix peu élevé auquel l'État achète leur production.

Dans cette région, seule la vallée relativement plus fertile, quoique confinée, du oued el-Mēleh fait exception, ce qui lui a d'ailleurs valu le surnom d'« Île verte » [*Jazīra l-khadra*]. Melons, pastèques et arbres fruitiers (grenadiers, poiriers, figuiers, pruniers, cognassiers) y sont depuis longtemps cultivés; et parce que les conditions s'y prêtaient (sols sablonneux, possibilités d'irrigation), les autorités coloniales françaises décidèrent d'y implanter fraises et agrumes (oranges, mandarines, clémentines et citrons). Ces fruits, surtout les pastèques et les agrumes, ont certes une valeur marchande importante, mais ils ne concernent qu'un secteur bien circonscrit de la vallée, ce qui limite d'autant l'ampleur de la production.

Dans son ensemble, la région de Nefza ne se prête que dans une moindre mesure à l'agriculture. En revanche, une forêt de chênes-liège et un maquis principalement composé de ciste, de lentisque, de myrte et de bruyère, couvrant encore à ce jour plus de la moitié du territoire – soit 31 610 ha –, pouvait, jusqu'à une époque relativement récente, fournir au bétail l'essentiel de sa nourriture. Les populations venues s'établir dans ces montagnes avaient ainsi trouvé un équilibre agropastoral où dominait l'animal, bovins en tête, ce qui leur avait mérité le surnom de « bédouins de bœufs » (Rondot 1955 : 268; aussi cité par Despois 1961 : 166). Ces pasteurs transhumaient sur de courtes distances, oscillant entre la plaine et la montagne environnantes, d'où le bétail tirait sa subsistance. D'aucuns estiment que ces populations tiraient jusqu'à récemment en moyenne 40% de leurs revenus agropastoraux de l'élevage (Zamiti 1993). La commune de Nefza (anciennement Jbel Abyād, « montagne blanche ») était réputée pour son marché hebdomadaire [*sūq*] où ovins, caprins et bovins tenaient une place d'honneur.

Cet équilibre agropastoral commença toutefois à chanceler dès la fin du 19^{ième} siècle. Selon Laroussi (2002) deux facteurs de « rupture » sont en cause, le premier étant ce qu'il nomme le « patrimonialisme » de l'État, que l'auteur définit non seulement par la négligence des pouvoirs publics à l'endroit du Nord-Ouest, mais, surtout, par l'adoption de politiques ayant pour but l'accaparement des ressources régionales.

Ainsi, l'Administration coloniale française (1881–1956) se préoccupa moins de développer le Nord-Ouest que de combler les besoins des colons voulant s'y établir. Dès les premières années du Protectorat français (1881), les autorités coloniales mirent forêts et maquis sous leur juridiction. Les années qui suivirent furent néanmoins marquées par une vague de défrichements qui eut pour effet de soustraire au bétail une partie importante de sa principale source d'alimentation. D'une part, l'Administration déclassa quelques parcelles de forêt au profit de colons, lesquels procédèrent à des défrichements. D'autre part, les paysans locaux, parce qu'on les avait dépossédés des meilleures terres de plaine, cédées à des colons par les autorités françaises, empiétèrent graduellement sur le domaine forestier. À ces défrichements, il convient d'ajouter l'augmentation de la demande en bois de chauffage, concomitante à la croissance démographique, ainsi que les incendies causées par la sécheresse estivale et ceux provoqués par l'homme dans le but de créer de nouveaux pâturages. Ne pouvant toujours être maîtrisés, ces feux dévastaient le maquis et la suberaie environnants.

Lorsque le pays acquit son indépendance, l'État tunisien, dont l'élite était (et demeure) majoritairement originaire de Tunis et du Sahel,⁹ nationalisa les grandes et prospères fermes coloniales, de même qu'il consolida sa mainmise sur la forêt. Bien que la situation à Nefza est à cet égard moins grave que dans les plaines, parce que la

⁹ Sahel (litt., « côte »): Région de la côte orientale de la Tunisie, délimitée en gros par l'axe formée des villes de Sousse, Mahdia, Sfax.

colonisation y fut moins intensive, il demeure qu'une part des ressources de la région fut drainée vers la capitale et le Sahel sans que les populations locales aient pu en bénéficier.

Si la forêt et le maquis se sont ainsi vus amputés, le bétail, lui, ne cessa de croître. En sorte que les ressources naturelles ne suffisent aujourd'hui plus à son alimentation. Et ce manque n'est guère compensé par l'extension des cultures fourragères, les paysans préférant consacrer les superficies cultivables, déjà réduites, à leurs propres fins plutôt qu'au bétail.

Aux premiers temps du Protectorat, la région de Nefza, avec près de 10 000 habitants (République tunisienne s.d.[d]), ne pouvait déjà plus répondre aux besoins de sa population. Rondot note que « dès avant le Protectorat, 10 à 15% de la population mâle [devait] aller chercher du travail dans les exploitations agricoles de la région de Béja » (Rondot 1955 : 268), actuel chef-lieu du gouvernorat du même nom, et même au-delà, comme à Testūr (Hopkins 1983a). Malgré cet exode, la population de Nefza n'a cessé de croître, pour atteindre 57 954 habitants en 2001.¹⁰ La délégation affiche l'un des plus hauts taux de densité de population de la Tunisie, soit 94,6 hab./km², un secteur frôlant même les 175 hab./km² (la densité moyenne de la population tunisienne se situe à près de 62 hab./km²). Cette croissance ne s'est toutefois pas accompagnée d'une augmentation significative des terres de parcours et des surfaces cultivées, bien au contraire. La submersion de vastes étendues cultivables, à la suite de la mise en fonction du barrage Sīdī Barrāq à la fin de l'année 2000, réduisit d'autant l'étendue des surfaces agricoles.

Le morcellement excessif des terres est de fait le second facteur de « rupture » identifié par Amir Laroussi

¹⁰ Publication officielle de la Délégation de Nefza.

Dans la décennies 1880, les superficies cultivées avoisinaient les 16 385 ha (République tunisienne s.d.[f]). Après avoir atteint, en 2000, un sommet de 20 640 ha, soit près du tiers du territoire, la surface agricole utile (SAU) a chuté à 15 000 ha approximativement, suite à la construction du barrage Sīdī Barrāq. De sorte que la population étouffe sur un territoire toujours plus restreint. Ces contraintes physiques et démographiques se combinent par surcroît aux effets des modalités successorales musulmanes selon lesquelles le patrimoine doit être partagé équitablement entre chacun des enfants du *de cuius*, un fils recevant le double de ce à quoi a droit sa sœur. Or, en dépit du désistement habituel des femmes au profit de leurs frères, ou en dépit de leur exhérédation expresse – pratiques dont le résultat (voire, le motif) est la consolidation du patrimoine –, le parcellaire n'a fait que poursuivre son processus de morcellement. Déjà « fractionné jusqu'à l'in vraisemblance » en des lopins « de surface insignifiante » au début du siècle (Segond 1909 : 34), le paysage agraire de Nefza, aujourd'hui encore, « se résoud [sic] en un puzzle de parcelles aux formes irrégulières » (Despois 1961 : 166). Pour qu'une famille de taille moyenne (un couple et ses quatre enfants) puisse vivre exclusivement des fruits de la terre, il lui en faudrait de 4 à 5 ha là où l'eau d'irrigation est disponible et de bonne qualité, faute de quoi de 8 à 10 ha sont nécessaires. Or, 20 à 30% des maisonnées de Nefza sont sans terre¹¹ (Hamrouni 1985 : 192), alors que 59,9% des exploitations possèdent moins de 5 ha et que les périmètres irrigués ne couvrent encore que près de 1,2% de la SAU.¹²

Bref, la population de Nefza ne peut plus vivre de la seule agriculture. Un de ses grands malheurs c'est qu'elle ne peut guère trouver de compensation dans les efforts de

¹¹ Les sans terres sont des fils mariés sortis du foyer paternel, à qui le père n'a pas cédé de terres, mais qui vont éventuellement hériter; ou tout simplement des gens dont ni les parents ni eux-mêmes ne possèdent de terres.

¹² Données de l'antenne locale du Centre régional de développement agricole (CRDA) de Bēja pour la campagne agricole de 2000–2001.

développement entrepris par l'État, effectivement modestes lorsqu'on les compare avec ce qui a pu être fait ailleurs au pays.

Selon un inventaire des entreprises industrielles opérationnelles mené en 1993 dans l'ensemble de la Tunisie, le Nord du pays accapare 45,9% de ces entreprises, 53% de l'emploi manufacturier et 54% de l'investissement industriel (Tayachi 1999 : 13–14). La partie occidentale n'a cependant pas bénéficié de cette manne. De fait, Tunis a attiré à elle seule 52% de ces entreprises industrielles depuis 1972–1974, accaparant ainsi 57% des emplois créés dans ce secteur. Le Nord-Est suit avec 37% et 36%, respectivement. Le Nord-Ouest se retrouve loin derrière, n'ayant accueilli que 11,3% des entreprises industrielles et 7% de l'emploi existant dans ce secteur (plus souvent qu'autrement des petits métiers).

Au tournant du siècle dernier, Violard (1906) notait déjà la pauvreté de la région de Nefza. À la fin des années 1950, la situation n'était guère mieux :

Au lendemain de l'Indépendance, l'économie montagnarde était donc une économie archaïque, fondée sur une petite exploitation familiale dont les parcelles minuscules s'étendaient autour des habitations ou se dispersaient à travers l'espace cultivable très discontinu, et qui suffisaient à peine à faire vivre les membres de chaque famille d'exploitant. [Kassab 1980 : 190]

Depuis, la région a vu une frange toujours grandissante de sa population s'appauvrir, alors que d'autres régions, notamment le Sahel, s'inscrivaient dans une ère de développement (Jemai et Saadani 1995). Au total, 46% des ruraux du Nord-Ouest, soit près d'une personne sur deux, vivent sous le seuil de la pauvreté (Radwan et al., 1991 : 55). Il s'agit du plus haut taux du pays.

N'ayant de secteur industriel développé, et n'ayant guère modernisé et intensifié son secteur agricole, mais devant tout de même subsister et rencontrer les nouvelles attentes sociales, créées notamment par l'introduction de nouveaux produits de

consommation, les paysans de Nefza durent trouver d'autres sources de revenus. Ainsi, nombre d'entre eux furent contraints au salariat migratoire (définitif ou pendulaire), ce qui les réduisit, aux yeux de leurs concitoyens citadins, au rang de parasites économiques. Les habitants de ces montagnes refuge, autrefois réputés pour leur esprit rebelle et fustigés pour cela, sont passés de la résistance politique à la dépendance économique. Dans les deux cas, quoi qu'il en soit, le résultat est le même : leur stigmatisation. Fréquemment qualifiés d'arriérés, les gens de cette région ne jouissent d'un statut peu enviable dans le reste du pays.¹³

Poursuivant un processus entamé dès le 19^{ième} siècle, plusieurs paysans du Nord-Ouest, dont ceux de Nefza, migrèrent vers Tunis et le Sahel. Regroupant près de 20% de la population totale tunisienne en 1936, le Nord-Ouest n'en rassemblait plus que 14% en 1994, alors que le district de Tunis subissait une évolution inverse (Trifa 2001) (Tableau 1).

¹³ Dans l'imaginaire tunisien, les gens du Nord-Ouest (ou du « 08 », de l'indicatif téléphonique régional, maintenant « 78 ») sont souvent traités avec indifférence, voire condescendance. Les jeunes gens disent souvent être victimes de ce qu'ils nomment du « régionalisme » (comme l'on parle de « racisme »), notamment lors de la recherche d'emploi. Le terme français « kroumir » (l'on entend parfois le diminutif « kroume »), qui signifie « individu méprisable » selon la définition du Petit Robert, tirerait d'ailleurs son origine du nom de la tribu des Khmīr (francisé « Khroumir »), laquelle s'étend de Ghardimao aux confins de Nefza. (Sur la mauvaise réputation des montagnards du Nord-Ouest, voir notamment Sandron et Gastineau 2002, ch.1.)

Tableau 1. Évolution de la répartition (%) de la population par région (1936–1994)

Région	1936	1956	1966	1975	1984	1994
<i>District de Tunis</i>	<i>13,4</i>	<i>18,0</i>	<i>18,4</i>	<i>18,8</i>	<i>20,0</i>	<i>20,8</i>
Nord-Est	13,9	14,9	14,4	14,5	14,0	13,7
<i>Nord-Ouest</i>	<i>20,2</i>	<i>18,8</i>	<i>18,6</i>	<i>17,4</i>	<i>15,9</i>	<i>13,9</i>
Centre-Ouest	13,9	12,7	14,0	14,2	14,5	14,8
Centre-Est	22,0	20,5	20,6	21,0	20,8	21,3
Sud	16,6	15,1	14,0	14,1	14,8	15,5
Total	100,0	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00
Population totale	2 608 300	3 783 100	4 533 400	5 588 200	6 966 200	8 785 300

Source : Trifa, 2001 : 91

Tableau 2. Évolution du solde migratoire par région

Région	1969-75	1975-80	1979-84	1984-89	1987-94	Solde cumulé 1969-1994
<i>District de Tunis</i>	<i>40 100</i>	<i>16 300</i>	<i>45 500</i>	<i>15 800</i>	<i>62 100</i>	<i>179 800</i>
Nord-Est	- 10 300	- 5 600	- 6 500	- 8 200	- 400	- 31 000
<i>Nord-Ouest</i>	<i>- 31 800</i>	<i>- 23 700</i>	<i>- 36 600</i>	<i>- 18 100</i>	<i>- 46 600</i>	<i>- 156 800</i>
Centre-Ouest	- 3 400	- 6 200	- 12 500	- 5 100	- 31 100	- 58 300
Centre-Est	6 100	10 400	8 900	15 500	24 200	65 100
Sud-Ouest ⁽¹⁾	- 700	8 800	- 300	1 200	- 4 700	4 300
Sud-Est			1 500	- 1 100	- 3 500	- 3 100
Total	0	0	0	0	0	0

(1) En 1969-75, 1975-80 et pour l'ensemble 1969-94, cette ligne correspond au total des deux régions Sud-Ouest et Sud-Est

Source : Trifa, 2001 : 92

Seulement dans la période 1969–1975, le Nord-Ouest aurait perdu 32 000 habitants, soit 6 000 par an, surtout au profit du district de Tunis. Depuis les vingt-cinq dernières années c'est en fait 156 800 habitants que le Nord-Ouest a perdu (Tableau 2).

Ces chiffres donnent certes une bonne indication de l'importance des mouvements migratoires, mais ne nous permettent pas de cerner l'ampleur de la migration de type pendulaire, laquelle implique un va-et-vient régulier entre le lieu de résidence principal et le lieu de travail. Jusqu'aux années 1960, la population de Nefza oscillait au gré des saisons entre deux pôles : la plaine et la montagne. L'été, les hommes, souvent accompagnés de leur famille, s'engageaient pour la période des récoltes dans les grandes fermes de Bēja. Après avoir passé l'automne au village, ils s'engageaient l'hiver dans le domaine forestier, notamment comme charbonnier dans les montagnes du Nord-Ouest, laissant derrière eux leur famille. Au début de la décennie 1970, le mouvement migratoire s'accrut et se tourna dès lors vers la région de Tunis et du Sahel, principalement dans le secteur du bâtiment, mais aussi dans l'industrie et, dans le cas du Sahel, dans l'agriculture et l'oléiculture. Depuis, le retour au village se fait sur une base mensuelle ou bimensuelle; on y passe quelques jours ou une semaine et l'on retourne à la ville. Le développement des transports en commun (surtout le « transport rural » et le « louage »¹⁴) a pu favoriser ce va-et-vient.

C'est dans ce contexte que, absents, les hommes ont remis le fonctionnement de leur exploitation agricole à leurs sœurs, mères et épouses. La campagne a ainsi pris visage féminin. Afin de mesurer l'ampleur du phénomène, le douar¹⁵ de Rmāyniyya nous servira ici d'exemple.

¹⁴ Les véhicules affectés au « transport rural » [*naql rīfī*] relient deux localités à l'intérieur d'une même délégation (ex. Nefza–Ūshtēta, Nefza–Tbāba) ou, plus rarement, deux localités de délégations voisines (ex., Ūshtēta [Bēja]–Tabarqa [Jendūba]). Ils sont opérés par le propriétaire du véhicule, à qui l'État délivre un permis. Sorte de taxis collectifs, ces véhicules ont une capacité maximale de huit personnes et partent de ce qui tient lieu de gare routière dès qu'ils sont complets. Les véhicules dits de « louage » fonctionnent selon le même principe, mais font la navette entre la capitale d'un gouvernorat et ses chefs-lieux (ex., Bēja–Nefza) ou entre les capitales de deux gouvernorats (ex., Tunis–Bēja, Bēja–Jendūba).

¹⁵ Douar (forme francisée du terme arabe *duwwār*): regroupement d'habitations comprenant habituellement des agnats se réclamant d'un ancêtre commun, mais auxquels peuvent s'adjoindre des étrangers. Un douar peut compter aussi peu que dix habitations, l'assimilant davantage à un hameau, comme il peut en compter cinq cents, ce qui lui donne alors les apparences d'un village.

Rmāyniyya, un village au féminin

Rmāyniyya est un petit village qui comptait, à la fin de 2002, 660 habitants répartis en 122 maisonnées. Adossé au pied de la montagne, le village se situe en amont d'une vallée jouissant d'un sol relativement fertile et bien drainé. Malheureusement, le développement économique de cette vallée n'est pas également réparti. D'aval en amont, les conditions sociales et économiques se détériorent. De manière générale, les plus aisés et les plus instruits habitent 'Ayn l-'Arnūb, cette agglomération de douars sise en bordure de la route nationale, là où l'étroite vallée s'ouvre sur la plaine de Nefza. En plus de nombreux vergers,¹⁶ cette zone regroupe une concentration de commerces (ex. boutiques, restaurants, cafés, coiffeurs[euses], quincailliers, magasins de meubles ou de matériaux de construction, boucheries, station d'essence et garages) et de services (ex. dispensaire, poste de police, école primaire et collège, bureau du 'omda¹⁷ et de la direction des Forêts, centre d'aide agricole). Un chemin de fer traversait l'agglomération, qu'une gare desservait, facilitant ainsi l'écoulement de la production fruitière du secteur.¹⁸

Plus on s'enfonce vers Rmāyniyya et la montagne, plus les niveaux de vie diminuent. Jusqu'à ce qu'à son électrification en 1990 et jusqu'à ce qu'une piste carrossable vienne quelques années plus tard remplacer un chemin muletier parfois impraticable en hiver, Rmāyniyya était relativement isolée.¹⁹ Il y avait bien une route sur l'autre rive, mais la traversée pouvait s'avérer périlleuse lors des crues hivernales. Mise à

¹⁶ Pour les besoins de la mise en oeuvre du barrage Sidi Barraq, plusieurs exploitants furent expropriés et des vergers entiers sacrifiés, réduisant d'autant l'importance de l'arboriculture dans le secteur.

¹⁷ 'Omda : chef administratif du secteur. Parfois nommé indifféremment *sheykh*, en souvenir des leaders traditionnels d'avant l'établissement

¹⁸ Le chemin de fer n'est plus opérationnel depuis l'ennoisement du réservoir Sīdī Barrāq, mais il était question qu'un promoteur touristique le remette en valeur, ainsi que la gare.

¹⁹ Entre 2000 et 2002, la frénésie des téléphones cellulaires gagnait la Tunisie. À ma connaissance, personne n'en possédait alors à Rmāyniyya. Après mon départ, toutefois, nombreux sont ceux qui en ont fait l'acquisition. Il en est de même des antennes paraboliques.

part la récente route, une série de petites pistes sillonnent le douar. Une seule d'entre elles, plus large, permet à l'unique propriétaire de tracteur de conduire son véhicule aux champs.

Au moment de l'enquête, un seul habitant de Rmāyniyya possédait une voiture. Pour se déplacer, les gens combinaient la marche et le « transport rural », dont le service, dans ce coin reculé du secteur, était toutefois sporadique. Depuis, deux villageois ont chacun acheté une camionnette et assurent un meilleur service.

Dans cette zone enclavée de la vallée prédomine très largement la petite propriété. Deux à trois hectares de terre cultivable, répartis et morcelés en plusieurs lopins, voilà ce que possèdent la plupart des villageois. Seul un homme a déclaré posséder près de six hectares; après vérification, cela comprenait les parts qu'il avait déjà cédées à ses deux fils mariés et vivant séparément. Dans tous les cas, une main-d'œuvre résidentielle suffit au fonctionnement de l'exploitation. Bien que les terres soient d'ordinaire exploitées en faire-valoir direct, les exploitants contractent parfois des associations agricoles (*shērka*). Les raisons pour lesquelles de telles ententes sont conclues sont d'ordre démographique et/ou économique. Le locataire parce qu'il possède peu ou pas de terres, et/ou parce qu'il a une main-d'œuvre résidentielle sous-employée. Le propriétaire parce qu'il manque au contraire la main-d'œuvre résidentielle qui lui permettrait d'exploiter lui-même sa propriété. Selon la disponibilité de main-d'œuvre, le propriétaire peut louer partie ou totalité de sa terre, et peut travailler aux côtés du locataire ou non. La production est partagée au prorata des intrants fournis par chacun des partis; les semences, la terre et le travail valent tous pour une part. La modalité la plus usitée est celle selon laquelle le propriétaire ne fait que louer sa terre en retour d'un tiers des récoltes. Il peut arriver que le locataire loue une parcelle pour un montant fixé en début d'année agricole, indépendamment des rendements.

Parallèlement au travail de la terre, les paysans de Rmāyniyya élèvent quelques animaux. Ovins et caprins principalement, ainsi que des volailles. Ceux qui en ont les ressources financières et la main-d'œuvre nécessaires possèdent également un ou quelques bovins. Les plus vieux se rappellent d'une époque où les troupeaux comptaient plusieurs dizaines de têtes, toutes espèces confondues. Certains devaient même louer les services d'un berger. La dégradation du couvert forestier et le manque de main-d'œuvre auront contribué au déclin de l'élevage.

Terres et animaux sont appropriés individuellement; chaque exploitant a la propriété exclusive de ses moyens de production. Bien qu'il arrive que des frères choisissent de maintenir le patrimoine foncier dans l'indivision après le décès du patriarche (plus souvent qu'autrement une solution temporaire), la plupart procèdent à un partage définitif, chacun exploitant sa terre comme il l'entend.

Seuls les oliviers sont susceptibles de demeurer dans l'indivision pendant quelques générations. Lors de la cueillette, chaque ayant-droit est représenté par un membre (féminin) de son groupe. Le travail et les fruits de la récolte (ou encore les profits de la vente) sont partagés à parts égales entre chacun.²⁰

Même si le droit musulman leur permet d'hériter (en l'occurrence, la moitié d'une part revenant à un homme d'égal statut généalogique), les femmes se désistent habituellement au profit de leurs frères (ou sont exhéredées), ce qui leur permet notamment de pouvoir garder un lien avec ces derniers et de pouvoir leur demander de l'aide le cas échéant (ex. en cas de violence conjugale ou de divorce). Outre les veuves, qui légueront éventuellement à leurs fils le patrimoine laissé par leur mari, seul trois

²⁰ Le partage ne se fait pas équitablement entre chaque ayant-droit restés dans l'indivision, mais tient compte de leur position généalogique. Prenons deux frères dont le père est décédé, qui vivent séparément et qui se sont partagés terre et animaux, mais qui ont maintenu les oliviers dans l'indivision. Chacun recevra la moitié de la production ou des fruits de la vente des olives. Mais si l'indivision inclut leur oncle paternel, ce dernier ou ses descendants auront droit à la moitié de la récolte et eux-mêmes un quart chacun.

femmes habitant actuellement à Rmāyniyya possèdent des terres; en l'occurrence, deux sœurs et une femme issue d'un autre village. Aucune d'elles n'a eu de frères. Par ailleurs, la fille d'un homme originaire de Rmāyniyya, mais l'ayant depuis longtemps quittée, possède des terres léguées par son père, terres qu'elle louait jusqu'à maintenant à son oncle paternel. Une dernière femme, issue d'un autre village, avait déjà exigé sa part d'hoirie auprès de ses frères, mais après que ces derniers eurent refusé de la protéger de son mari devenu violent, elle la leur rendit; aussitôt ses frères intervinrent auprès du mari et ses problèmes se réglèrent

L'isolement physique relatif dans lequel se retrouvait Rmāyniyya, jusqu'à tout récemment, se doublait d'un isolement social. De fait, la population de Rmāyniyya n'appartient pas d'un point de vue généalogique aux grandes familles du secteur – à savoir celles qui descendent des premiers arrivants et qui fournirent jusqu'à tout récemment les *shyūkh* ou celles qui se sont fait leurs alliées, et qui toutes habitent 'Ayn l-'Arnūb. Les Rmīnī forment plutôt ce qu'il convient d'appeler un « greffon tribal », un groupe ayant pu s'installer dans la région avec la permission des groupes préétablis pour des raisons d'alliances politiques, dans une région où régnait jadis un climat d'insécurité. Malgré ce pacte, les habitants de Rmāyniyya n'ont jamais pu s'imposer en aval. D'abord parce que numériquement faibles, ensuite parce que très peu d'alliances matrimoniales furent conclues avec les familles de 'Ayn l-'Arnūb.

Le village aurait été fondé par un dénommé 'Ali ben 'Abdā ben Nāsr, originaire de la région de Ghardimao, selon toute vraisemblance au premier mitan du 19^{ième} siècle. Cet homme aurait eu deux fils, Sālah et Khmīs. Le premier aurait eu trois fils, Hmed, Bilgēsem et Yūsef. Des trois, Hmed est celui qui eut une plus grande descendance. Il eut cinq fils et vingt-trois petits-fils, tous s'étant installés à Rmāyniyya et dont la majorité des

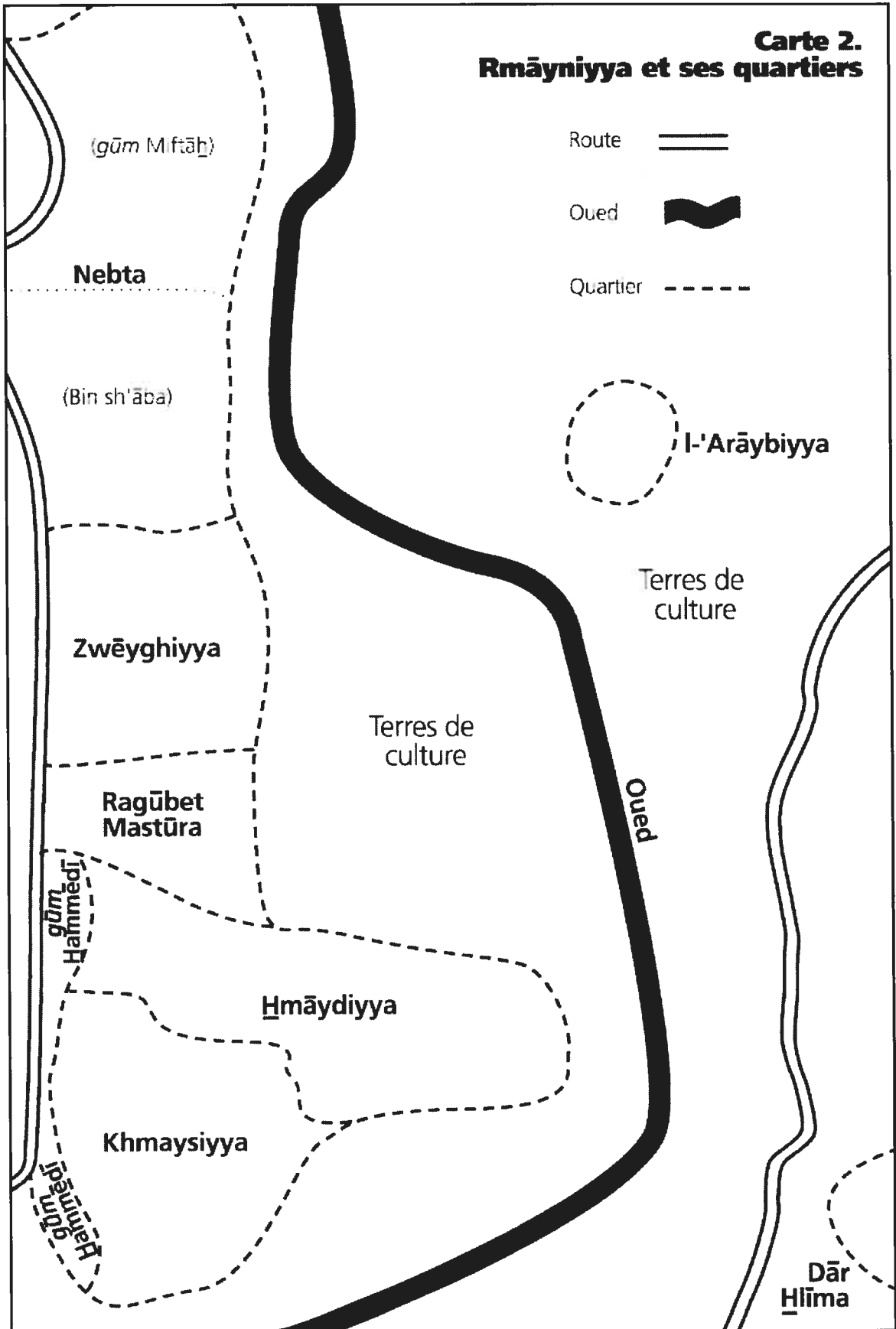
descendants forment aujourd'hui un quartier du village, nommé Hmāydiyya (ou *gūm* Hmed²¹). S'y retrouve également une partie des descendants de Bilgēsem et de Yūsef, frères de Hmed. Au total, Hmāydiyya regroupe 28 maisonnées (Carte 2).

Des descendants de Hmed habitent d'autres quartiers. D'abord celui de *gūm* Hammēdī, du nom de l'aîné de Hmed, un homme que l'on disait aussi puissant, et qui eut deux épouses et sept fils. Ceux-ci se sont établis légèrement en retrait de leurs agnats (10 maisonnées). À l'intérieur de ce quartier vivent les représentants d'une lignée marginale dont l'ancêtre était venu à Rmāyniyya en tant que *khammēs* (2 maisonnées), dont on retrouve d'autres représentants dans un autre quartier (cf. infra).

Des descendants de Bilgēsem et de Yūsef, frères de Hmed, défrichèrent des terres et s'établirent plus loin dans le quartier de Nebta, plus précisément dans cette partie du quartier que l'on nomme Bin sh'āba (littéralement, « entre les ravins ») (7 maisonnées). L'autre partie du quartier est occupée par les membres d'une autre lignée; j'y reviendrai.

Un dernier groupe de descendants de Yūsef, autrefois établis à Bin sh'āba, se sont installés à Dār Hlīma (« la maison de Hlīma »), suite à une querelle (4 maisonnées).

²¹ Le terme de *gūm* (plur., *gwēm*) n'a pas d'équivalent précis en français. Selon les dictionnaires employés, il traduit les notions de « groupe humain », « gens », « ethnie », « peuple », « tribu ». Il s'agit d'un ensemble d'agnats regroupés en un quartier. À noter que des *gwēm* peuvent s'apparenter entre eux et que certaines maisonnées (ou groupe de maisonnées) isolées, issues de lignées ayant eu peu de descendants, ne s'élèvent pas au rang de *gūm*. Le terme de '*orf*' (littéralement, « coutume ») se substitue parfois à celui de *gūm*.



village. À côté d'eux se trouvent pourtant d'autres lignées, la plus importante étant celle de Zwēyghiyya (19 maisonnées). Selon la tradition orale, l'ancêtre éponyme de cette lignée, un dénommé Zwēghī, serait venu s'installer à Rmānyiyya aux côtés de 'Ali ben 'Abdā ben Nāsr, après avoir longtemps voyagé (son lieu d'origine reste inconnu). Les plus vieux racontent qu'il portait d'ailleurs le patronyme de Rahhāli, littéralement « nomade, voyageur », marquant ainsi son statut d'étranger.

Les descendants de l'aîné des fils de Zwēghī, l-'Arbi, sont pour leur part établis dans le quartier nommé l-'Arāybiyya (4 maisonnées). L'ironie du sort veut que ce secteur du village soit le seul qui ne soit pas encore électrifié, alors que la ligne de transmission passe à quelques mètres au-dessus de leurs têtes. D'autres descendants de Zwēghī se sont installés à Nebta, dans cette partie que l'on nomme *gūm Miftāh*, du nom d'un homme décédé en 2000 et qui eut neuf fils (9 maisonnées).

Finalement, entre les quartiers de Zwēyghiyya et de Hmāydiyya, dans un secteur que l'on nomme Ragūbet Mastūra, vivent les représentants de trois lignées marginales (7 maisonnées).

Des différences de statut économique s'observent bien sûr à Rmānyiyya et, comme dans tout village, des conflits ouverts ou larvés en ponctuent la vie sociale. Cependant, au regard des gens de l'extérieur, notamment les populations habitant en aval et les citadins, les gens de Rmānyiyya demeurent de pauvres paysans, à la fois coincés géographiquement et relativement isolés sur le plan social. En réponse à la pauvreté du secteur agricole, et parce que le développement économique de la région se voit limité, le salariat migratoire masculin y prit une ampleur certaine en même temps que la production résidentielle paysanne fut graduellement accaparée par les femmes. Ce dont témoignent les tableaux 3 et 4.

Un coup d'œil au tableau 4 montre d'abord que 66,8% des hommes âgés entre 16 et 60 ans sont des migrants salariés (N=133/199); si l'on ne tient compte que des 21-45, soit la tranche la plus active de la population, ce taux grimpe à 83,3% (N=110/132). Ce n'est qu'à partir de 46 ans que les hommes reviennent définitivement au douar.

Si quelques-uns des salariés masculins œuvrent dans l'industrie (N=21), la plupart travaillent dans le secteur du bâtiment, soit comme journaliers, soit comme maçons (N=82). Au moment de l'enquête, seul deux ouvriers du bâtiment arrivaient à trouver un emploi dans la région et à revenir quotidiennement à la maison. Autrement, la vaste majorité travaillent dans la banlieue de Tunis.

Quelques-uns des hommes ayant un emploi au village ou dans les environs œuvrent dans le domaine du commerce ou des services (maquignon, ébéniste, tenancier de *hanūt* [sorte de « dépanneur »], etc.) ou dans la fonction publique (enseignement, administration), mais la majorité d'entre eux travaillent dans le secteur forestier ou à la carrière locale. Le secteur forestier emploie 22 hommes à temps plein et 19 autres sur une base saisonnière. Ces hommes œuvrent comme gardiens ou ouvriers forestiers (construction de piste, extraction du liège), ou encore comme charbonniers. Que des gens travaillent exclusivement dans ce secteur n'implique pas que l'emploi soit permanent ou régulier, sauf en ce qui concerne les gardiens. La carbonisation du bois et les chantiers forestiers sont saisonniers, et l'embauche sur un chantier n'est jamais garantie d'une année à l'autre.

Neuf hommes travaillent à la carrière de pierre concassée. Cette carrière est exploitée par un entrepreneur qui loue aux membres de deux lignées de Rmāyniyya le terrain (monticule déboisé et impropre à l'agriculture) sur lequel son entreprise est établie.

La Régie nationale du Tabac et des Allumettes embauche quant à elle neuf salariés agricoles à temps plein ou sur une base saisonnière et qui, sauf un, appartiennent aux tranches d'âge supérieures.

L'agriculture familiale ne concerne que 23 hommes. Il s'agit pour la plupart d'hommes âgés de plus de 60 ans, revenus définitivement au douar (68,9%; N=14), ou de jeunes de moins de 16 ans n'ayant pas encore intégré le marché du travail (17,4%; N=4).

En fait, comme le démonte le Tableau 4, l'agriculture est d'abord et avant tout un fait féminin. Au total, 90% de ceux qui sont impliqués dans l'agriculture sont des femmes. Ce taux s'élève à 97,5% dans la seule tranche des 21–45 ans.

Par effet d'entraînement, le nombre de chefs d'exploitation féminin a également augmenté. Au moment de l'enquête, légèrement plus de deux fermes sur trois étaient gérées exclusivement par une femme; si l'on considère les femmes gérant l'exploitation familiale aux côtés d'un homme, plus de trois fermes sur quatre ont une femme à leur tête (Tableau 5).

Tableau 5. Chefs d'exploitation selon le sexe

	N	%
Chef d'exploitation féminin	80	67,2
Chef d'exploitation masculin	27	22,7
Co-exploitant	12	10,1
Total	119*	100

* Rmāyniyya compte 122 maisonnées. Trois d'entre elles sont sans terre, n'en louent pas et pour ce ne sont pas considérées comme exploitantes.

Cet état de fait fut fort bien pris en compte par les diverses agences de développement. Dans la seconde moitié des années 1990, près de 400 maisonnées de Rmāyniyya et de quelques douars voisins bénéficièrent d'un programme de développement initié par l'APEL, dont les principaux axes étaient les suivants :

- Amélioration des conditions de vie :
 - Habitat;
 - Eau potable (fontaines publiques);
 - Piste;
- Femmes et développement :
 - Construction de l'*Espace [l-Fadā']*, local communautaire où étaient offerts divers services (alphabétisation, gardiennage d'enfants, cours de cuisine et de couture);
 - Jardin et basse-cours;
 - Vulgarisation, formation et animation;
 - Production animale et végétale;
 - Promotion des petits métiers et transformation des produits agricoles.

Certains de ces axes, tels l'eau potable, la piste et la construction d'un espace d'activités, bénéficièrent à la communauté dans son ensemble. Les autres activités ciblerent pour leur part une partie de la population et furent l'objet de contrats de par lesquels le partenaire, après demande de sa part et étude de solvabilité, se voyait octroyer biens et matériaux (oliviers, ruches, bêtes, semences et engrais, matériaux de construction pour la maison et/ou les abris animaliers, etc.). Au besoin, les partenaires recevaient formation et cours de sensibilisation. Les contrats-programmes, tel qu'on les nomme, et à l'inverse des programmes de micro-crédits, devaient comprendre plus d'une activité. L'APEL assumait 40% des coûts, le partenaire devant rembourser les 60% restants.

Or, quelle fut la place des femmes dans ce projet? D'abord, l'organisme, en toute connaissance de cause, les a largement considérées au moment de l'élaboration du projet. Chaque quartier du village devait être représenté par un Comité local de développement

(CLD), dont les membres devaient à 50% être de sexe féminin. Les femmes participèrent d'ailleurs à ces comités en plus grand nombre que les hommes. Leur taux de présence aux réunions des CLD excédait celui des hommes. Notons qu'elles exprimaient leurs propres besoins sans consultation préalable de leur mari, surtout en ce qui concerne les activités de l'Espace.

Mais un chiffre se démarque et sert d'indicateur du rôle que tiennent les femmes dans la vie du douar : 37%. C'est là la proportion de bénéficiaires féminins ayant profité de micro-crédits. Ainsi, plus du tiers des partenaires, comme on les nomme, sont des femmes; plus du tiers des contrats sont signés par des femmes. Sans compter celles qui, de facto, gèrent l'exploitation, mais qui n'osent pas apposer leur nom au bas d'un contrat. C'est là une évolution importante. Ce chiffre est le fruit de l'évolution de la situation sociale et économique du pays tout autant que du travail de sensibilisation exécuté par l'organisme intervenant la région.

Les femmes se présentaient souvent comme les premiers interlocuteurs des agents de développement lors des campagnes de sensibilisation et d'information. Dans les cas où l'on savait qu'elle était le chef de l'exploitation, c'est à elle-même que l'on s'adressait et non pas à son mari ou à son frère, qui, du reste, était fort probablement absent. Et il est des cas où, alors que les femmes prenaient en charge telle ou telle activité, le père se présentait aux séances d'informations. Les agents lui demandaient alors de dépêcher plutôt ses filles ou son épouse. Bref, la femme constituait un interlocuteur considéré. Car améliorer la production et le niveau technique de la population passe par la vulgarisation des premiers intéressés, des acteurs principaux. Ici, les femmes.

Mais, comme le montre toujours le tableau 3, toutes les femmes ne travaillent pas sur la ferme familiale. De fait, 19 d'entre elles ont un emploi extra-agricole, dont 17 qui

n'habitent pas le douar en permanence. Dix d'entre elles œuvrent dans le secteur industriel et les 7 autres comme domestiques. À noter que lorsque, par indigence, le salariat féminin est rendu nécessaire, l'on essaie de se plier aux exigences de l'honneur en évitant les emplois impliquant une mixité sexuelle,²² comme ces jeunes femmes œuvrant comme couturières auprès de leurs semblables dans les usines de textile de Tunis. Sinon, on favorise le rapprochement à des parents masculins, qui agissent à titre de protecteurs, comme celles travaillant dans une usine de la capitale ou du Sahel, aux côtés de leur père ou d'un frère. Quant aux domestiques, elles évoluent dans un milieu familial relativement clos. Sans qu'ils puissent prévoir et éviter le harcèlement ou les abus sexuels d'un patron peu scrupuleux, les parents de la jeune femme veillent toujours à ce que celle-ci soit bien traitée par sa famille d'accueil, leur seule garantie étant la confiance qu'ils prêtent au patron et à sa famille.

Deux femmes seulement travaillent dans le commerce et les services, et viennent régulièrement en contact avec des hommes non apparentés, quoique dans un contexte bien précis. La première d'entre elles, commerçante dans les marchés hebdomadaires régionaux n'a d'autre choix que de travailler. Son mari, fort malade et sans terres, a des emplois intermittents. La seconde travaille dans le restaurant appartenant à son frère aux côtés de l'épouse de ce dernier, un homme relativement à l'aise financièrement et respecté dans le secteur. Outre qu'elle soit apparentée par alliance à sa collègue de travail et que toutes deux puissent mutuellement se protéger et se contrôler, de proches parents masculins fréquentent régulièrement le restaurant. La nature du lien qui l'unit à sa collègue et au propriétaire, et la protection de ses parents, lui permettent de travailler dans

²² Ces considérations autour de l'honneur seront traitées plus avant dans le deuxième article.

un contexte masculin sans que sa réputation n'en souffre outre mesure. Tout est fait pour respecter l'honneur.

Les tableaux 3 et 4 révèlent par ailleurs que la population féminine âgée de 25 ans et moins est dans l'ensemble légèrement moins scolarisée que sa contrepartie masculine. En effet, 49,7% des femmes de 25 et moins (N=74; excluant les enfants d'âge pré-scolaire) fréquentent actuellement un établissement scolaire, contre 63,6% chez les hommes (N=82). Il y a certes asymétrie, mais c'est là une amélioration substantielle lorsque l'on compare cette situation avec celle qui prévalait jusqu'à tout récemment (Tableaux 6 et 7).

Tableau 6. Niveau de scolarisation des femmes par groupe d'âge

		Aucune scolarité	Primaire en cours	Primaire avorté	Primaire complété (arrêt scolarité)	Secondaire en cours	Secondaire avorté	Secondaire complété (arrêt scolarité)	École prof. en cours	École prof. avortée	École prof. complétée (diplômé)	Universit. en cours	Universit. avorté	Universit. Complété (diplômé)	N.D.	Total
6-15	N	2	38	4	2	7										53
	%	3,8	71,7	7,5	3,8	13,2										100
16-20	N	10	1	10	2	20	9		1							53
	%	18,9	1,9	18,9	3,8	37,7	17		1,9							100
21-25	N	22		8	1	2	5		2			3				43
	%	51,2		18,6	2,3	4,7	11,6		4,7			7				100
26-30	N	20		7	1		1				1				1	31
	%	64,5		22,6	3,2		3,2				3,2				3,2	100
31-35	N	27														27
	%	100														100
36-40	N	18		4												22
	%	81,8		18,2												100
41-45	N	9		4												13
	%	69,2		30,8												100
46-50	N	16		2												18
	%	88,9		11,1												100
51-55	N	9														9
	%	100														100
56-60	N	5														5
	%	100														100
61+	N	36														36
	%	100														100
Total	N	174	39	39	6	29	15	0	3	0	1	3	0	0	1	310
	%	56,1	12,6	12,6	1,9	9,4	4,8		1		0,3	1			0,3	100

Une analyse détaillée des tableaux 6 et 7 montre en effet que 92,3% des femmes âgées de plus de 30 ans n'ont aucune scolarité (N=120), contre 48,4% des hommes appartenant à la même tranche d'âge (N=62). Le peu de femmes de plus de 30 ans qui ont fréquenté l'école primaire abandonnèrent au reste très tôt (N=10). Le taux d'abandon est également supérieur chez les femmes appartenant aux tranches d'âge inférieures. Divers

Tableau 7. Niveau de scolarisation des hommes par groupe d'âge

		Aucune scolarité	Meddeb ²³	Primaire en cours	Primaire avorté	Primaire complété (arrêt scolarité)	Secondaire en cours	Secondaire avorté	Secondaire complété (arrêt scolarité)	École prof. en cours	École prof. avortée	École prof. complétée (diplômé)	Universit. en cours	Universit. avorté	Universit. Complété (diplômé)	N.D.	Total
6-15	N			47	4		6										57
	%			82,5	7		10,5										100
16-20	N	1			4		20	7		1							33
	%	3			12,1		60,6	21,2		3							100
21-25	N	5			6	3	4	14	2				4		1		39
	%	12,8			15,4	7,7	10,3	35,9	5,1				10,3		2,7		100
26-30	N	2			12	5		7				2					31
	%	6,5			38,7	16,1		22,6				6,5					100
31-35	N	3			9	3	2					4		1			26
	%	11,5			34,6	11,5	7,7					15,4		3,8			100
36-40	N	9			3	1		1				1					20
	%	45			15	5		5				5					100
41-45	N	5			5	3		3									16
	%	31,3			31,3	18,8		18,8									100
46-50	N	4	2		9	1											16
	%	25	12,5		56,3	6,3											100
51-55	N	6	3		2												11
	%	54,5	27,3		18,2												100
56-60	N	7															7
	%	100															100
61+	N	28	4														32
	%	87,5	12,5														100
Total	N	70	9	47	54	16	32	32	2	1		7	4	1	1	12	288
	%	24,3	3,1	16,3	18,8	5,6	11,1	11,1	0,7	0,3		2,4	1,4	0,3	0,3	4,2	100

²³ *Meddeb*: Lettré qui enseignait aux enfants les rudiments de la lecture et de l'écriture à travers l'apprentissage du Coran.

facteurs expliquent cet état de fait, au premier rang desquels la ségrégation sexuelle et le souci de préserver l'honneur familial. Nous reviendrons sur ce thème dans un chapitre ultérieur, mais notons pour l'heure que, jusqu'à une époque assez récente, il était impensable pour les parents que leurs filles fréquentent un établissement mixte où elles seraient livrées au regard et côtoieraient des garçons n'appartenant pas à leur famille. La jeune fille devait travailler sur la ferme familiale et idéalement demeurer dans les limites de l'enceinte domestique. Ainsi disait-on (et dit-on toujours) d'une fille bien élevée et de bonne vertu qu'elle est une « fille de la maison » [*bint ed-dār*].

À ces considérations relatives à l'honneur, ajoutons l'éloignement de l'école primaire. Jusqu'aux années 1980, les enfants de Rmāyniyya devaient marcher près de trois kilomètres à travers champs afin de gagner l'école la plus proche. Cela posait problème, surtout en saison hivernale. D'abord, les pluies, fréquentes en cette saison, détrempe le sol, rendent la marche difficile et, surtout, gonflent l'oued qui, en période de crue, est pratiquement infranchissable. Certains se souviennent d'une année où, pendant plus de deux semaines, il fut pratiquement impossible de traverser la rivière et de se rendre à l'école, tellement les pluies avaient été abondantes.

S'ajoute le problème de la noirceur. En hiver, la période d'ensoleillement est réduite et, terminant les classes vers les 16h. et ayant une bonne distance à parcourir, plusieurs arrivaient à la maison à la tombée du jour. En sorte que les filles devaient préférentiellement être escortées de leurs frères. Certaines femmes disent d'ailleurs avoir dû abandonner l'école après que leur frère, qui les accompagnait jusqu'alors, eut lui-même abandonné faute d'intérêt.

D'aucuns affirment par ailleurs que l'abandon scolaire des femmes est aussi dû au manque de main-d'œuvre sur la ferme familiale, de même qu'au manque de ressources

financières. Les hommes étant absents et le fardeau de travail de plusieurs femmes s'alourdissant d'autant, plusieurs jeunes filles furent retirées de l'école dans le but d'aider leur mère et leur sœur surchargées. Et comme l'école entraîne diverses dépenses que certains parviennent difficilement à assumer (ex. cahiers, crayons et vêtements), les premiers sacrifiés furent les filles.

Il est toutefois encourageant de voir qu'à Rmāyniyya, aujourd'hui, les filles représentent 41% de ceux qui fréquentent le primaire, 47,5% de ceux qui fréquentent le secondaire et 42,9% de ceux qui étudient à l'université. Aussi sont-elles de moins en moins nombreuses à abandonner l'école.

Deux facteurs expliquent cette évolution. D'abord le fait qu'en 1989 une école primaire fut construite dans le village voisin de Rmāyniyya, à près de deux kilomètres et sur la même rive. L'accès fut donc facilité, d'autant qu'une route asphaltée vint remplacer le chemin muletier quelque temps après l'ouverture de l'établissement.

Mais la scolarisation croissante des filles est surtout attribuable à un changement d'attitude de la part des parents. Ayant pris conscience que le secteur agricole ne pourrait plus absorber un surplus de main-d'œuvre dans un avenir relativement rapproché et qu'il occupera une place marginale dans l'économie de la maisonnée, de nombreux parents désireux d'améliorer les conditions de vie futures de leurs enfants, y compris les filles, se tournèrent vers l'école. Ils y voient un gage de sécurité pour l'avenir.

Ayant esquissé le portrait socioéconomique de la région de Nefza et plus particulièrement celui du village de Rmāyniyya, tournons-nous maintenant vers le corps même de cette thèse par articles.

CHAPITRE 1

**“Where Have All The Family Farms Gone?” Peasant Household Production and
Gender Studies in the Middle East and North Africa**

Article écrit par Martin Latreille

Soumis à la revue *International Journal of Middle East Studies*

Abstract.

The economic anthropology of the Middle East and North Africa (hereafter, MENA), in general, and peasant studies, in particular, have hitherto been neglected. I argue that gender studies have to a certain extent subsumed studies on peasant household production. At the same time, the social organization of production and more specifically the sexual division of labour have been examined through the lens of ‘honour’ and the ‘public–private’ dichotomy. These notions, I argue, deal with *interactions* and *interpersonal organization* rather than with *groups* and *social organization*. As a result, the family farm – a social organizational unit – is conceptually absent from MENA anthropology. In this article, the first of two, I will restrict myself to trying to understand the reasons surrounding this absence. A second paper proposes a social organizational definition of honor predicated on the specificity of the MENA peasant household.

[Middle East and North Africa – peasant household production – gender – honour – public–private dichotomy.]

Introduction

In his work *Peasant Economics*, Ellis observes that taking the household (or family farm) as a single unit of economic analysis subsumes the distinct economic status of genders to the joint economic behaviour of the household (Ellis 1993:14–15). The reverse is also true: by focusing on gender relations within the household, one may lose trace of the latter. This is what the anthropology of the Middle East and North Africa (hereafter, MENA) seems to demonstrate.

Indeed the anthropological literature on the MENA appears replete with studies on women but, astonishingly, almost void of any reference to peasant household economies. Some time ago, Abu-Lughod (1989) had already noticed the lack of studies on economic anthropology and peasant household economies in MENA; and matters do not seem to have improved.

Why should it be so? This is the key question explored in this article. A review of the literature shows that gender studies more or less stood in lieu of studies in peasant household production in the MENA, and that the social organization of production, and particularly the sexual division of labour, have been dealt with in terms of ‘honour’ and the ‘public–private dichotomy’, that is notions which refer to interactions and their regulation – i.e., *interpersonal* organization – rather than to groups and *social* organization. As a result, the production group – the family farm – simply vanished conceptually and analytically from the anthropological focus.

In this article, which is the first of two, I will restrict myself to trying to understand the reasons surrounding this absence. An alternative conceptualisation of honour, formulated in social organizational terms, will be proposed in a second paper (Author n.d.).

From Peasant Studies to Gender Studies

Admittedly, peasant studies in the MENA have not been totally ignored, but so far research has primarily focused on the articulation of the peasantry to the wider society (the State or the capitalist economy), or on rural development (e.g., Glavanis and Glavanis 1990; Hopkins 1978a, 1978b, 1983a, 1983b, 1987a, 1987b, 1996; Hopkins and Ibrahim 1997; Hopkins and Westergaard 1998; Larson 1991; Seddon 1981). Accordingly, the family farm, its operations and internal dynamics, have been somewhat overlooked.

This does not mean that the sexual division of labour has remained unexplored; quite the contrary. However those who have broached the issue were mostly concerned with the status of women. In other words, they have investigated the 'gender' aspect instead of the manner in which various economic activities are organized; to that extent, it could be stated that, as far as the organization of labour within the peasant household is concerned, gender studies have subsumed peasant studies.

Scholars concerned with the Arab family thus observed that its study had been more or less eclipsed by gender issues (Hopkins, 2003:1; Young and Shami 1997:4). In her work on women's survival strategies in a low-income neighbourhood of Cairo, Hoodfar similarly noticed that the few studies which have explored household economy in the MENA have stressed gender ideology and the role of Islam in the lives of women and families, as if Muslim people lived outside of any economic structure (Hoodfar 1997:15; see also Hopkins 1991). This first testifies to a culturalist, and even an orientalist bias in the way scholars have addressed the issue, as well as attesting to Westerners' long-standing fascination with women from this region (Mabro 1996), a fascination rekindled in this post-9/11 era (Abu-Lughod 2002). At the centre of this "women-complex", as

Sayigh (1981) puts it, one finds gender segregation, women's seclusion and the domestic nature of female activities.

To explain these central phenomena, two closely intertwined concepts have been used, namely 'honour' and the 'public-private dichotomy,' both believed to express an ideology and a reality found throughout the region, from Morocco (Bourqia 2000) to Afghanistan, especially under the Taliban (Moghadam 2002). There, honour would be an 'ubiquitous code' (Afsaruddin 1999), whereas modesty – or 'honor of the weak' (Abu-Lughod 1986:103ff.) – would probably be the peasantry's most 'fundamental or pervasive cultural pattern' (Antoun 1968:671). Of course, all scholars do not explicitly use honour and the public-private dichotomy, nor do they expressly link them. But the idea that these notions convey, namely that of a neat separation between genders, certainly pervades the whole literature.¹

Honour more or less seems to have escaped criticism (nonetheless see Lindisfarne 1994; Wikan 1984; Herzfeld 1980, 1987), but the public-private dichotomy did not. Rosaldo (1974) had barely laid the foundations of this theoretical framework that scholars working in the MENA, mostly feminists, either questioned, or further qualified it (Beck and Keddie 1978; Nelson 1974; Sweet 1974); yet it has remained a topical question (Mack 2003; Rupp 2003). Most scholars reject the notion's dichotomous underpinnings and emphasize women's participation and influence in realms other than those assigned by ideology; they have also drawn attention to women's agency and gender relations, all the

¹ Expressions such as 'women's subsociety' (Tapper 1978), 'women's separate world' (Abu-Lughod 1985), or 'gap between the sexes' (Dwyer 1977), to name but a few, are eloquent illustrations of the way gender relations have been conceptualised in the MENA. About the way the sexual division of labour among the Egyptian peasantry had been conceptualised (and this applies to the whole MENA), Toth similarly observes that terms like 'performed exclusively,' 'separate activities,' and 'distinct categories' dichotomously oppose genders (Toth 1991, 2005).

while continuing to phrase their analyses in terms of honour and the public–private dichotomy.

Can these notions explain the actual economic organization of MENA households? In fact this question can be divided in two parts. Firstly, does ethnographic reality reflect the ideology of honour and the public–private divide? Secondly, do these concepts deal with social organization; that is with groups and, *a fortiori*, with family farms? I will answer by first broaching the question of honour.

Honour and the Public–Private Dichotomy: A Critical Examination.

Honour

It should be first stressed that the concept of honour is not exclusive to MENA anthropology. It is also an important feature of the Mediterranean anthropology, witness the seminal works of Gilmore (1987a, 1987b), Herzfeld (1980, 1987), Peristiany (1965) and Pitt-Rivers (1977), among others. Because both regions, which intersect to a large extent and share the code of honour despite dissimilarities on the cultural and social organizational levels, and especially since these authors have much influenced the debate on honour and inspired MENA anthropologists (e.g., Abu-Lughod 1986; Bourdieu 1965, 1977; Delaney 1987; Kressel 1992; Meeker 1976; Shukri 1996; Wikan 1984), I deemed it relevant to include their works in the discussion.

Honour [*sharaf*, '*ird*'] is 'chameleon-like' (Gilmore 1987b:100) and expresses itself in various forms. Yet behind its several meanings and manifestations, it seems possible to distinguish three broad dimensions. Firstly, a spatial one (the division between a public and a private space and the assignation of one and the other to men and women respectively); secondly, a normative and behavioural one (the existence of a code of

honour determining gender roles); finally, a social one (the individual's reputation and his inscription into a hierarchy).

Men's almost exclusive presence in the public space, as well as the seclusion and veiling of women, are likely to be the first features to strike the Westerner travelling in the MENA. This segregation is locally explained by the following saying: 'In the meeting of a man and a woman the Devil is always present' [*'idhā 'iltaqā rajalun wa 'imratun yakūnu thālithahuma ash-shaytān*]. It is said that men and women have such a sex drive that if they stand together they inevitably have sexual intercourse, or at least strongly desire one another. But the exercise of sexuality is expected to be performed exclusively within the framework of marriage. Fornication [*zinā*] is shameful and said to lead to social chaos [*fitna*], so that social order depends on the proper control of sexuality. Even the voice and the gaze need to be controlled since *fitna* can result from 'zinā of the eye' and 'zinā of the ear' (Bouhdiba 1985). Genders must therefore be separated to preserve social order. Because women are believed to lack reason [*'aql*] and be more subject to passion, the responsibility of controlling them is said to revert to men. Women's virginity and probity are extremely prized values that need to be protected, where 'protection' means concealment; hence women's veiling and seclusion.

People's abiding concern with honour would thus entail a division of space based on gender, men being associated with the outside public space and women with the inside of the house. This dimension does not appear to be problematical; as Momsen puts it, 'In Muslim countries location is more important than the nature of the task in determining the division of labour' (Momsen 2004:144). In my opinion, problems only arise when we impart to it a cultural and behavioural dimension. According to many scholars, honour does more than merely assigning a locus to each gender. It also dictates their behaviour

and the very nature of their respective activities. This dimension refers to the existence of a set of rules – the famous code of honour – which drives individuals to (inter)act in a certain manner, and also determines a whole set of gendered tasks; hence the concept of ‘gender roles’ – men and women perform this or that activity because a code of honour compels them to do so. Each society would allocate roles to men and women; whether these roles rest on the physical attributes of genders hardly matters. What is important is that they are thus conceived culturally.

What about modesty (*heshma*)? I will borrow Abu-Lughod’s expression and write of modesty as the ‘honor of the weak,’ or as the honour displayed by the underprivileged, mainly women and youngsters (Abu-Lughod 1986:103ff.). That is, honour and modesty are but two sides of the same coin: they refer to ideal standards and express a series of values, virtues and moral principles which only differ in their form: whereas honour would spell exhibition and ostentation, modesty would imply discretion and concealment. In the end, both are normative representations organizing behaviour and interaction.²

Honour possesses a third dimension, itself twofold, articulated around the idea of recognition (or prestige, esteem, etc.). The first aspect of honour *qua* recognition refers to the subjective estimation of oneself (i.e. self-esteem). In that sense, it appears akin to or, more precisely, symmetrically inverse to shame [*‘ār*]. Both notions refer to the individual’s assessment of his own value, except that this assessment is positive in one case and negative in the other. The second aspect of honour *qua* recognition relates to the reputation one acquires in the eyes of one’s peers, according to one’s actual (or supposed) capacity to conform to norms; it then functions as a ranking device (Davis 1969; Hopkins

² Translating ‘honour’ by ‘hospitality’ (Herzfeld 1987) or ‘honesty’ (Gilmore 1987b) leads to the same result; both are ‘reciprocal obligations’ (Gilmore 1987b:94), that is, another form of regulation.

1987a, 1991). It explains, for example, that households whose women remain secluded enjoy a higher prestige than those whose women work outside the house.

This dimension of honour recalls Bourdieu's notion of 'symbolic capital.' This notion and the idea it conveys do not seem to me problematical (Author n.d.), for it only refers to what one *has* – recognition being understood as a good – and not what one *does*, and as such circumvents the seemingly paradoxical nature of honour.³ But a further examination of honour *qua* recognition brings us back surreptitiously to behaviour and its regulation. First, honour, even as a symbolic capital, would entitle the individual to a 'right to pride' and a just treatment in return for his conduct (Pitt-Rivers 1977:1–2), an idea Stewart (1994) echoes when writing of honour as a 'right to respect.' Yet a right for oneself is a duty for others. Honour *qua* recognition is then no less than a normative device determining the type of behaviour a man's peers ought to adopt towards him. But that is not all. It also dictates the type of behaviour the 'man of honour' himself ought to adopt. The more prestige one has, the more he should behave in accordance with the norms of honour (see also Abu-Lughod 1986:97; Bourdieu 2001:50; Sweet 1974:393). Indirectly, honour *qua* recognition brings us back to honour *qua* code. Is the notion of shame any different? We saw that it represents a personal assessment of one's own value, but expressed negatively. As such, and mostly if self-assessment is supported by social

³ The paradoxical nature of honour rests on the fact that there is sometimes inconsistency between honour *qua* code (understood as ideal behaviour) and honour *qua* recognition, as in the case of Berber 'great men' [*amghar*] (Jamous, 1981). They are feared, respected, and considered honourable individuals, but it would be somewhat cynical to submit that their practices (e.g. murders, land confiscations, string-pulling, etc.) are culturally idealized ones. Similarly Hegland (1991) observed that the most honourable women of an Iranian village, the *sayyids*' trading womenfolk, who allegedly best 'internalised' the public-private ideology, are the ones who come out of their home the more often to conduct economic and political activities, contrarily to their peasant counterparts. This illustrates how one's judgment about an individual's actions sometimes depend on the latter's reputation, and not on the actions' intrinsic nature. In short, actual behaviours sometimes differ from honourable ones, from ideal standards, nonetheless without affecting one's reputation. Peristiany had already noticed this paradox from the outset of his classic work (1965:10).

sanctions, shame can act as a 'brake' on anti-social behaviours (Herzfeld 1980:344); in other words, it constitutes yet another regulatory device.

Overall, under the guise of honour and its correlates we only find norms dictating behaviour and interaction. This is no more explicit than in Gilmore's assertion that 'the honor/shame syndrome regulates both inter- and intrasex relations' (1987a:5). Ever since Rivers (1968 [1924]), a classical tradition of social anthropology made a sharp distinction between the realm of groups (*social* organization) and that of relationships (*interpersonal* organization), a central idea in Radcliffe-Brown's works that Verdon (1991, 1998) has developed. Similarly, in their introduction to *African Political Systems* (1940), Fortes and Evans-Pritchard contrasted descent *groups* to kinship *relationships*, a distinction echoed in their famous ethnographies. Fortes' *Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945) and Evans-Pritchard's *The Nuer* (1940), for instance, were written first and dealt exclusively with groups and relationships between groups, whereas *The Web of Kinship among the Tallensi* (Fortes 1949) and *Kinship and Marriage among the Nuer* (Evans-Pritchard 1951) described only social relationships, especially kinship ones, a distinction around which the Bohannans also articulated their monograph on the Tiv (1953), and which Paul Bohannan developed at great length in *Social Anthropology* (1963).

What is a group? A group supposes an activity (production, exchange, consumption, etc.) and individuals gathered to execute it. These individuals do not associate at random and criteria of membership normally determine who can be part of the group, in this case the family farm – i.e. the group of agropastoral production that recruits its members within the family residential group (itself recruited on the basis of patrilineal affiliation and marriage) and that owns its land (privately owned by one or more members of the household, and worked by all or part of this group). By focusing only on

interactions, honour remains completely silent about groups and *a fortiori* the family farm. All scholars acknowledge the prominent role of the household as ‘the’ basic socio-economic unit in the MENA, ‘the’ building-block of social organization, but beyond asserting it, they have bypassed the structural dynamics of the family farm by repeatedly slipping towards the study of cultural norms and interactions. Groups have been reduced to interactions; yet, groups cannot be demoted to the mere sum of interpersonal relations. A factory is a specific type of production group, not the sum of relations between employees, directors, and directors–employees. The same holds true for the family farm.

On the whole, the literature on honour seems more concerned with the question of sociability and social order. Thus, Gilmore states that honour and shame ‘are reciprocal values representing primordial integration of individual to “group”’ (1987a:3). Likewise, Brandes asserts that,

Preoccupation with honor and shame may (...) be perceived (...) as a measure of *social belonging*, as a barometer of concern for one’s secure place within a group.

Women and men are supposed to be endowed biologically with particular, sex-specific personality traits. These traits, in turn, impel women and men to behave in certain ways, which are *virtually beyond individual control*. Community-imposed sanctions, applied according to established codes of honor and shame, need to be mobilized *in order to assure relative harmony of social life within any given community*. (...) *Honor and shame operate as mechanisms of social control*. [Brandes 1987:131–132, emphasis added]

Speaking in terms of social order or sociability, one may believe giving interaction a social organizational gloss. This is a lure. Between individuals and the ‘bounded community’ no room is left for groups *per se* – one is not dealing with a set of people gathered around an activity according to specific criteria of membership.

Explaining MENA social organization of production through the notion of honour moreover raises the problem of circular reasoning. For instance, if one asks why women do not work in agriculture, one can answer that it is because it is shameful. And why is it

shameful? Because women are not expected to work in agriculture. Redundancy. Now, what about the public–private complex? Does it solve the problem?

The Public–Private Dichotomy

What is first striking about this dichotomy's classical formulation (women:private:domestic::men:public:politics) is the absence of any reference to the economic sphere. Rosaldo (1974), who thought up this framework, was aware of this problem and admitted that since women's economic activities varied so much, generalizations were hardly possible. She nevertheless allotted an economic role to women by conceding, albeit in a way that fitted her model, that women's economic activities appeared to be 'relatively less public' than that of men (Rosaldo 1974:34).

From an ideological standpoint women's formal economic obligations in Muslim countries are indeed practically nonexistent. According to an oft-quoted sura (IV:34), men have the exclusive duty of providing for household needs. And despite Muslim women's right to inherit, they often pass on their inheritance to their brothers or are simply disinherited. Neither producers nor owners, women appear doubly dependent on men for their subsistence and ideally remain at home to fulfil domestic duties. To men reverts the role of producer.

The public–private complex superficially seems to denote 'social organization,' as it makes reference to activities, the main axis around which groups are formed. But when it comes to criteria of membership, it is unfortunately based on an *a priori* assumption, namely the definitive separation of genders on the spatial and behavioural levels. If a group is thought to be formed around the execution of a single activity, and if men and women are thought as performing distinct activities, it follows (in my framework) that

men and women *cannot* belong to the same group, in this case the family farm. Furthermore, given on the one hand the correlation between men, public, and production and, on the other, the correlation between women, private, and domestic; given the exclusion of men from the house and that of women from the fields or marketplace; given that economic matters revert to the former and household matters to the latter, then economic and domestic, or production and household, are strictly antithetical. Such a conceptualisation, actually reflecting the indigenous gender ideology, implodes the very notions of ‘household production’ and of ‘family farm.’ Why? Because conceptually speaking, the household as a group of production *cannot* exist – *household* production and the *family* farm are torn off from their locus; worse, they are oxymorons!

Alternatively, like Rassam, we may assume that ‘far from being simply the “domain of women”, the family/household in the Middle East is the basic socio-economic unit and the arena where the public/private differentiation dissolves’ (1984:127). In so doing, we inevitably shake the foundations of the public–private dichotomy – and this did happen.

The Feminist Response

Since Sweet’s (1974) and Nelson’s (1974) works, a vast number of authors, largely feminist, have demonstrated that MENA women do influence men’s decisions, do contribute to shape the political picture of the society, notably through their networks (Altorki 1986; Beck and Keddie 1978; Chatty and Rabo 1997; Hegland 1986; Joseph 1986), do perform economic activities, and do move in public space. In urban settings women may carry on wage labour, trade, or both. In the countryside, in various degrees, they work in the fields, transform agricultural products inside the house or its immediate

proximity, fetch water and wood, herd cattle, manage the family budget, go out shopping, and so on, and all this despite normative representations which apparently preclude them from doing so. This would not be a recent phenomenon (Keddie and Baron 1991; Thompson 2003).

The answer to the question we asked from the outset of this section is clear: honour and the public–private divide, as ideological features, do not reflect ethnographic reality. Ever since Malinowski, if not before, anthropologists have acknowledged that people's actual behaviour differs from culturally-defined norms. Similarly, feminist anthropologists have showed how the boundaries between the private–domestic and the public–political realms constantly overlap and shift, thereby drawing a more accurate picture from experiential and phenomenological perspectives.

The dichotomy thus discarded, the paradox that denied the conceptual existence of the family farm seems resolved and the ground set to give it back its full sociological reality. Did feminist scholars achieve this? Some have suggested, for instance, that gender ideology is neither monolithic nor hegemonic (Cornwall and Lindisfarne 1994; Makhoul 1979; Messiri 1978). Many gender models exist simultaneously, possibly contradicting one another within a single culture, as Friedl's study (1991) of women's sphere of action in rural Iran illustrates. Analysing gender relations within diverse productive systems which may exist simultaneously in a same setting (hunting-gathering, pastoral, agricultural, and post-revolution systems), she has shown how each system has its own 'logic', according to which men and women act. But this logic is nothing else, as Friedl signals, than a 'behaviour code', which is in turn subordinated to a set of 'all-encompassing androcentric rules'.

Friedl's approach not only bypasses groups, but still couches the issue in terms of an almighty supra-individual cultural code, be it multifaceted. Abu-Lughod was already aware of the corollaries such a conclusion could entail, asserting it would suggest 'an overly rigid cultural conditioning that risks reducing human beings to automatons' (1986:258). Like many feminist scholars, she adopts a stance akin to social action theories, positing individuals as capable of self-assertion and regarding (inter)action as purposive and based on individuals' interpretation of the socio-cultural context. Individuals are not totally free from ideological constraints, but neither are they totally bound by them.

This representation locates individuals in a double-axis opposition, namely a vertical one opposing individuals (particularly women) to ideology, then an horizontal one opposing individuals to one another, especially men to women. The vertical axis' keyword is 'agency', whose derivatives (e.g., 'resistance', 'strategies', 'negotiation', 'coping mechanisms') pervade the literature on gender in the MENA. This approach observes the extent to which reality tallies or not with normative representations, and how women transgress the latter and, in some instances, explicitly emphasizes the struggle opposing women to ideology (Altorki 1986; Chatty 2000; El-Solh and Mabro 1994; Sabbagh 1996). Divergences are therefore expressed in terms of deviations, paradoxes or anomalies.

Unfortunately, this approach is merely descriptive and lacks any explanatory value. Indeed, one observes behaviours running counter to ideology and 'explains' them in terms of agency and resistance to an established (cultural) order. This is in fact tautological and can hardly claim to explain anything.

The second, horizontal axis of research concerns interaction, especially gender relations, and stresses power relations. Since Nelson's works (1974), many authors have

translated the issue of gender and power relations in terms of the 'reciprocity of influence'. This again draws attention to the manner in which men and women deal with one another, that is, to interactions rather than to groups; it fails to describe and analyse the manner in which people associate in the execution of activities. Men and women are portrayed as being unable to carry out the same tasks, be they economic or other, and are represented as antagonistic sets of characters, each seeking to gain power over the other. Many have claimed that reality cannot be conceptualised dichotomously; despite this, and despite the fact that many have stressed that men and women do live in the same world (Asdar Ali 1998:166; Peters 1978:332; Rassam 1984:125–126), they are always set in opposition. The image of a home divided along gender lines appears to stand as a leitmotiv in the MENA anthropology. When authors strive to write of women as forming groups, they can only envisage these so-called groups as composed of women exclusively; and in the final analysis, they end up speaking of women's networks. But a network is not a group – again this is standard social anthropology.

Finally, translating the issue in terms of gender relations and reciprocity of influence blurs conceptual and analytical boundaries by intermingling the various realms of social life (attached to either gender) and stretching the meaning of words, thus opening the door to an insidious polysemy. Hegland summarizes this eloquently when she observes that 'domestic *is* political, that private *is* public, that all activities performed in the domestic, private realm are significant for the public and political realm' (Hegland 1991:229). Despite the conceptual confusion, these notions are nonetheless still used. Feminists have substituted a more realistic picture of reality for an unrealistic one, but at the cost of conceptual and analytical clarity.

Undeniably, our behaviours have repercussions in various realms of life. Yet, to say that clothing children is political, for instance, seems to me analytically misleading even if it really does have a political dimension. When a given activity is said to be at once something (domestic) and its opposite (politic), or at least something else, then the qualifier loses all referential and analytical value. It becomes referent-free, a signifier without a signified, or worse, a signifier with several signifieds. We must endeavour to get back to some unambiguous link between signifier and signified, and redefine concepts accordingly. The various attempts at reformulating the public–private dichotomy only reformulated the problem. Vom Bruck’s (1997) and the Mazumders’ (2001) original attempts to rephrase the public–private issue illustrates this.

They argue that space is neither public nor private, but defined by the identity of people interacting within it. Their demonstration rests on the distinction between *mahram* and *na-mahram* people in Muslim societies (marriage is forbidden and interaction permitted between the former, and inversely for the latter). A given space is either private or public if the people interacting within it are respectively *mahram* or *na-mahram*. The matter seems at first glance rephrased in social terms, but underneath the *mahram–na-mahram* distinction one finds but a behavioural code.

Moreover, because there are exceptions to the code and because this one is manipulated in order to allow interaction between *na-mahram* (Khatib-Chahidi 1981); or still because other factors than the *mahram–na-mahram* distinction come into play in interaction, some overlapping or prevailing over others, ‘there is always a degree of indeterminacy inherent in the use of space’ (Vom Bruck 1997:146). This supposes that a given space is ‘more or less’ private or public, and so is the behaviour of people interacting within it. The stress on the *mahram–na-mahram* distinction is interesting, but

still omits groups, and its relation to the nature of space needs for the least to be questioned, for there are too many irregularities and analytical ambiguities.

Conclusion

Peasant studies in the MENA, especially when it comes to the social organization of production and the sexual division of labour, have remained underdeveloped. Gender studies have on the contrary flourished, occupying the space left vacant. They have emphasized gender segregation, women's seclusion and the domestic orientation of female activities, and have analysed them in terms of honour and the public-private dichotomy. Unfortunately the latter have occulted the family farm and its functioning as a group of production. It may be time to reconsider the issue in the terms of a social anthropology in which groups constitute a fundamental part of reality that must be analysed in their own terms. And this is possible through a reappraisal of the very notion of honor (Author n.d.).

References

- Abu-Lughod, Lila. 1985. "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women." *Signs* 10(4):637–657.
- . 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- . 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Review of Anthropology* 18:267–306.
- . 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104(3):783–790.
- Afsaruddin, Asma, ed. 1999. *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/ate Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Altorki, Soraya. 1986. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press.
- Antoun, Richard T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions." *American Anthropologist* 70(4):671–697.
- Asdar Ali, Kamran. 1998. "Conflict or Cooperation: Changing Gender Roles in Rural Egyptian Households." In Nicholas S. Hopkins and Kirsten Westergaard (eds.), *Directions of Change in Rural Egypt*. Pp. 166–183. Cairo: American University in Cairo Press.
- Beck, Lois, and Nikki Keddie, eds. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.

Bohannan, Paul. 1963. *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bohannan, Paul, and Laura Bohannan. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1985. *Sexuality in Islam*. London: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1965. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society." In John G. Peristiany (ed.). *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Pp. 191–241. London: Weidenfeld and Nicholson.

———. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge (U.K.): Cambridge University Press.

———. 2001. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press.

Bourquia, Rahma. 2000. "Habitat, femmes et honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda." In Rahma Bourquia, Mounira Charrad, and Nancy Ghallagher (eds.). *Femmes, culture et société au Maghreb. Culture, femmes et famille*. Pp. 15–34. Casablanca: Afrique-Orient.

Brandes, Stanley. 1987. "Reflections on Honor." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 121–134. Washington D.C.: American Anthropological Association.

Chatty, Dawn. 2000. "Women Working in Oman: Individual Choice and Cultural Constraints." *International Journal of Middle East Studies* 32(2):241–254.

Chatty, Dawn, and Anika Rabo, eds. 1997. *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford: Berg.

- Cornwall, Andrea, and Nancy Lindisfarne, eds. 1994. *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.
- Davis, John. 1969. "Honour and Politics in Pisticci". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1969:69–82.
- Delaney, Carol. 1987. "Seeds of Honor, Fields of Shame." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 35–48. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Dwyer, Daisy H. 1977. "Bridging the Gap Between the Sexes in Moroccan Legal Practice." In Alicia. Schlegel (ed.). *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*. Pp. 41–46. New York: Columbia Press University.
- El-Solh, Camillia F., and Judy Mabro, eds. 1994. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*. Providence: Berg.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1940. *The Nuer*. London: Oxford University Press.
- . 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- . 1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer, and Edward E. Evans-Pritchard. 1940. "Introduction." In Meyer Fortes and Edward E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. Pp. 1–23. London: Oxford University Press.

- Friedl, Erika. 1991. "The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran." In Nikki Keddie and Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History*. Pp. 195–214. New Haven: Yale University Press.
- Gilmore, David D. 1975. "Friendship in Fuenmayor: Patterns of Integration in an Atomistic Society." *Ethnology* 14:311–24.
- . 1987a. "The Shame of Dishonor." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 2–21. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- . 1987b. "Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 90–103. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Glavanis, Kathy, and Pandelli Glavanis, eds. 1990. *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production*. London: Zed Books.
- Hegland, Mary Elaine. 1986. "Political Roles of Iranian Village Women." *MERIP Reports* 138:14–19+46.
- . 1991. "Political Roles of Aliabad Women: The Public–Private Dichotomy Transcended." In Nikki Keddie and Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History*. Pp. 215–230. New Haven: Yale University Press.
- Herzfeld, Michael. 1980. "Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems." *Man* (N.S.) 15:339–351.
- . 1987. "'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame*.

The Unity of the Mediterranean Pp. 75–89. Washington D.C.: American Anthropological Association.

Hoodfar, Homa. 1997. *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.

Hopkins, Nicholas S. 1978a. "The Impact of Technological Development on Political Centralization in Tunisia." In Nicholas S. Hopkins and Saad Eddin Ibrahim (eds.). *Arab Society in Transition*. Pp. 620–631. Cairo: American University Press.

———. 1978b. "Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia." *Human Organization* 37:83–87.

———. 1983a. *Testour ou la transformation des campagnes maghrébines*. Tunis: Cérès Éditions.

———. 1983b. "The Social Impact of Mechanization." In Alan Richards and Philip Martin (eds.). *Migration, Mechanization, and Agricultural Labor Markets in Egypt*. Pp. 181–197. Boulder: Westview Press.

———. 1987a. *Agrarian Transformation in Egypt*. Boulder: Westview Press.

———. 1987b. "The Agrarian Transition and the Household in Rural Egypt." In Morgan D. Maclachlan (ed.). *Household Economies and Their Transformations*. Pp. 155–172. University Press of America (Monograph 3 of the Society for Economic Anthropology).

———. 1991. "Women, Work and Wages in Two Arab Villages." *Eastern Anthropologist* 44(2):103–123.

- . 1996. "The Egyptian Small Farmer and Off-Farm Employment." *In* Driss Ben Ali et al. (eds.). *Urbanisation et agriculture en Méditerranée: Conflits et complémentarités*. Pp. 471–487. Paris: L'Harmattan.
- . 2003. "Introduction: The New Arab Family." *In* Nicholas S. Hopkins (ed.). *The New Arab Family*. Pp. 1–4. Cairo: American University in Cairo Press.
- Hopkins, Nicholas S. and Saad Eddin Ibrahim, eds. 1997. *Arab Society: Class, Gender, Power and Development*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Hopkins, Nicholas S. and Kirsten Westergaard, eds. 1998. *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- Joseph, Suad. 1986. "Women and Politics in the Middle East." *MERIP Reports* 138:3–7.
- Keddie, Nikki et Beth Baron. 1991. « Introduction. » *In* Nikki Keddie and Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History*. Pp. 1–22. New Haven: Yale University Press.
- Keddie, Nikki, and Lois Beck. 1978. "Introduction." *In* Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Pp. 1–34. Cambridge: Harvard University Press.
- Khatib-Chahidi, Jane. 1981. "Sexual Prohibitions, Shared Space and Fictive Marriages in Shi'ite Iran." *In* Shirley Ardener (ed.). *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp. 112–135. London: Croom Helm.

- Kressel, Gideon. 1992. "Shame and Gender." *Anthropological Quarterly*. January 65(1): 34–46.
- Larson, Barbara K. 1991. "Rural Development in Central Tunisia: Constraints and Coping Strategies." In William Zartman (ed.). Pp. 143–152.
- Lindasfarne, Nancy. 1994. "Variant Masculinities, Variant Virginites. Rethinking 'Honour and Shame'". In Andrea Cornwall and Nancy Lindisfarne (eds.). *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. Pp. 82–96. London: Routledge.
- Mabro, Judy. 1996 [1991]. *Veiled Half-Truths. Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*. London: I.B. Tauris.
- Mack, Arien, ed. 2003. Islam: The Private and Public Spheres. Theme issue, *Social Research* 70(2).
- Makhlouf, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. Austin: University of Texas Press.
- Mazumdar, Shampa, and Sanjoy Mazumdar. 2001. "Rethinking Public and Private Space: Religion and Women in Muslim Society." *Journal of Architectural and Planning Research* 18(4):302–324.
- Meeker, Michael. 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples From the Black Sea Turks and the Levantine Arabs." *International Journal of Middle East Studies* 7:243–270, 383–422
- Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge: Schenkman.

- Messiri, Sawsan. 1978. "Self-Image of Traditional Urban Women in Cairo." In Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Pp. 522–540. Cambridge: Harvard University Press.
- Moghadam, Valentine M. 2002. "Patriarchy, the Taleban, and Politics of Public Space in Afghanistan." *Women's Studies International Forum* 25(1):19–31.
- Momsen, Janet H. 2004. *Gender and Development*. London: Routledge.
- Nelson, Cynthia. 1974. "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World." *American Ethnologist* 1(3):551–563
- Peristiany, John G., ed. 1965. *Honor and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The Fate of Shechem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Emerys L. 1978. "The Status of Women in Four Middle East Communities." In Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Pp. 311–350. Cambridge: Harvard University Press.
- Rassam, Amal. 1984. "Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World." In UNESCO (ed.). *Social Science Research and Women in the Arab World*. Pp. 122–138. London: UNESCO/Pinter.
- Rivers, William H.R. 1968 [1924] *Social Organisation*. London: Dawsons of Pall Mall.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview." In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Women, Culture and Society*. Pp. 17–42. Stanford: Stanford University Press.

- Rosen, Lawrence. 1978. "The Negotiation of Reality: Male–Female Relations in Sefrou, Morocco." In Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Pp. 561–584. Cambridge: Harvard University Press.
- Rupp, Leila J., ed. 2003. Women's History in the New Millennium. Rethinking Public and Private. Theme issue. *Journal of Women's History* 15(1).
- Sabbagh, Suha, ed. 1996. *Arab Women. Between Defiance and Restraint*. New York: Olive Branch Press.
- Sayigh, Rosemary. 1981 "Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal." *Arab Studies Quarterly* 3 (3): 258-274.
- Seddon, David. 1981. *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870–1970*. Folkestone: Dawson .
- Shukri, Shirin. 1996. *Arab Women: Unequal Partners in Development*. Aldershot: Avebury.
- Stewart, Frank H. 1994. *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sweet, Louise E. 1974. "In Reality: Some Middle Eastern Women." In Carolyn J. Matthiasson (ed.). *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*. Pp. 379–397. London: Collier Macmillan Publishers.
- Tapper, Nancy. 1978. "The Women's Subsociety Among the Shahsevan Nomads of Iran." In Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Pp. 374–398. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, Elizabeth. 2003. "Public and Private in Middle Eastern Women's History." *Journal of Women's History* 15(1):52–69.

- Toth, James. 1991. "Pride, Purdah or Paychecks: What Maintains the Gender Division of Labor in Rural Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 23:216–236.
- . 2005. "Globalizing Rural Egypt: Women, Men, and the Agrarian Division of Labor." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 105/106:69–90.
- Verdon, Michel. 1980. "Kinship, Marriage and the Family: An Operational Definition." *American Journal of Sociology*. 86:796–818.
- . 1987. "La production paysanne. Éléments pour une nouvelle économie." *Études rurales* 107–108:215–42.
- . 1991. *Contre la culture: Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- . 1998. *Rethinking Households: An Atomistic Perspective on European Living Arrangements*. London: Routledge.
- Vom Bruck, Gabriele. 1997. "A House Turned Inside Out: Inhabiting Space in a Yemeni City." *Journal of Material Culture* 2(2):139–172.
- Wikan, Uni. 1984. "Shame and Honour: A Contestable Pair." *Man* (N.S.) 19:635–652.
- Wright, Susan. 1981. "Place and Face: Of Women in Doshman Ziari, Iran." In Shirley Ardener (ed.). *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp.136–157. London: Croom Helm Ltd.
- Young, William C., and Seteney Shami. 1997. "Anthropological Approaches to the Arab Family: An Introduction." *Journal of Comparative Family Studies* 28(2): 1–13.

CHAPITRE 2

Thinking Honor and the Sexual Division of Labor

With and Against Bourdieu – A Tunisian Case

Article écrit par Martin Latreille

Soumis à la revue *Current Anthropology*

Abstract

In this article I examine Bourdieu's conceptualization of honor (or symbolic capital) and its relation to the sexual division of labor and the status of women, and submit that there are two Bourdieus – i.e. a *social organizational* one (the least-known) and a *cultural* one (the one we all know, that of “habitus”). I argue that these perspectives refer to two analytically different orders of reality and that, when applied to a particular case, may lead to different results and yield a different analytical value. This is what I will try to demonstrate through the examination of the feminization of agriculture in Northwest Tunisia and its implications as to the division of labor between the sexes and the status of women.

Key Words

Bourdieu – Honor (Symbolic Capital) – Sexual Division of Labor – Tunisia

Introduction

Since the publication of Bourdieu's *La domination masculine* (1990a, 1998a, 2001), many have written about his theories of gender and the status of women (e.g., Adkins 2003; Chodos and Curtis 2002; Dillabough 2004; Fowler 2003; Kraus 1993, 2000; Lovell 2000, 2003; McCall 1992; McLeod 2005; McNay 1999; Silva 2005), but most writers have focused on the themes of gender inequality and women's agency; even among scholars of the Middle East and North Africa (hereafter, MENA) who have studied the sexual division of labor, very few have examined the way Bourdieu treats this topic, especially in the case of Kabylia. This is all the more surprising given that Bourdieu's sociology of action is predicated upon a number of ideas, namely that (1) all societies operate according to a fundamental principle which divides its social and cultural universe on a strict binary mode; (2) that the opposition between genders stands as its paradigm; (3) that Kabyle society represents the "canonical form" of this *principium divisionis* found throughout the Mediterranean world and the MENA; and finally (4) that the sexual division of labor is a crucial manifestation of this opposition, and the basis of Kabyle (and MENA) society.

In this paper, I wish to explore this aspect of Bourdieu's sociology and test it against a rural Tunisian case. More precisely, I will examine the close ties linking on the one hand the sexual division of labor and gender inequality to the notion of honor, on the other. Oddly enough, though Bourdieu briefly touched upon this relationship in his early writings on Kabylia, neither he nor his commentators have furthered his reflections on the topic.

Upon close examination, it appears that Bourdieu apprehends honor in at least two very different ways, namely, a *social organizational* one – the least known aspect, pertaining to social groups – and a *cultural* one – the best known, that of “habitus”. Yet social organization and culture are analytically, if not ontologically, separate (though intertwined) levels of reality. Furthermore, both perspectives are likely to shed a different light on a single phenomenon and in some cases have a different analytical value. This, I wish to show through an empirical analysis – the process of feminization of agriculture and its impact upon women’s honor and status in a peasant community in the mountains of Northwest Tunisia, geographically and culturally close to Kabyle society. I will further demonstrate that Bourdieu’s focus on culture as habitus yields inconsistencies when applied to the Tunisian case (and, by extension, to most MENA cases). The social organizational elements that underlie his thinking, however, will prove much more useful.

Honor and The Two Bourdieus

In Bourdieu’s work, the notion of honor is present in three different forms. It is first of all symbolic capital (synonymous with prestige, reputation and recognition), the value of which is measured through either (1) an individual’s ability to defend his (or her) honor, here understood as *hurma* (that which is taboo, sacred and forbidden – i.e. *ḥarām*); or through (2) an individual’s ability to conform to the code of honor,¹ here none other than a form of habitus. These two dimensions are intimately linked in Bourdieu’s work, the former being the very foundation of the latter, whereas in fact, both refer to distinct levels of reality: social groups on the one hand and the regulation of individual behavior through a set of normative representations on the other. When considered separately and

¹ Here and there in Bourdieu’s work, this code is interchangeably named the “point,” “sense,” “sentiment,” or “moral” of honor.

in and of themselves, these two levels of reality can present the same phenomenon under different guises.

What does the sacred, the *hurma*, consist of? Bourdieu answers by quoting Kabyle wisdom: “One’s home, one’s wife, one’s rifles” (1965:219; see also 1977:60–61); in other words, one’s household (including its land; see Jamous 1981). This household (which Bourdieu collapses under the word “family”) is animated by a kind of pulse (or *conatus*) the aim of which is not simply to perpetuate the group but also to enable the reproduction and increase of its physical capital (e.g. means of production) and, specially of its symbolic capital, itself measured by the number and value of its constituent members, primarily its men (1965, 1977:60–61, 67, 1990b:187–199, 1998b:ch.5 *passim*). Representing so many arms willing to help work the land and so many rifles ready to defend the group’s interests, the number and size of the men reflect a household’s power. Here, as elsewhere, comments Bourdieu, “The rich and powerful have large families” (1998b:107). Increasing the group’s social surface and its ability to safeguard the integrity of the *hurma* is thus carried out vertically through numerous male descendants, but is also spread horizontally through marriage, thus consolidating and extending a network of alliances (i.e. social capital) and prestigious alliances (symbolic capital).

Let us note at the outset that this notion of honor says nothing about the sexual division of labor. Interestingly enough, however, increasing the size of the group and of its assets is the principal way in which the symbolic capital of its members will be assessed. Men must, therefore, control themselves and each other (with their rifles) to preserve their honor, but more importantly, they must also control their women so as to increase their social surface. Taken to its logical conclusion, this control would mean the seclusion of women, which limits the scope of women’s activities. But whether the women are

secluded or not, they are nonetheless simply instruments in the production and reproduction of symbolic (and social) capital held and sought after by men; it is their chastity and integrity which give women value and the fact that they enable the expansion of the group. On the matrimonial market, says Bourdieu, men and women are opposed as subject and object, as agent and instrument; hence the symbolic discrimination of which women are victims.

This fundamental asymmetric opposition is at the basis of social order and gender habitus. That is, the opposition between the sexes is associated with a whole series of homologous oppositions – exterior (public)/interior (private), high/low, above/below, in front/behind, right/left, straight/curved, dry/humid, light/dark, etc – inscribed within two distinct habitus in the form of a masculine point of honor [*nif*] and feminine modesty [*heshma, lahya*]. But what is this habitus?

The idea of habitus came from Bourdieu's desire to set himself apart from structuralism, which he accuses of objectivism, and from phenomenology, guilty of subjectivism. As Wacquant summarizes, the habitus is

a *mediating* notion that helps us revoke the commonsense duality between the individual and the social by capturing 'the internalization of externality and the externalization of internality,' that is, the way society becomes deposited in persons in the form of lasting *dispositions*, or trained capacities and structured propensities to think, feel, and act in determinate ways, which then guide them in their creative responses to the constraints and sollicitations of their extant milieu. (2005:316)

Habitus and its constituent parts are thus inscribed in bodies in the form of *hexis*, and appear, therefore, "as society written into the body" (Bourdieu 1990c: 63). This process of embodiment happens unconsciously; habitus is "transmitted from body to body, below the level of consciousness and discourse" (Bourdieu 2001: 95).

The Kabyle male habitus [*nif*] can be reduced to one word, *qabel*, meaning “to confront, to look in the face”; it is synonymous with being upright, looking towards higher ground, the exterior (the market, the café, the mosque, the fields), towards other men. Equally, feminine virtue [*heshma*] is about holding things in, withdrawal, subservience and bending over; similarly, it is a notion turned towards the interior, the house, a closed, dark and protected domain. These two habitus and male and female ways of using the body are manifest primarily in the sexual division of labor and the division of sexual labor, the one reflecting the other.

Bourdieu, the Division of Sexual Labor and the Sexual Division of Labor

In the sexual act, we have he who enters, who is on top (exterior and high) and is constructed as dominant; beneath (interior and low) lies the one who is penetrated and dominated. This division can also be seen in biological reproduction as explained by Kabyle mythico-ritual logic: here, the man is responsible for the act of impregnation, the active subject sowing the seed, while the labor of gestation is the work of the woman, a passive object, land that is there to be cultivated. From this division of labor in sex follows the sexual division of labor. On the one hand, there is an intervention that is extraordinary, discontinuous, dangerous, official – e.g. plowing and sowing. On the other hand, there is a natural and passive swelling process in which the woman, a simple receptacle akin to land, only assists nature in its work and remains condemned to continuous and ordinary acts, such as hoeing, weeding, cutting fodder, as well as being entrusted with all housework in the obscurity of the home. Bourdieu also refers to olive picking as another example of the way in which corporal *hexis*, through the *principium divisionis*, is translated into the

sharing of tasks (1990b:70–71): the man stands tall and knocks down the fruit which is then picked up by women bent over the ground below.

It is noteworthy that whereas Bourdieu's thoughts concerning honor originate in the residential group and its quest for expansion, they gradually move away from this towards the regulation of individual behavior through habitus. In this movement, symbolic capital is no longer defined as the value given an individual on the basis of his or her ability to protect and increase the household, but as value based on the practice of honor, the degree of conformity with categories of perception, classificatory systems and the cognitive constituents of habitus which make it possible to appreciate certain types of behavior, personality traits, discourses, etc., as honorable or dishonorable. In other words, the value of an individual's symbolic capital emerges from the more or less perfect coincidence of his practice and a code of honor which, as habitus, is nothing other than a *cultural* code. We must be clear on this point: as suggested by Jenkins (1982, 1992), the notion of habitus is only a substitute for that of culture.²

But culture conceived as habitus reduces individuals to automata, thereby achieving thoroughly what Bourdieu accused sociologists and anthropologists of doing, namely turning individuals into rule-bound objects rather than subjects (e.g. Fowler 2003; Free 1996; Griller 1996; King 2000; Lane 2000; Sewell 1992). What is the habitus if not a "*lex insita*" (1977:81, 1990b:59), an "embodied social law" (2001:50), and in his understanding of the code of honor, something that "*governs* the man of honour," "*directs* (in both senses) his thoughts and practices like a force," and "guides his action like a logical necessity" (Bourdieu 2001:50)?

² Interestingly, what in Bourdieu's early works on Kabylia was dubbed "traditional culture", "lifestyles" and other "ways of living and thinking" – in one word, culture – later appears in the form of "habitus" (Bourdieu 2000a).

At the end of the road, Bourdieu's sociology is a theory of social action without individuals, and displays strategies without strategists (Alexander 1995; Verdon 1991:141–156). In short, with the habitus, Bourdieu rid sociology of any type of agency³ (Bohman 1999; King 2000), replacing it with an “intra-individual” omnipotent culture.⁴ Accordingly, groups and institutions vanished; in fact, they are totally absent of Bourdieu's sociological project (Addi 2002:25; Jenkins 1992:92). As he confessed himself, “all [his] thinking started from this point: how can behaviour be regulated without being the product of obedience to rules?” (Bourdieu 1990c:65). In the end, the group (a *social* reality) is translated in terms of psychology (behavior) and culture (all-powerful normative representations), if not demoted to a mere illusion, as *The Family Spirit* beautifully illustrate.

In that text, the “family” first denotes “a set of related individuals linked either by alliance (marriage) or filiation or, less commonly, by adoption (legal relationship), and living under the same roof (cohabitation)” – in short, what social anthropologists call a household –, then becomes a “principle of vision and division, a *nomos*, that we all have in our heads because it has been inculcated in us through a process of socialization,” or else “one of the constituent elements of our habitus” – in other words, a *cultural* element –, and is finally reduced to a mere “fiction, a social artifact, an illusion in the most ordinary sense of the word, but a ‘well-founded illusion’” (Bourdieu 1998b:64–74).

Yet, *pace* Bourdieu or anyone else, groups are *not* culture. Groups are sets of individuals performing explicit activities (the “functions” of an earlier social anthropology: production, consumption, legislation, and so on), and specific sets of

³ Bourdieu thus wrote that “the habitus could be considered as a subjective but non individual system of internalized structures, schemes of perception, conception, and action” (1977:86, 1990b:60).

⁴ Bourdieu's subjectivism is subjective only insofar as the habitus is embodied into the individual. To the string puppet of the objectivists and their explicit rules Bourdieu has substituted the hand puppet of the habitus – but it remains a puppet.

criteria define eligibility to those groups; culture, especially under the guise of habitus, denotes a set of normative representations which standardizes modes of behavior and thought, both of which are individual by definition, and are not by definition related to any activity (Verdon 1981, 1991, 1998); rather, they pertain to actions and interactions, including such phenomena as etiquette. “A *society* does not behave or think”, rightly stressed Radcliffe-Brown (1957:93), and the two dimensions define different types of problems, distinct methods of study (Radcliffe-Brown 1940:2) and, as we shall see, present different results.

I will show the distinct heuristic values of social organization and culture with a case study of the process of feminization of agriculture and its link to the notion of honor in Tunisia. I will first interpret it in terms of habitus, and bring out the limits of such an approach; I will then suggest a social organizational definition of honor inspired by Bourdieu himself and apply it to the same set of data, demonstrating its superior analytical value.

The Feminization of Agriculture in Tunisia, Honor, and the Habitus :

Paradoxes and Contradictions

The region of Nefza, in Northwest Tunisia, has witnessed a large-scale expansion of female labor in agriculture, a process also known as the feminization of agriculture. The inability of the agricultural sector to provide for the needs of the region’s population (due to steady population growth and fragmentation of landholdings because of inheritance laws) has led to increasing male wage labor migration. Even before the establishment of the French Protectorate in Tunisia (1881-1956), 10 to 15 per cent of the men went to work in the region of Bēja, the current capital of the Bēja governorate. This proportion has

increased ever since and much agricultural work has thereby devolved to women. This is the case in Rmāyniyya, a small mountain village typical of the area. In 2002, in this village of smallholders which included 660 inhabitants, 90 per cent of the people working on the farms were women.

This process has had several repercussions. First, women now execute tasks “traditionally” assigned to men. Second, they have acquired greater decisional power within the household. Third, a majority of family farms are de facto headed by women, and many of them also publicly introduce themselves as such. Finally, the improvement of women’s self-perception has in turn helped transform the public and cultural representation of women, and somewhat redress the traditional asymmetry between genders. How can this be interpreted in the framework of Bourdieu’s habitus?

In fact, how can women take over agricultural work and redefine their roles if “[t]he limit *par excellence*, that between the sexes, will not brook transgression” (Bourdieu 1990b:211)? Moreover, how can one explain that women have gained symbolic capital while transgressing the very boundaries of the sexual division of labor? Logically, there can only be one answer: because gender habitus and their accompanying schemes of action and appreciation have changed. But within Bourdieu’s framework, can they actually change?

Indeed the habitus is said to be characterized by a “*built-in inertia*” (Wacquant 2005:317), acting as the means through which a practice or phenomenon persists through time and resists change. As Bourdieu argued himself, an habitus can be transformed only through contact with another habitus, or by changes in the objective conditions which have engendered it, though not without resistance – this is what he terms the “hysteresis effect”, a notion borrowed from physics which refers to the delay between a cause and its

effect (1977:78, 83, 1984:142, 1990b:59, 62, 2000b:263; Bourdieu and Wacquant 1992:130).

Can this be usefully applied to Rmāyniyya? We could suggest that the transformation of objective conditions – population growth, fragmentation of landholdings, etc. – and ensuing economic insecurity forced men into wage labor (in the agricultural sector or elsewhere) and women to take on new responsibilities over the family farm, thus modifying their respective habitus. We could go further and, in the style of Bourdieu's Kabyle studies, suggest that contact with a foreign habitus, in this case the establishment of the French Protectorate and the expansion of capitalism over the same period, led to the development of male labor migration and consequently to the feminization of agriculture.

This scenario is plausible from an empirical perspective, but it becomes epistemologically incoherent when one adheres strictly to the conceptualization of gender habitus, as King has demonstrated (2000:427–428). Indeed the habitus imposes itself “willy nilly” upon individuals; the latter, stripped of any agency, cannot therefore deviate from a habitus of which they are unaware or create new practices. Furthermore, as individuals in other societies function under their own habitus, they are likewise constrained by it and therefore will not seek out new contacts with foreign populations. As a result, there cannot logically be any change by hysteresis. To be effective, Bourdieu himself admits (1977:83, Bourdieu and Wacquant 1992:131; see also Adkins 2003; McNay 1999), the hysteresis effect and change presuppose a certain “awakening of consciousness” and the possibility of “rational choice”; that is, reflexivity. If one accepts, as I do, that social agents are creative and reflexive, and that the habitus cannot impose itself so totally and so surreptitiously upon individuals, one must also acknowledge that

the issue of change in Bourdieu, as in all (post-)structuralist theory, involves an “awkward epistemological shift” (Sewell 1992:3). Awkward indeed! Bourdieu himself also writes of social change in terms of “apostasy” and “conversion” (in the same way that he describes deviants as “heretics”); if so, it implies that change emanates from “thinking” individuals, whether or not they willed what they do.

In Bourdieu, as his Kabyle studies illustrate, this “conversion” to a new habitus happens under the sign of “breakdown”, “mutation”, or “disruption”—in short it implies a radical change. Thus will he describe women’s access to the title of farm head, following men’s abdication from agriculture, as a “scandalous reversal” (Bourdieu and Sayad 1964:97).

In his later studies on male domination, change is not so brutal, albeit perceptible. Bourdieu effectively observed that “masculine domination has lost part of its immediate self-evidence” (2001:56) and that it “no longer imposes itself with the transparency of something taken for granted” (2001:88); that “profound changes [...] have occurred in productive activities and in the division of labour” (2001:82) and that “substantive transformations [can be] seen in the condition of women” (2001:88)—all assertions suggesting that gender habitus have somewhat changed. In that case, why suddenly conclude that, “The same system of classificatory schemes is found [...] through the centuries and across economic and social differences, at the two extremes of the space of anthropological possibles” (2001:81)? Why constantly insist on the “constancy of habitus,” (2001:95), despite adducing evidence to the contrary?

I think this confusion stems from a representation of gender habitus which allies a variety of realities within the same concept, to wit, (1) the symbolic asymmetry of genders and (2) the ensuing regulation of male and female behaviors. In Bourdieu’s work, the

symbolic asymmetry of gender is based on what is in effect a binary mode of thought (Verdon 1991, Margolis 1999); I shall return to this point later. Let us first note that it is one thing to say that men and women are opposed in an asymmetrical relationship and something quite different to say that, from this relationship, it is possible to infer two antithetical sets of behavior built around a series of homologous oppositions that determine the nature itself of male and female activities. But Bourdieu amalgamates the two and herein lays the root of the problem.

Indeed what he dubs “male domination” should refer to the fact that men qua social category enjoy more prestige than women, *and only that*. This obviously has an influence on the way in which tasks are shared out, as we shall see later, but not in the manner he suggests. As gender inequality and the nature of the activities assigned to each individual are linked in Bourdieu’s work, they necessarily evolve as a whole, which means that one must choose: either there is a transformation of habitus which can only be a brutal change given the association between symbolic asymmetry and the sexual division of labor and its underlying binarism, or there is permanence, because otherwise, habitus would become inconsistent. Bourdieu oscillates between the two but, as we shall see, neither applies to our Tunisian case.

This confusion between symbolic asymmetry and the sexual division of labor, and especially the binarism intrinsic to his sociology, could explain why Bourdieu downplays the changes that have occurred in the sexual division of labor. If at time t_1 an activity associated with height and dryness is carried out by a man and later, at time t_2 , this same activity - to which, logically, the same characteristics ought to remain associated - is taken

over by a woman, the entire construction of homologous oppositions collapses and with it the notion of gender habitus.⁵

In the end, the notion of habitus as an “embodied” social practice ultimately anchored in binary categories rooted in the mind does not sit well with change because of its intrinsic contradictions. When applied to the data, and more accurately to the paradoxical increase of women’s symbolic capital in a context where they are transgressing the “traditional” barriers of the sexual division of labor, the Kabyle gender habitus described by Bourdieu can only provide contradictory answers. There is an alternative, however, and paradoxically it is already present in his work, albeit little developed. It involves defining honor in relation to the expansionist dynamic of the household.

Honor: A Social Organizational Reading

Bourdieu’s Legacy

So far, I have argued that an early Bourdieu associated symbolic capital with the growth, demographic or material, of the household, its social surface and the value of its members. In fact, this is only part of the truth. For the sake of argument, I have somewhat deformed his claim, and he himself is more ambiguous about it. In his writings, honor *qua hurma* that the Kabyles relate to the household, is in fact related to the lineage, the unit of

⁵ The fact that women’s implication in farm work varies according to social classes raises the same problem. Bourdieu once claimed that “[t]here are as many ways of realizing femininity as there are social classes and class fractions, and the division of labour between the sexes takes quite different forms, both in practice and in representations, in the different social classes” (1984:107-108). Astonishingly, he ignores this variable when it comes to describe the Kabyle sexual division of labor; the latter appears quite monolithic. One might be tempted to believe, as some did, that his depiction of the Kabyle society is to a certain extent an idealized one (e.g. Free 1996; Goodman 2003; Lacoste-Dujardin 1997; Lane 2000; Reed-Danahay 1995, 2004). Bourdieu himself acknowledges that his sketch of the Kabyle social order, in his earlier writings, corresponds more to an “original state, undoubtedly a bit mythical, [which] is [now] totally abolished”, and that “to want to bring it back to life is a bit of a mystification” (Mammeri and Bourdieu 1985:22, free translation).

reference when he mentions the “group”. Honor is above all names of lineages or of ancestors, genealogical statuses; it is also the house, the women, the rifles, but only inasmuch as the latter are constituent parts of the lineage. Indeed, the “rifle” which the Kabyles associate with the household becomes “the symbolic embodiment of the *nif* of the agnatic group” (1965:219, 1977:61); the household itself becomes the group’s “minimal unit” (1977:179) or “the first small world of secrecy in the sub-clan or clan” (1965:223) (or even purely an illusion, as we have seen).

Before Tunisia came under French rule, and before an organized and extended State apparatus was established, the former beylical Ottoman authorities hardly had complete control over mountain populations of Northwest Tunisia, then a land of dissidence [*bled es-siba*]. The various leaders [*shyūkh*; singular, *sheykh*] acted merely as *primi inter pares*. Households were sovereign in all economic and political matters, and acted as “domestic governments” or “mini-States,” to borrow Mundy’s and Pascon’s images (Mundy 1995; Pascon 1967). Allegiance was owed first of all to one’s own household, and then to close kin, one’s best allies. Distant kin and strangers were treated with more suspicion. Household sovereignty, coupled with the hostility of the environment, resulted in a climate of rivalry and distrust. Raids and pillaging were frequent.

This type of organization brings to mind what Schneider (1971), following Banfield, termed “familism”, a notion that Gilmore later rephrased in terms of “social atomism” (1982). In my view, these concepts – like the values of egalitarianism, competitive individualism, and personal autonomy believed to characterize the MENA (Lindholm 1996; see also Abu-Lughod 1986) – reflect and underscore the household’s sovereignty. It also serves to explain women’s centripetal orientation. In contexts of high

economic and political stress as in the MENA, the protection of women and their relegation to the household was, as Sweet writes, “an attitude consistent with boundary defense of a social system composed of relatively exclusive social units (familial or household)” (1974:382). Where rivalry between independent households was only equaled by their suspicion of one another, women’s tendency to move inside the house or within its immediate proximity could not be seen as a form of deprivation (Sciama 1981). Rather, households appeared as a haven centered around women. In my opinion, the sacred and forbidden character [*harām*] that Bourdieu and others (Cuisenier 1975, Jamous 1981) bestowed upon women and houses stems from this feature. Likewise, the widespread belief in the MENA anthropology according to which fornication [*zinā*] entails social disorder [*fitna*] could simply underline the fact that it breached the household’s sovereignty, violated the house-sanctuary and literally crossed boundaries, more or less amounting to a declaration of war. A household’s symbolic capital referred to its sovereignty and to its capacity to exert control over its boundaries.

In former times, honor or symbolic capital rested on the household’s autonomy and on what enabled the group to increase its dominion and political and economic strength. Its value reflected the group’s capacity to defend and ideally expand its productive resources (land and cattle, acquired through inheritance or purchase; and labor, acquired through reproduction and marriage), as well as its reproductive resources, namely women (acquired through marriage), who served also to conclude or maintain political alliances (social capital), its sons and unmarried daughters. Protection of these means of (re)production allowed the family farm to maintain or reinforce its social boundaries and prestige. Any threat to these resources challenged the group’s sovereignty.

The Tunisian State has nowadays replaced the household as sovereign political unit, but this does not necessarily mean that the notion of honor has radically changed. Indeed, the current political organization of the country has maintained some of its former aspects and this for several reasons. Firstly, the Rassemblement Constitutionnel Démocratique (Tunisia's single party *de facto*) is present in the smallest of villages thanks to the wide spread of its "cells" [*sho'ba*], and this makes it possible to retain the political sphere close to the household. Secondly, the repressive character of the Tunisian State and the fear of informers have also contributed to maintaining a climate of suspicion that goes beyond the political sphere and permeates economic and matrimonial exchanges in particular. Even in small villages like Rmāyniyya, distrust begins on the doorstep, as an informant aptly illustrated by quoting the saying: "There are three things that do not exist: the ogre, the phoenix, and the best friend" [*Thalāthatun laysa lahum wujudu, agh-ghūlu wal-'anqa'u wal-khillu al-wadūdu*]. Trust [*thiqa*] is a good that one lends with discernment (see also Hopkins 1983a).

But even if households are no longer sovereign politically, they nevertheless seek to retain their economic autonomy, and translate this autonomy in terms of sovereignty. Economic autonomy does not necessarily spell self-sufficiency, but it refers to decisional power concerning the use of the means of production (labor, land, and animals), the destination of products, the way money is spent, as well as referring to the group's ability to satisfy its immediate and deferred consumption needs. In brief, it still refers to some kind of sovereignty households exert over their dominions (which admittedly vary in size and strength).

Rmāyniyyans continue to represent economic autonomy in terms of sovereignty because symbolic capital still designates the importance of the household's means of

production, products, as well as its producers and reproducers, which altogether form the group's "estate". As formerly, the household's honor is measured by its ability to defend its material and social capital, and ideally increase it, and the image of a household-State is still deeply anchored in people's mind.⁶

Of course, raids and pillaging and ensuing insecurity now belong to the past. Neither material goods nor lives are threatened as they used to be. But women still are, to a certain extent, insofar as any sexually active man represents a potential threat to their physical (i.e. sexual) integrity.⁷ Relationships between men and women inevitably incur suspicion. As the saying goes, "In the meeting of a man and a woman, the Devil is always present" [*'idhā 'iltaqā rajalun wa imratun yakūnu thālithahuma ash-shayṭān*]. Young men have limited access even to their female cousin, whom they may potentially marry. Hence women's relative seclusion and centripetal orientation.

Delaney's Contribution

This understanding of honor borrows from Delaney's work on Turkey. There, as in Tunisia, villagers think of procreation in terms of seed and soil, where the role of men is to plant the seed whereas that of women is limited to gestation. The analogy between women and soil is supported by the Koran, according to which the Prophet said to men: "Your wives are as a tilth unto you; so approach your tilth when or how ye will" (II:223). Delaney stresses that this injunction is only addressed to men and excludes women, while

⁶ One day, for instance, while talking about family matters, I asked an informant why a man always wishes for many male offspring. He answered straightforwardly: "So that he becomes a State!" [*bēsh 'iwellī dawla!*].

⁷ Some men seek sexual intercourse with women simply to satisfy their own libido, but adultery can be used as a weapon against rivals. For example, after pretending to agree to his rival's claim and to the end of the hostilities in a conflict over land, one man arranged the marriage of his son to the daughter of his rival and then deliberately deflowered her. On the wedding night, the groom, unaware of his father's shenanigans, discovered his young bride was not a virgin and sent her home to her father who was thus publicly shamed. The father of the groom had got his revenge.

objectifying and devaluing them. Although the comparison with soil is a correct translation, the image of a field would be more accurate, writes Delaney, for “a field is enclosed or ‘covered’ by ownership” (Delaney 1987:38). Accordingly, women are a “property” that needs to be fenced in.

What is at stake here is what she calls the “legitimacy of paternity”, better described as men’s obsession with the certainty that they are the true genitors of their wives’ children, and which translates into their overwhelming concern with agnatic purity. Just like a field, “the female soil must be enclosed if a man is to know unquestionably that the produce, that is, the child, is his own” (Delaney 1987:38–39). The control of women thus appears as a consequence of men’s will to ensure that their children are “pure agnates”, wholly their own. Women’s way to preserve their household’s honor lies in their capacity to guarantee the security of their husband’s seed, whereas men’s way to defend it derives from their ability to generate this seed and prevent access to their wives. From this, she derives a whole series of measures and practices – women’s seclusion, veiling, clitoridectomy, early marriage, and even the sexual division of labor, in a way that recalls Bourdieu.

But why this male obsession with agnatic purity? Delaney does not offer any direct answer, and this obsession seems to be an aim in itself.⁸ Furthermore, her emphasis on the “legitimacy of paternity” may account for people’s concern for women’s fidelity, but it

⁸ Nonetheless, Delaney implicitly provides an answer. In fact, she observes that villagers have no equivalent terms for “procreation”, and use two words – *uremek* and *coğalamak* – which both mean “to increase and multiply”. Both are used interchangeably to denote what in social sciences we refer to as “production” and “reproduction”. From this she makes two conclusions. Firstly, what is important is not the distinction between production and reproduction, but the devaluation of women in these processes (1991:27–28).

Secondly, the role of men and women in production and reproduction obey the same logic and – this explains the importance of the legitimacy of paternity – they have the same finality: perpetuate, increase and multiply the household (1991:238ff.). In short, Delaney first presents honor as a code having its basis in the indigenous theory of procreation, a cultural representation whose stake is the legitimacy of paternity. But when it comes to explaining why the latter is so crucial, we are brought back to the household and its rationality.

fails to explain their preoccupation with female virginity. That is, the legitimacy of paternity helps to understand the cuckold's disarray and dishonor – he cannot prove that the child is his. For the same reason, we may understand the man who refuses to marry an unmarried girl who is no longer a virgin; but this argument cannot explain the humiliation and anger of the household whose unmarried daughter has been made pregnant.

Delaney falls short of an answer because she does not truly focus on the whole group – the household – but on husband and wife relationships, and therefore excludes daughters from the estate, writing only about wives. But the analogy between women and land, as well as people's concern both for women's fidelity *and* virginity before marriage, can all be articulated and explained in terms of *group* (household) sovereignty and social boundaries, which by definition include both wives *and* daughters as part of the household's dominion (in addition to men, it should be stressed, and all other assets). When re-interpreted in a social perspective, Delaney's claim that: "*A man's honor is (...) related to his power to protect the inviolability of what is his*" (1987:40), fully makes sense. If honor is not merely a man's, but a whole household's responsibility, then the "obsession with agnatic purity", with married women's fidelity and unmarried women's virginity, all necessarily follow.

The danger with such a representation of honor is that women are seen to be mere objects, as Bourdieu's argument implied. Yet, as several studies show, and as I will argue further below, MENA women are active agents who exert much power within the peasant household. What should be stressed is the fact that women have the peculiarity of being at once object *and* subject of the household's dominion; they are at the same time a coveted resource and the guardians of this resource. This is what Schneider suggests when she asserts that women are "contested resources" that nonetheless "can be socialized to bear

part of the ‘defensive burden’ themselves” (1971:20). I believe that shame and modesty, usually associated with women, should precisely be considered as a defensive device aiming at preserving the inviolability of the group’s frontiers; and this would partly explain women’s tendency to revolve around the house.

How can this reinterpretation of honor in terms of households-cum-family farms help us rethink the sexual division of labor? It does so by translating in terms of spatial *orientation* (defined around the household) what Bourdieu and others conceived of in terms of norms and behaviors dichotomously assigned on the basis of gender. By definition, center and periphery are but vectors defining spatial horizons within which men and women’s activities tend to be performed. This tendency presupposes poles, but these poles do not determine the nature of activities, as Bourdieu would have it, apart from the fact that some tasks can only be executed in some places. This tendency neither implies that men and women never perform the same activity (together or not), nor that the former do not work near their house and the latter beyond this space. The fact remains that within a single space some activities are considered exclusively male or female. Why?

I have hitherto defined symbolic capital as relating to the residential group and its will to expand; and I have also written of the symbolic asymmetry between the sexes. The latter now requires qualification. By this, I do not uphold a thorough asymmetry rooted in a pervasive set of binary oppositions. But, in the MENA as elsewhere, it should nonetheless be stressed that men *qua* category possess a greater symbolic capital than women – what Rosaldo alludes to when she claims that “cultures everywhere have given Man, as a category opposed to Woman, social value and moral worth” (1974:22) – and according to which the former keep for themselves the activities considered as prestigious. This is all I mean by the symbolic asymmetry between the sexes.

This takes us back to the sexual division of labor, which I will now re-examine in the dual light of symbolic capital defined according to the expansive dynamics of the residential group, and of symbolic capital defined above in terms of the symbolic asymmetry between genders. I will then extend the analysis to the process of feminization of agriculture in Tunisia and its repercussions upon women's honor and status.

The Feminization of Agriculture, Honor and Women's Status in Tunisia:

Continuity and Change

Women's Work and Spatial Orientation: Social Boundaries and Symbolic Asymmetry Preserved

To re-examine the sexual division of labor in terms of house and space, (see Table 1), I have divided "social space" into three concentric circles: (1) the residential area, including the house, outbuildings and immediately adjacent land; (2) the farmland area, encompassing the farm's estate but excluding the residential area; and (3) the non farm area, referring to all areas located beyond the family farm's estate (the mountain, the marketplace, etc.).

As Table 1 shows, most of the activities women perform take place within the residential area, and the latter therefore still appear to "tend" towards the household. These activities also rank among the most time-consuming. A detailed analysis of the figures provided by a survey on time budget of rural Tunisian households (Triki 2000) reveals that a little more than half of the 12.6 hours spent daily on farm work by women in the Northwest is restricted to activities carried out within the residential area. Read differently, this implies that they nonetheless spend nearly half of that time away from the residential area (one-fourth in the farmland, and another fourth the non-farm areas).

Table 1. The Sexual Division of Labor According to Space

	Residential Area	Farmland Area	Non Farm Area
Agricultural Production		Plowing Sowing Transplanting Hoeing/weeding Fertilization Irrigation <u>Pruning</u> Picking Harvesting	
Animal Production	Feeding Milking Apiculture Sheep shearing	Herding	Herding
Produce Transformation	Winnowing Transfo. of wool/milk Transfo. of chili pepper Transfo. of tobacco		
Domestic Activities	Construction/Renovation Housecleaning, washing, cooking Caring for children and elders Socialization of children		Fetching water/wood
Non Agricultural Activities			Salaried job/Trade
	<u>Women exclusively</u>	Women predominantly	<u>Men exclusively</u> Men predominantly

Indeed, they can be seen herding animals through the mountains and on fallow land. More and more of them also go to the town of Nefza and attend its weekly market, as traders but more often as customers. As to female wage labor in a non-agricultural sector, it is much less frequent in Rmāyniyya, but increasing.⁹

⁹ When it is nevertheless necessary to work in times of hardship, women try to conform to the requirements of honor by avoiding jobs that imply working with men. For example, some young women work as seamstresses alongside other women in the textile factories of Tunis. If this is not possible, women seek to work with male kin who will be their protectors. This is the case for women working alongside their father or a brother in a factory in Tunis or on the east coast. As to those who work as servants, they move within the relatively closed confines of a family. Although this may not protect them from being harassed or abused sexually by an unscrupulous employer, the parents of these women do try to ensure that they will be well treated by their host family, the only guarantee being the trust they have in that family and its members.

Of all Rmayniyyan women who work for wages, only two are regularly in contact with men who are not related to them and this takes place within a particular context. One of them is a trader in local markets throughout the region and has no choice but to work. Her husband is very ill, has no land and only works occasionally. The other one works in a restaurant that belongs to her brother, along with the latter's wife. This brother is relatively well-off financially and is respected in the area. The young woman is not

How can we reconcile this with honor as defined above? By coming out of the house, moving into the farmland area and increasingly in the non-farm area, women are no longer “fenced in”, although the further one moves away from the residential area, the fewer women there are. The other side of this coin is that men have more or less vacated both the residential and the farmland areas, and spend most of their time on labor migrations in non-farm areas. Indeed most men, and especially the “dangerous” ones (those between twenty-one and forty-five years old, considered more active sexually), work primarily in the non-farm area – 83.3 per cent of them work as migrant wage earners. Those who remain in the village are either retired or young, and considered inoffensive, so to speak. In short, the spatial “frontier” separating men and women’s worlds have been pushed further, but the frontier remains. In other words, work has been “re-spatialized” in such a way as to keep the genders separated, and the household’s dominion protected; to that extent, honor remains safe.

But there is more. First, although the division of labor more or less follows gender lines to this day, and is anchored in gender asymmetry, the key criterion at work to allocate tasks to given sexes has nothing to do with any habitus rooted in binary oppositions. Second, even in the residential and farmland areas, women’s roles have been radically transformed. Let us deal with the division of labor first.

Indeed, the sexual segregation and spatial organization of the sexes does not prescribe the nature itself of the agricultural activities associated with each gender, even though some tasks can only be carried out in certain areas. Within a single space, however, some tasks are exclusively the domain of one or the other sex. Why? Because

only related to her co-worker but is also frequently visited by her close male kin. The nature of the relationship both between the two women and to the owner, in addition to the protection of male kin allows the young woman to work in a male context without affecting their reputation. Again, everything is done to protect honor.

the symbolic asymmetry between the sexes comes into play – and not a series of homologous oppositions – with men keeping control over tasks perceived to be prestigious – extraordinary activities (in both senses of the word), those requiring a certain knowledge or the use of a new or sophisticated technology, those related to money, to public representation, and so on. How does this translate into facts?

Domestic tasks (e.g., housecleaning, washing, taking care of children and elders, cooking, etc.), some activities relating to animal production (feeding animals, milking cows, apiculture) and activities of transformation (drying tobacco and chili pepper, transforming milk and wool) are usually considered to belong to the female sphere. These tasks are executed within the residential area (except fetching water and wood), more because of women's spatial orientation than because of a division by virtue of an arbitrary *nomos*, as Bourdieu suggests. Also, men perform some domestic tasks, though ones rarely designated as such, namely house building and renovation; these activities are symbolically important and require a certain “special” knowledge. Men also socialize their children but, since most leave the village for parts of the month, if not more, this responsibility largely reverts to women.

They also participate in different stages of the drying process of tobacco, a lengthy operation stretching over several months, although men are more particularly involved towards the end of the process when smaller bundles of tobacco are put together to form larger ones and taken to the *Régie Nationale du Tabac et des Allumettes* (RNTA).¹⁰ One could argue that men get involved at this stage because the latter, as Laroussi found for the harvest of cereals, is in fact “the antechamber of conversion into money” (Laroussi 2002:256).

¹⁰ The RNTA is a State monopoly which grants a right to cultivate tobacco to peasants and also buys back the entire crop.

A similar line of reasoning could be applied to explain why men shear sheep. This task also requires a certain amount of physical strength, strong arms in particular. Interestingly enough, the “localization” of physical strength among men and women emerges as the only radically cultural element which seems to have an influence on the division of labor. Indeed, people in Rmāyniyya believe that men’s strength is located in their arms, whereas that of women is in their back and hips. Sometimes, this belief may simply dictate the way in which a task is executed, such as carrying heavy loads: women put the load on their back while men will carry it in their arms (or on the back of a mule or with a wheelbarrow).

Some of the tasks carried out on the farmland area follow the same logic. Bourdieu (as well as Delaney and several other authors) associates plowing and sowing with men as these activities involve making an opening and are assimilated with the act of procreation. He thus asserts that plowing (like marriage) is an extraordinary occasion in which opposites are brought together, to wit, on the one hand, the plough, a metal instrument made with fire in a forge and therefore male, and on the other hand, the land, female. But things are not as clear cut. Women do sometimes plow and sow, albeit in particular circumstances. First of all, they may plow (“open the land”), but only with a hoe (also made of metal, as are the cooking knives that are also within their realm...) and on small plots adjacent to the house. A woman would never be seen driving a swing plough or a tractor. Two reasons may be invoked: driving a tractor requires knowledge that only belongs to men and driving the swing plough requires the use of two strong arms. In addition, plough and tractor are considered superior to the hoe in the hierarchy of technologies, especially the tractor, nowadays a symbol of modernity and economic success.

Secondly, if sowing cereals is exclusively a male activity, this is not necessarily true for other produce such as broad beans, mostly sowed by women. Again, broad beans have a lower symbolic value than cereal grains which are the main staple food. Also, sowing broad beans would be easier and less skilled than sowing cereals, according to people. Men thus appropriate knowledge or at least display a semblance of knowledge.

According to Bourdieu (and Delaney), activities which aim at maintaining and “nurturing” the land devolve to women. If women do indeed carry out many of these activities (transplanting, hoeing, weeding and digging up), men also take part in them at times, mostly where the work is mechanized, or when it requires specific technical knowledge or the use of a modern or recently introduced technology, as in the cases of irrigation, fertilization (with chemicals), tree pruning and even threshing. In all these cases, the activity as such does not determine which sex executes it; again, it is the *manner* in which it is performed, and most often the technology involved, which operates as the determining factor.

What about harvesting? From a normative standpoint, only men are allowed to use the sickle, while the role of women is limited to following the men and picking up what they have cut; this echoes Bourdieu’s observations about olive picking. But direct observation shows that in order to cut with the traditional sickle, men have to bend over as women do when picking olives. One could re-interpret this division in harvesting as a manifestation of men’s desire to appropriate the produce, as they appropriate the children their wives have borne. If so, what about picking vegetables, fruits and tobacco, mostly done by women? Again, the ultimate explanation has little to do with the cultural notions evoked but with the fact that harvest is “the antechamber of the conversion into money,” and is, therefore, more prestigious and more politically charged vis-à-vis the “outside”.

Yet, in Rmāyniyya at harvest time, nowadays, it is mostly women that are to be seen in the fields. Most men present are too old and merely help, while others who still cut stalks do so alongside women. The speed with which the operation must be performed, for fear of the havoc wild boars may cause, explains this collaboration.¹¹ When it comes to picking tobacco, chili pepper, and other vegetables, which do not require the mobilization of a large workforce at a given time, only women are involved.

Bourdieu singles out the picking of olives to illustrate the way in which the corporal *hexis* of gender is acted out, but his description does not correspond to the way in which it is carried out in Rmāyniyya. Here, women do not hesitate to climb trees to make the fruit fall, or even to saw branches off where the fruit is out of reach. The only men I saw joining in were old and stayed on the ground, sitting against the trees, picking up the fruit that had fallen at the hands of women. In one single but eloquent case, a man in his thirties was keeping an eye on his sister's children while she was busy picking up olives.

Let us take stock. When reinterpreted in terms of the household, of gendered spatial orientation, and of a symbolic asymmetry placing men above women, the “traditional” orientations have on the whole been respected. To that extent, insofar as the question of honor is concerned, the feminization of agriculture suggests there is continuity within change, where Bourdieu would have seen a radical rupture, a “scandalous reversal”, if not inversion and revolution, of gender habitus. The dominions and social boundaries of households have remained intact, as has men's relative position in society. But men's relative position has nonetheless changed in absolute terms! In short, women

¹¹ It should also be noted that the use of the scythe, called “French sickle”, or *menjil sūri* (different from the “Arab sickle” [*menjil 'arbī*]), is exclusive to men; peasants claim that women do not know how to handle it. Interestingly, everything *sūri* is associated with modernity and prestige (Zussman 1992). (*Sūri*: literally, “Syrian”. In Tunisia this word denotes what is of Western, but mostly French import.)

may still be “house-oriented” but, even within the residential area, their position is no longer the same.

Women’s Power, Self-Perception, and Social Recognition :

Symbolic Asymmetry Challenged

Indeed, as Bourdieu mentioned (but only in passing), men have lost some of their prestige/honor at the expense of women; this would be anathema, a contradiction in terms from his point of view. Some changes have occurred but, when seen in a household perspective, they add up to an equivalent quantum of honor. How could this be?

The main reason is that women have gained prestige-cum-honor by taking over a prestigious task, namely the management of everyday affairs within the household/family farm, after the labor migrations of men and their withdrawal from agriculture; instead of depending on their husbands’ often meager salaries, women *acted* and took over agricultural work, partly to survive economically no doubt, but also to preserve, and even increase, the household’s patrimony, and therefore its honor. This powerfully improved women’s status as it increased their decisional power within the household, as several studies have shown, and my own findings corroborate (e.g., Kadioglu 1994; Khafagy 1984; Khaled 1995; Khattab and El-Daeif 1982; Keely and Saket 1984). This decisional power further expresses itself in women’s relationship to land, and their accession to household headship.

According to a Marxist premise, “private property [makes] its owner the ruler of the household” (Sacks 1974:211). In Tunisia, as in the whole of the MENA, women bring neither land nor cattle to their husband upon marriage, are not expected to work for wages, and rarely inherit despite their right to do so. As supported by a well-known Koranic verse

(iv:34), women are mere economic dependents, whereas the role of provider reverts in principle to men (Ferchiou 1985, 1998). But are propertyless women in Rmāyniyya any the more powerless?

Far from being disinterested in land, women have gained a determining influence on land-related issues and control of land, and they have further translated this newly acquired control symbolically, as an appropriation to be understood in a conjugal and, therefore, a household perspective. They rhetorically, and symbolically, appropriate land that is not theirs.

For instance, when asked about the reasons why she had not demanded her fair share of her father's patrimony, a woman replied: "Why would I? *I do* have land!" [*'Alēsh?* *'Indī l-'ard!*], referring to that of her husband. With a similar reasoning, single women living with their married brother had ceased to work the patrimonial land and left the burden of farm work to their brother's wife, arguing that the land would eventually be "hers". I also remember asking a boy about the identity of the owner of the plot I was pointing at; he answered that it belonged to *X*, a woman, whereas it was actually her (living) husband's property. Considering land's symbolic importance, all this is quite meaningful.

In the very logic of household honor, women jealously protect their husband's patrimony and even try to acquire more. Though they may not be the official protagonists in conflicts over land, they are no less important actors, if not the very ones who initiate the conflicts. And though they do not participate overtly in negotiations, they nonetheless put pressure on their husbands and give more than mere advice. Men themselves may be reluctant to fulfill their own ambitions. The adverse party is likely to be a brother, a cousin, an uncle; in brief, often kin and "natural" ally they ought to respect and by whom

they must be seen to stand. Married virilocally and hence potentially strangers to these considerations, women actively encourage and embolden their husbands to assert their interests and the interests of the household.

On the land they work and that they therefore now consider theirs, women cultivate what they wish, or at least proffer forceful opinions. They also organize farm work – manage the workforce and daily schedules – in accordance with their own priorities. Likewise, they rent plots of land to (or from) whoever they want. Farming associations are contracted on women’s initiative or must at least receive the seal of their approval. At work in the fields and constantly informed of what goes on in the village, women know who is looking for a plot to rent or who is currently renting out his land. Above all, they will be the ones eventually working with these associates, very likely other women, and might as well join up with someone with whom they get on well. A woman thus explained that even if her husband wanted to rent a plot to his best friend, he could not do so without her approval and ultimately ought to give in to her wishes... “even if he dies [from it]” [*hattā kan ’imūt!*]

Similar considerations hold for livestock. Being the first concerned with its care, and aware of its condition, women are often the decision makers in livestock transactions. For instance, in front of a trader who had come to the village, a woman prohibited her husband from selling him some animals, claiming that the proposed price was too low. Instead, she sold the animals to another trader some time later, while her husband was away. Another woman, wishing to lighten her workload, had started selling goats. When asked what her husband thought of it, she replied: “What would he say? *I* exhausted myself looking after them!” [*Wish ta ’igūl? ’Ani ’adhbit ’alēhom!*]. Because she was the first concerned her husband had no say in her decision; or if he did, it was only to endorse

her choice. Wives may thus send their husbands to the weekly market to sell (or buy) animals, sometimes accompanying them, either as “experts”, as suggests Incirlioğlu (1998:209), or, as one woman confided, simply to know the exact amount for which the animal had been sold for. The fact that men officially conclude economic transactions should not conceal the fact that those transactions are mostly initiated by women. When a disagreement arises, women are likely to win their case. “The woman defeats the man” [*l-imra tighlib er-rjel*], said another woman.

Both competence and actual managerial responsibilities have given women authority, prestige, and honor. Contrary to the Marxist assumption, in Rmāyniyya ownership per se is not what gives authority; the actual labor input does, and this brings us to Locke rather than Marx. That is, the owners’ (men’s) overt claims are in reality mitigated by the effective control of women who *de facto* take care of the patrimony and who actually organize and carry out the work. This is especially the case when, as in Rmāyniyya, revenues from agriculture amount to more than forty per cent of the household’s total income; without it, men would lose all honor.

If a husband restricted his wife to domestic tasks on the ground that Islam grants him the duty of provider, or if a woman refused to get down to agropastoral tasks, demanding that her husband fulfill his obligation with his sole earnings, the group would in the end lose out, for want of an adequate income. In order to keep up with constant inflation and emulation (e.g., marriage payments), women have had to team up with their husbands, taking over the tasks previously executed by men to preserve the household’s symbolic capital and, therefore, their own.¹² The feminization of agriculture does not boil

¹² Although her analysis is not expressed in terms of honor or symbolic capital, Weyland (1993) makes similar observations in her study of male migration in Egypt (see her definition of the “clever” women).

down to mere economic calculations; it also translates into a calculus in terms of honor that women have managed to uphold.

This further translates into entitlements. From a household perspective, not only do women perform men's tasks, think of their husband's land as their own because of the labor they put into it, they have also moved one step further: they might have retained a more centripetal orientation but nonetheless make themselves heard in the public sphere, if only by openly declaring themselves "farm heads", that is, more or less "household heads"!

Among the Awlad Ali Bedouins of Egypt, Abu-Lughod observed that "economic dependence limits women's capacity for independent action" and "limits their *gadr*, or power, a key element of honor" (1986:118, n.1). The situation seems to be symmetrically inverse in Rmāyniyya – women's economic contribution gives them both bargaining power and public recognition.

Indeed, the women of Rmāyniyya are not only *de facto* farm heads but also, and above all, more and more prone openly to define themselves as such (Table 2). More than three out of four farms are said to be managed by a woman, either exclusively or in association with a man.

Table 2. Farm Heads According to Gender

	N	%
Female Headed Farms	80	65,57
Male Headed Farms	27	22,13
Jointly Headed Farms	12	9,84
Propertyless Households (not considered as family farms)	3	2,46
Total	122	100

Women have acquired enough influence and self-awareness to be openly considered and to consider themselves as farm heads. These findings echo the results of

other studies which have observed that male migration and women's increased contribution to household economy have had a favorable impact on their self-perception (e.g. Ben Abdallah et al. 2003; Kadioglu 1994; Khafagy 1984; Khattab and El-Daeif 1982). But these findings say more. Women could have opted out of marriage, acted so awfully as to be repudiated; they could have sided with their agnates against their husbands, or moved to the city themselves. They could have forced the husband to sell the land, followed their husband to the city and taken up employment. The scenarios are many, but one dominates: men migrated, women took over agriculture. Why? Partly because through their economic autonomy, as a household-cum-family farm, they could maintain a code of honor that now tilted increasingly in their favor, something other scenarios would not have achieved. Their share of honor depended on the *household's* overall quantum of that scarce commodity, to which their agricultural labor was essential.

Almost everywhere in the world, men enjoy a greater symbolic value, and Tunisia is no exception. The empowerment of an increasing number of women, however, has had an impact upon their social recognition. The symbolic capital they have gained as individuals has also reverberated upon the symbolic capital of women as a whole. Laroussi, who, like me, has observed the "centrality" of women in Northwest Tunisia, summarizes well the argument developed in these pages:

...women's participation in farm work is preponderant. Men's *de facto* power is now a memory, that is, a fact of the past. Nowadays, for the smallholders of Northwest Tunisia, men's economic power is symbolic. It is a product of an imagination rooted in an ancestral era, but which paradoxically continues to rule the family, though surely with less glitter. [Laroussi 2002:291, free translation]

Conclusion : Back to Bourdieu

Some have argued that “Bourdieu’s theoretical statements far exceed the supporting evidence of his data” (Jenkins 1982:277) and that his “ethnographic materials appear to have been selected and, perhaps, even constructed because they were consonant with the theoretical approach he was seeking to develop” (Goodman 2003:789). This study shows at least that his main theoretical tool, the habitus, fails to account for the feminization of agriculture and its impact upon women’s honor and status in a peasant community in many ways similar to the one he has studied in Kabylia.

Once we squeeze out of Bourdieu’s understanding of honor its underlying social organizational considerations and appraise the issue in terms of social groups, my conclusions seem to correspond more closely to a much more complex reality, not the dichotomous and Manichean world depicted by Bourdieu, riddled with inconsistencies and paradoxes. In total, one element has remained constant, namely the household-cum-family farm and its quantum of honor. Men have lost some, and women have made up with their gains, while overall respecting the pervasive symbolic superiority of men. Vast changes have altered the Tunisian social landscape, but against a canvas that most still recognize; no apostasy nor heresy, but necessary adaptations in a still orthodox framework.

References

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Addi, Lahouari. 2002. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Adkins, Lisa. 2003. "Reflexivity: Freedom or Habit of Gender." *Theory, Culture & Society* 20(6):21–42.
- Alexander, Jeffrey C. 1995. *Fin de Siècle Social Theory*. London: Verso.
- Ben Abdallah, Senim, Hafedh Lahmar, Nicole Morf, and Paule Fillion. 2003. *Recherche-action sur les dynamiques entrepreneuriales des femmes dans le secteur agricole en Tunisie*. Tunis: CREDIF.
- Bohman, James. 1999. "Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice." In Richard Shusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*. Pp. 129–152. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bourdieu, Pierre. 1962. *The Algerians*. Boston: Beacon Press.
- . 1965. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society." In John G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Pp. 191–241. London: Weidenfeld and Nicholson.
- . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge (U.K.): Cambridge University Press.
- . 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Cambridge (Mass.): Harvard University Press

- 1990a. “La domination masculine.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 84 :2–31
- 1990b. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- 1990c. *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- 1996. *Homo Academicus*. Cambridge: Polity.
- 1998a. *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- 1998b. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity.
- 2000a. “Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited.” *Ethnography* 1(1):17–41.
- 2000b. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.
- 2001. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet and Claude Seibel. 1963. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Abdelmalek Sayad. 1964a. *Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1964b. “Paysans déracinés: Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie.” *Études rurales* 4(12):56–94.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant. 2000. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.

- Chodos, Howie, and Bruce Curtis. 2002. "Pierre Bourdieu's *Masculine Domination: A Critique*." *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 39 (4):397–412.
- Delaney, Carol. 1987. "Seeds of Honor, Fields of Shame." In David D. Gilmore (ed.). *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 35–48. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- . 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Dillabough, Jo-anne. 2004. "Class, Culture, and the 'Predicaments of Masculine Domination': Encountering Pierre Bourdieu." *British Journal of Sociology of Education* 25(4):489–506.
- Ferchiou, Sophie. 1985. *Les femmes dans l'agriculture tunisienne*. Aix-en-Provence: Édisud.
- . 1998. "'Invisible Work', Work at Home: The Condition of Tunisian Women." In Richard Lobban Jr. (ed.). *Middle Eastern Women and the Invisible Economy*. Pp. 187–197. Gainesville: University Press of Florida.
- Fowler, Bridget. 2003. "Reading Bourdieu's *Masculine Domination*: Notes Towards an Intersectional Analysis of Gender, Culture, and Class." *Cultural Studies* 17 (3/4): 468–494.
- Free, Anthony. 1996. "The Anthropology of Pierre Bourdieu." *Critique of Anthropology* 16(4):395–416.
- Gilmore, David D. 1982. "Anthropology of the Mediterranean Area." *Annual Review of Anthropology* 11:175–205.

- Goodman, Jane. 2003. "The Proverbial Bourdieu: Habitus and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia." *American Anthropologist* 105(4):782-793.
- Griller, Robin 1996 "The Return of the Subject? The Methodology of Pierre Bourdieu." *Critical Sociology* 22(1):3-28.
- Hopkins, Nicholas S. 1983a. *Testour ou la transformation des campagnes maghrébines*. Tunis: Cérès Éditions.
- Incirlioglu, Emine O. 1998. "Images of Village Women in Turket: Models and Anomalies." In Z.F. Arat (ed.). *Deconstructing Images of the Turkish Woman*. Pp. 199–223. New York: St Martin's Press.
- Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Richard. 1982. "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism." *Sociology* 16(2):270–281.
- 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Kadioglu, Ayşe. 1994. "The Impact of Migration on Gender Roles: Findings of Field Research in Turkey." *International Migration* 32(4): 533-560.
- Keely, Charles, and B. Saket. 1984. "Jordanian Migrant Workers in the Arab Region: A Case Study of the Consequences for Labor-Supplying Countries." *Middle East Journal*, 38(4): 685–711.
- Khafagy, Fatma. 1984. "Women and Labour Migration: One Village in Egypt." *MERIP Reports* 124 (June): 17–21.

- Khaled, Louhichi. 1995. "Migration and Women's Status: The Jordan Case." *International Migration* 33(2):235–243.
- Khattab, Hind and Syada El-Daeif. 1982. *Impact of Male Migration on the Structure of the Family and the roles of Women*. Giza (Egypt): The Population Council, Regional Paper No.16.
- King, Anthony. 2000. "Thinking With Bourdieu Against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus." *Sociological Theory* 18(3):417–433.
- Krais, Beate. 1993. "Gender and Symbolic Violence." In Craig Calhoun, Edward Lipuma, and Moishe Postone (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Pp. 156–177. Cambridge: Polity.
- . 2000. "The Gender Relationship in Bourdieu's Sociology." *SubStance* 29(3):53–67.
- Lacoste-Dujardin, Camille. 1997. *Opération "Oiseau Bleu": Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*. Paris: La Découverte.
- Lane, Jeremy F. 2000. *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- Laroussi, Amri. 2002. *La femme rurale dans l'exploitation familiale Nord-Ouest de la Tunisie*. Paris: L'Harmattan.
- Lindholm, Charles. 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lovell, Terry. 2000. "Thinking Feminism With and Against Bourdieu." In Bridget Fowler (ed.). *Reading Bourdieu on Society and Culture*. Pp. 27–48. Oxford: Blackwell.
- . 2003. "Resisting with Authority." *Theory, Culture & Society* 20(1):1–17.

- Mammeri, Mouloud and Pierre Bourdieu. 1985. "Du bon usage de l'ethnologie." *Awal: Cahiers d'études berbères* 1:7–29.
- Margolis, Joseph. 1999. "Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice." In Richard Shusterman (ed.). *Bourdieu: A Critical Reader*. Pp.64–83. Oxford: Blackwell Publishers.
- McCall, Leslie. 1992. "Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order." *Theory and Society* 21:837–867.
- McLeod, Julie. 2005. "Feminists Re-Reading Bourdieu: Old Debates and New Questions About Gender Habitus and Gender Change." *Theory and Research in Education* 3(1): 11–30.
- McNay, Lois. 1999. "Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity." *Theory, Culture & Society* 16(1): 95–117.
- Mundy, Martha. 1995. *Domestic Government : Kinship, Community and Polity in North Yemen*. London: I.B. Tauris.
- Pascon, Paul. 1967. "Population et développement. Éléments de psychosociologie d'une démographie volontaire au Maroc." *Bulletin Économique et Social du Maroc* 29(104):27–42.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1940. "On Social Structure." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70:1–12.
- 1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe (Illinois): The Free Press.

- Reed-Danahay, Deborah. 1995. "The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu's Theory of Practice." In J. Carrier (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Pp. 61–84. Oxford: Oxford University Press.
- . 2004. *Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Béarn and Kabylia*. *Anthropological Quarterly* 77(1):87-106.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview." In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Women, Culture and Society*. Pp. 17–42. Stanford: Stanford University Press.
- Sacks, Karen. 1974. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property." In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society*. Pp. 207–222. Stanford: Stanford University Press.
- Schneider, Jane. 1971. "On Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies." *Ethnology* 10(1): 1–24.
- Sciama, Lidia. 1981. "The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology." in Shirley Ardener (ed.). *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp. 89–111. London: Croom Helm.
- Silva, Elizabeth B. 2005. "Gender, Home and Family in Cultural Capital Theory." *British Journal of Sociology* 56(1):83-103.
- Sweet, Louise E. 1974. "In Reality: Some Middle Eastern Women." In Carolyn J. Matthiasson (ed.). *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*. Pp. 379–397. London: Collier Macmillan Publishers.

- Sewell, William H. 1992. "A Theory of Structures: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98(1):1–29.
- Verdon, Michel. 1981. "Kinship, Marriage, and the Family: An Operational Approach." *American Journal of Sociology* 86:796–818.
- 1991. *Contre la culture: Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- 1998. *Rethinking Households: An Atomistic Perspective on European Living Arrangements*. London: Routledge.
- n.d. *Les Rifains de Jamous: une réanalyse*.
- Wacquant, Loïc. 2005. "Habitus." In J. Beckert and M. Zafirovski (eds.). *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Pp. 315–319. London: Routledge.
- Weyland, Petra. 1993. *Inside the Third World Village*. Londres: Routledge.
- Zussman, Mira. 1992. *Development and Disenchantment in Rural Tunisia: the Bourguiba Years*. Boulder: Westview.

CHAPITRE 3

Wives Against Mothers : Women's Power and Household Dynamics in Rural Tunisia

Article écrit par Martin Latreille et Michel Verdon

Soumis à la revue *Comparative Studies in Society and History*

Prologue

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les paysannes de Rmāyniyya avaient acquis un pouvoir décisionnel certain au sein de la maisonnée et que, fortes de ce pouvoir, nombre d'entre elles se proclamaient dorénavant chef d'exploitation. Il en reste toutefois qui n'osent se considérer comme tel. Or, lesquelles sont plus susceptibles de se proclamer chef d'exploitation? Quelles sont celles qui parviennent à se hisser à ce rang? Comment une femme acquiert-elle ce titre?

Dans le troisième et dernier article de cette thèse, qui suivra ce prologue, nous verrons que le statut des femmes varie selon la composition résidentielle et la configuration du pouvoir au sein de la maisonnée, une configuration elle-même fondée sur un ensemble de facteurs (ex. le genre et l'âge des membres du groupe, le soutien de leurs proches, et la composition et la taille des unités familiales).

En même temps qu'une discussion sur le pouvoir des femmes, cet article se veut une critique de la façon dont fut étudié le thème de la résidence dans l'anthropologie de l'ANMO. Verdon, qui a travaillé sur la composition résidentielle en Europe, soutient qu'il existe deux façons d'aborder le sujet, soit d'un point de vue « collectiviste » et « culturaliste » (en l'occurrence, les deux faces d'une même pièce), soit d'un point de vue « atomiste ». Dans l'article suivant, je pose que ceux qui ont jusqu'ici abordé le sujet en ANMO adoptèrent une perspective collectiviste. Pour les besoins de l'argumentation, j'ai illustré cette position par les travaux de Deniz Kandiyoti et de Camille Lacoste-Dujardin, deux auteures influentes dont les vues sur la dynamique résidentielle et sa relation au statut de la femme résument la façon dont le sujet fut jusqu'ici traité dans l'anthropologie de l'ANMO, tant dans la tradition anglo-saxonne que française. Mais plusieurs parmi ceux qui se sont intéressés à la maisonnée et à la famille tunisiennes empruntèrent, comme ces

deux auteurs, cette même vision collectiviste de la résidence. C'est ce que nous verrons dans cet ample prologue, qui se veut une introduction autant qu'un complément au troisième article. La question du pouvoir des femmes proprement dite sera momentanément laissée de côté.

Collectivisme et culturalisme dans l'étude de la résidence en Tunisie

Dans son ouvrage sur la composition résidentielle en Europe, Verdon identifie deux façons d'aborder le sujet, l'une collectiviste et l'autre atomiste. Qui adopte une perspective collectiviste suppose que les individus ont un penchant naturel à vivre dans des maisonnées complexes (familles-souches, maisonnées étendues, frérèches), alors que celui qui adopte une perspective atomiste pose que les individus tendent plutôt à vivre dans des maisonnées nucléaires. L'atomiste explique l'existence de maisonnées complexes par la présence d'obstacles rendant difficile (voire impossible) l'établissement d'une maisonnée nucléaire (ex., veuvage, insécurité économique et/ou politique) et/ou par l'action de forces contraignant l'individu à la cohabitation (menaces d'exhérédation, menaces physiques, incitatifs économiques, garde des enfants, etc.).

En revanche, le collectiviste explique la présence de maisonnées nucléaires par des facteurs exogènes (manque de ressources, espérance de vie réduite, mortalité et mortalité infantile élevées) ou par la culture : la montée de l'individualisme, phénomène allant de pair avec l'entrée de la société dans la modernité et l'introduction d'une économie de type capitaliste. De la même manière qu'il motive la tendance à vivre dans des maisonnées complexes par une préférence culturelle définie, il explique l'accroissement du nombre de maisonnées nucléaires par un changement de culture. C'est

en ce sens que l'on peut dire que l'approche collectiviste mène en dernière analyse à une explication de type culturaliste.

Ainsi, dans l'un des premiers travaux sur la famille tunisienne, André Demeersman (1972) identifie trois types de famille, chacun correspondant à un stade d'évolution : (1) le type conservateur, auquel est associée la maisonnée étendue (ou « famille patriarcale »), entre autres caractéristiques; (2) le type évolué, associé à la maisonnée nucléaire (ou « cellule conjugale restreinte »); (3) et, entre les deux, le type transitionnel. Et sur quel critère repose cette classification? Le seul critère valable, écrit Demeersman, est la « mentalité » de l'individu, sa « vision globale de la vie » (1972 : 21). En d'autres mots, les gens se comportent différemment, habitent dans tel ou tel type de maisonnée, parce qu'ils pensent différemment, parce qu'ils obéissent à un ensemble d'idées ou « conservatrices » ou « modernes », celles-ci s'étant graduellement substituées à celles-là.

Chez Jean Cuisenier, la « mentalité » de Demeersman se fait « idéal » (Cuisenier 1968, 1975, 1976). Chaque type de maisonnée correspond à un modèle absolu vers lequel tend l'individu. Il y aurait, d'un côté, le « type idéal » (traditionnel) – la « grande communauté domestique » (la définition qu'en donne Cuisenier soulève quelques problèmes sur lesquels nous reviendrons plus loin; pour l'instant, assumons que ce terme renvoie à la maisonnée étendue) –, et de l'autre, l'« antitype » – la « famille conjugale » –, censément une « nouvelle » forme de composition résidentielle.

Ce qui est intéressant chez Cuisenier, c'est que les éléments d'analyse qu'il présente se prêtent aisément à une lecture atomiste de la résidence, mais lui les lit d'une toute autre manière. Ainsi suppose-t-il que la réalisation de la grande communauté domestique n'est rendue possible que lorsque les ressources (terre et troupeaux) sont suffisantes, sans quoi le groupe risque la fission ou la fragmentation. Le patriarcat, écrit-

il, doit donc procéder à une « comptabilité patrimoniale » (*estate planning*), opération selon laquelle il doit réconcilier tactiques successorales et stratégies matrimoniales, gérant ses ressources, prenant ou donnant des femmes en mariage, et gardant ses fils sous son toit ou les laissant partir, de manière à assurer la viabilité de l'exploitation (Cuisenier 1975 : 453ss., 1976 : 154ss.). De la même manière, l'auteur présente des données laissant entendre que l'émergence et la généralisation de la maisonnée nucléaire au cours des dernières décennies résulteraient de l'inaptitude des chefs de famille de la génération précédente à fournir à leurs fils mariés les ressources nécessaires qui justifieraient l'exploitation commune et la cohabitation.

Cuisenier assujettit toutefois la comptabilité patrimoniale et le processus de nucléarisation à une question de culture, à une question de type idéal et d'antitype. D'une part, le patriarche qui procède à des calculs économiques en vue de réaliser l'idéal de la maisonnée étendue; d'autre part, les jeunes qui font appel à un nouvel idéal promu par la « société globale » et qui leur permet de s'affranchir du giron paternel. Si on suivait la logique collectiviste et supposions que les individus étaient naturellement enclins à vivre dans des maisonnées complexes, l'amélioration des conditions de vie, l'extension du salariat et la diversification des sources de revenus, en accroissant les capacités financières de chacun, auraient dû entraîner la multiplication de telles maisonnées. Mais ce ne fut pas le cas. Comment Cuisenier et les collectivistes dans leur ensemble expliquent-ils cet apparent paradoxe? Une seule réponse : parce que la culture a changé!

Ainsi, dit Cuisenier, la grande communauté domestique « appartient à une *culture* qui nous apparaît chaque jour plus étrangère, si forte est la tendance dans les sociétés actuelles à considérer la maisonnée monogame [sic] comme le type idéal de résidence » (1976 : 155, traduction libre, italiques ajoutés). Bref, les individus, nommément les jeunes,

préfèrent dorénavant vivre dans des maisonnées nucléaires parce que leur culture a soudainement changé, ou plus précisément parce qu'ils se sentent attirés et happés par une culture émergente, celle de l'économie capitaliste. Le processus en œuvre en est un d'« acculturation » et de « déculturation » (Cuisenier et Zghal 1960 : 54), dont les instruments sont entre autres institutions l'école, les médias et l'État et sa nouvelle législation.

La force d'attraction qu'exerce cette nouvelle culture est exactement ce que décrit Carmel Camilleri dans sa discussion des effets de la « modernité » sur la famille tunisienne. La modernité, dit-il, constituerait une réelle « tentation » pour la jeunesse. Et comment se définit cette modernité? Comme « Le système de valeurs, représentations, et comportements induit par l'économie et la technologie industrielles » (1967 : 590, traduction libre). L'on retrouve les mêmes propos chez Ben Salem, laquelle affirme que les changements survenus dans les structures familiales tunisiennes depuis le 19^{ième} siècle sont des changements de « normes » et de « modèles » de comportement et de relations sociales, et sont inséparables de la pénétration du capitalisme au Maghreb (Ben Salem 1990; Ben Salem et Locoh 2001).

En somme, en Tunisie comme ailleurs en ANMO, la modernité et le capitalisme aurait induit un nouvel ensemble de valeurs et de normes, une nouvelle culture. Et cette culture se résumerait en un seul mot : individualisme. De l'Orient arabe, où certains auraient constaté l'émergence d'une « idéologie de l'individualisme » (Prothro et Diab 1974) au Maroc, où un « ordre individuel » se serait substitué à un « ordre collectif » (Aziz 1994), les solidarités anciennes et l'idéal de la maisonnée étendue auraient soudainement fait place au désir d'intimité et d'autonomie individuelle, ainsi qu'à une préférence à vivre dans des maisonnées nucléaires. Ce que d'aucuns perçoivent d'ailleurs

implicitement ou explicitement comme une déchéance déplorable de l'ordre moral ancien, comme la corruption, par un agent exogène, des mœurs de jadis, cependant que la maisonnée étendue et sa perpétuation seraient glorifiées. Son évocation est souvent empreinte de nostalgie, comme en font foi ces propos, modèle de collectivisme et de culturalisme :

...la famille composée du père, de son épouse ou de ses épouses, des fils mariés et de leurs enfants, est à l'Ansarine [Nord-Est tunisien] non seulement le lieu où s'assimilent les novations d'un droit et d'une culture importés de l'étranger, mais encore l'idéal vers lequel, consciemment, on se réfère et l'on tend, cet idéal que par bonheur certains savent brillamment faire vivre. [Cuisenier 1960 : 158]
 Au total, mes observations rejoignent celles de William C. Young et Seteney

Shami selon lesquels, jusqu'ici, les chercheurs ayant étudié la famille arabe se seraient surtout penchés sur les valeurs et attitudes familiales – ce qu'ils nomment l'approche « normative » – ou sur la législation formelle, qu'elle soit séculière ou religieuse – l'approche « légale » (Young et Shami 1997). La différence entre ces deux perspectives n'est selon moi que superficielle, l'une et l'autre renvoyant en fait à un ensemble de représentations mentales normatives, à des idéaux culturels.

Mais, pourrait-on se demander, en quoi une approche collectiviste et culturaliste pose-t-elle problème?

D'abord, s'il est vrai que la maisonnée étendue patrilocale représente (ou représentait) le type idéal de maisonnée en Tunisie ou ailleurs dans la région ANMO (ex. Goode 1963; Kandiyoti 1988; Prothro and Diab 1974; Stevenson 1997), jamais elle ne fut prédominante sur le plan statistique. Mais aveuglés par cet idéal, force chercheurs la prirent pour acquis, comme un fait inéluctable, et négligèrent l'étude de la diversité des formes de composition résidentielle dans la région (Stevenson 1997). Ainsi l'historienne Lucette Valensi affirma-t-elle que la maisonnée étendue patrilocale représentait l'unité d'analyse de base de l'organisation sociale de la paysannerie tunisienne des 18^{ième} et 19^{ième}

siècles, allant jusqu'à nier toute valeur analytique à la maisonnée nucléaire et à l'individu (Valensi 1977).¹ Beshara Doumani (2003 : 4) attribue d'ailleurs le manque d'études sur l'histoire de la famille en ANMO à la croyance (que l'on retrouve tant dans le discours autochtone qu'académique) selon laquelle la maisonnée aurait ici évolué de manière linéaire, passant d'une forme étendue à une forme nucléaire.

Par ailleurs, et surtout, la valeur heuristique de l'approche collectiviste est d'après moi limitée. Dans son étude de la composition résidentielle dans une ville jordanienne, McCann (1997) suggère que la stabilité de ce qu'elle nomme les unités patrilocales co-résidentielles (*patrilocal co-residential units*, PCUs²) est davantage le résultat de considérations économiques (un manque de ressources de la part du fils marié) que le reflet d'un idéal patrilocal. La norme de patrilocalité, dit-elle, serait moins un incitatif poussant à la cohabitation que la rationalisation de celle-ci. Nul n'est besoin de dire que toute rationalisation est par définition *ex post facto*. Empruntant à Boas, que l'on retrouve implicitement chez McCann, je dirai que la culture et ses multiples déclinaisons (normes, valeurs, croyances, coutumes, ethos, etc.) sont une rationalisation collective de pratiques émergentes ou existantes servant à la reproduction de ces pratiques et agissant ainsi comme un frein au changement (ce que traduit l'expression « le poids de la tradition », terme dont l'étymologie nous renvoie d'ailleurs à l'idée de transmission, donc de reproduction) (cf. Boas 1962, ch. 7, *The Stability of Culture*; Stocking 1966; Verdon

¹ Valensi écrit:

...en fait, l'individu est... inscrit dans un groupe – les fils X, Ouled Mbarek, par exemple – qui s'inscrit à son tour dans un groupe plus vaste. L'individu est ainsi au centre d'une série d'enveloppes concentriques dont la dernière, la plus large, constitue la tribu. De sorte que *l'individu n'existe pas* : il est inséparable de la collectivité. De même, *la famille nucléaire n'a pas de statut; elle ne mérite pas de figurer à la base de la généalogie. Le premier terme de celle-ci est la famille élargie.* [Valensi 1977 : 41, italiques ajoutés]

² Tel que défini par McCann, un PCU n'est pas à proprement parler une maisonnée étendue. Un PCU est une habitation comprenant diverses maisonnées, plus souvent qu'autrement de forme nucléaire mais reliées par la patrifiliation, chacune ayant ses propres cuisine et toilettes, et conduisant ses propres activités quotidiennes séparément.

1998 : 68–71). Si l'on accepte cette définition, dire qu'une norme ou une valeur quelconque explique un phénomène donné apparaît tautologique. La norme n'est pas ce qui explique (*l'explanans*) mais ce qui doit être expliqué (*l'explanandum*). Ainsi en est-il de l'idéal de la maisonnée étendue patrilocale.

L'on sait, pour l'avoir vu dans l'article précédent, que la force et le prestige d'un homme (c.-à-d. son capital symbolique) se mesurent à l'importance de son « dominion », lequel, mis à part son capital matériel (terres et troupeaux), comprend son capital social, lui-même se mesure notamment au nombre et à la valeur de ses fils, qui sont autant de soldats et de main-d'œuvre. Un homme puissant et prestigieux, un homme d'« honneur », est celui qui parvient à préserver et même à agrandir son dominion. D'où l'« idéalisation » et la « normalisation » de la maisonnée étendue patrilocale. En d'autres mots, à cause du prestige accolé aux hommes ayant pu se hisser à la tête de maisonnées étendues, cette forme de résidence a été *ex post facto* rationalisée au sens boasien d'avoir été codifiée en un ensemble de normes et de représentations qui servent à reproduire ce type de maisonnée, mais qui n'ont rien à voir avec la réalité de son émergence.

Bref, l'approche collectiviste et culturaliste ne peut guère expliquer la variabilité de la composition résidentielle. Mais il y a plus. Nous verrons ci-bas que cette perspective, par extension, prête au dérapage sémantique et à la confusion, en assimilant la maisonnée (un groupe avec des frontières sociales bien délimitées) à des ensembles toujours plus inclusifs et aux limites incertaines, ou encore à un vague sentiment de fraternité et de solidarité.

La maisonnée? Mais quelle maisonnée?

L'étude de la résidence en quête d'un objet

Ce qui frappe d'abord, pour qui s'intéresse à la résidence en ANMO, c'est l'assimilation de la notion de « maisonnée » à celle de « famille ». Depuis Fortes (1958), l'anthropologie sociale distingue les notions de « groupe domestique » et de « famille » (cf. Verdon 1981, 1991, 1998). Malgré les tentatives de certains à résoudre cet embrouillamini (ex. Hopkins 1997 : 300–301; Khuri 1975:102–105), ces termes sont encore souvent employés indifféremment dans l'anthropologie de l'ANMO (Badran 1989, in Shukri 1996 : 109; Hoodfar 1997 : 18). Un tel amalgame pourrait être attribuable au fait que la maisonnée, dans cette région du monde, se recrute largement sur la base de la consanguinité (patrification) et du mariage (cf. infra).

Les travaux menés en Tunisie n'échappent pas à cette imprécision. La résidence – le fait d'occuper une maison – se fonde à d'autres considérations (ex. la sélection des conjoints, les relations entre les genres et les générations) qui, prises ensemble, servent à définir des « types de famille » (Demeersman 1972) ou des « structures familiales » (Ben Salem 1990; Ben Salem et Locoh 2001).

Avoir recours à la terminologie locale ne fait qu'ajouter à la confusion. Pour désigner la maisonnée, les Tunisiens emploient les termes *'ayla* ou *dār* (et moins fréquemment ceux de *umalī* et de *famīlya*³). Ces termes présentent le désavantage d'être polysémiques. *'Ayla*, par exemple, est aussi vague que « famille » en français (Ben Salem 1990). Car il ne renvoie pas seulement au groupe d'individus formé autour des parents et des enfants (une famille nucléaire) ou au groupe de familles nucléaires reliées entre elles par la patrification et vivant sous le même toit (une maisonnée étendue); il renvoie

³ *Famīlya* est la forme arabisée du terme italien *famiglia*; les Italiens étaient présents en Tunisie avant l'établissement du Protectorat français (1881).

également à la vaste catégorie des gens unis par la patrification; bref à la « famille » *lato sensu*. Le terme *dār*, quant à lui, désigne soit le groupe d'individus vivant sous le même toit, soit l'habitation elle-même, soit encore plus largement un groupe de frères mariés vivant séparément (cf. Abu-Zahra 1976, 1982). En ne permettant pas un net découpage de la réalité, le discours local risque de confondre l'anthropologue désireux de faire une sorte de « topographie » de l'organisation sociale (bien que l'on puisse concéder que cela soit susceptible d'intéresser celui qui étudie la rhétorique autour de la résidence et de la parenté). Le problème tel que je le conçois réside en ce que certains transposent cette ambiguïté sémantique à l'analyse du niveau socio-organisationnel de la réalité ethnographique. Le collectivisme, le culturalisme et l'idée d'extension qu'ils impliquent ne sont jamais loin derrière.

C'est ainsi, par exemple, qu'Abu-Zahra (1976, 1982) traite sur un pied d'égalité le *dār* – que ce soit une seule maisonnée ou un ensemble de frères mariés vivant indépendamment – et le *'arsh* – une unité composée d'un nombre de familles étendues apparentées par la patrification. Tous deux, dit-elle, se fondent sur un même principe, celui de patrification; tous deux partagent un même ensemble de droits et d'obligations (ex., une aide mutuelle); et tous deux sont des unités à travers lesquelles s'établit l'appartenance à la communauté. Cela dit, en terme d'importance le *dār* prévaut. À la fois parce que l'appartenance à cette unité précède l'appartenance au *'arsh*, et parce qu'il sert précisément de modèle à celui-ci. Le *dār* est ce lieu où les relations interpersonnelles sont les plus chaleureuses et où les obligations mutuelles sont le plus soigneusement respectées. Plus on s'éloigne du *dār*, moins il y a de cohésion. Bref, la question en est une de solidarité et de relations entretenues. Le *dār* et le *'arsh*, tels qu'Abu-Zahra les conçoit, ne sont en définitive que les deux extrêmes d'un spectre de solidarité. Ils sont de nature

semblable, renvoient à une seule et même réalité, et ne diffèrent que par le degré de cohésion qu'ils présentent. Or, dans cette confusion, la résidence et son objet – la maisonnée – perdent toute spécificité et ne peuvent guère être étudiés pour ce qu'ils sont.

Camilleri a quant à lui inversé le problème : il a employé un même terme – celui de « groupe domestique » – pour définir deux réalités distinctes (Camilleri 1967, 1972). Superficiellement, l'expression « groupe domestique » semble désigner la maisonnée. En fait, il dénote à la fois l'« unité familiale » – qui comprend un père et ses fils, leurs épouses respectives et leurs enfants, vivant tous sur la même terre – et la « tribu » – « un groupe de familles unies par la consanguinité sous l'autorité d'un chef tribal et se réclamant d'un ancêtre commun éponyme » (Camilleri 1967 : 590, note 1, traduction libre). À mon avis, si un même terme est employé pour désigner des réalités si disparates, il est alors dénué de sens.

Cuisenier est apparemment celui qui a le plus expressément abordé le thème de la résidence en Tunisie (Cuisenier 1975 : 409ss., 1976). Mais qu'en est-il au juste? Notons d'abord que l'auteur parle d'« organisation de la famille » et de « structure familiale », et non de la composition ou de l'organisation résidentielle. Cela dit, retenons que l'unité d'analyse qu'il emploie est la « communauté domestique ». De prime abord, ce terme semble être synonyme de « groupe domestique » ou de « maisonnée ». Or, rien n'est moins sûr. Si, en lisant Cuisenier, on a souvent l'impression que le groupe domestique et la maisonnée ne désignent qu'une seule et même chose, toutes deux sont en fait des entités distinctes, comme en témoigne l'extrait suivant :

Le type pur de la grande communauté domestique est celui d'après lequel celle-ci forme un ménage unique sous l'autorité d'un chef de famille, *raïs el a'ïla*, qui décide de toutes les affaires importantes, qui dirige la production, aménage la répartition, règle la consommation. [...] Réduite à l'unification des tâches, la grande communauté domestique mérite encore son titre. [...] Plus réduite encore, la grande communauté domestique se limite parfois à deux ménages, celui du père

et celui d'un fils marié. [...] *À la limite, la grande communauté domestique se réduit à la fraternité entre ménages, à l'absence d'esprit de calcul et au travail en commun.* [Cuisenier 1975 : 431–432, italiques ajoutés; voir aussi 1976 : 144–145]

Bref, Cuisenier dit faire de la communauté domestique son unité d'analyse, mais en réduit la signification à un vague sentiment de fraternité ou de solidarité, fils du collectivisme et du culturalisme. Ce faisant, il laisse de côté la maisonnée et n'aborde pas de front la question de la résidence. Il nous faut donc réhabiliter et déterminer ce que l'on entend par le terme de « maisonnée ».

La maisonnée tunisienne : essai de définition

La maisonnée est d'abord et avant tout un *groupe*, c'est-à-dire un ensemble d'individus rassemblés autour d'une activité selon un ou plusieurs critères d'appartenance. En l'occurrence, la maisonnée désigne l'ensemble des individus partageant une même habitation de manière exclusive, régulièrement ou sporadiquement, dans le but d'y dormir (Verdon 1998 : 37). Puisque la question est formulée en terme de résidence, l'on parlera de la maisonnée comme d'un groupe résidentiel, à distinguer du groupe domestique. Ici, « domestique » renvoie à l'ensemble des activités relatives à l'entretien de la *domus*, c'est-à-dire la maison et ses occupants (transformation des produits, construction, rénovation et ménage des bâtiments, socialisation des enfants, etc.)

La « famille » se définit comme le groupe formé autour de la reproduction socialement reconnue d'une unité conjugale (Verdon 1980, 1991, 1998). Les critères d'appartenance à la famille sont le mariage et la filiation. La famille ainsi définie comprend un couple marié et leurs enfants (incluant ceux obtenus par l'adoption). Lorsqu'une maisonnée se compose d'une ou plusieurs familles elle constitue un « groupe résidentiel familial ». En ANMO, où les maisonnées peuvent inclure les familles du père

et de ses fils mariés (maisonnées étendues patrilocales) ou les familles de deux frères ou plus (frérèches), la patrification et le mariage déterminent l'appartenance au groupe.

Cette définition de la maisonnée soulève néanmoins quelques problèmes lorsque confrontée à la réalité ethnographique, soit celui de circonscrire physiquement l'habitation, une entreprise parfois difficile, comme j'ai pu le constater à Rmānyiyya. Observons d'abord comment sont construites les maisons.

Aujourd'hui, les maisons sont faites de briques d'argile rouges [*yajūr*] que l'on recouvre d'un mélange de ciment et de chaux, et le toit peut être soit plat et fait d'un autre format de briques [*dalla*, du français « dalles »], ou en pente et fait de tuiles d'argile rouges. Une maison se compose d'une ou de quelques pièces [*byūt*, sing. *bīt*] qui communiquent rarement. Souvent, l'une de ces pièces sert de cuisine; autrement une construction d'adobe [*kīm*], séparée de l'habitation de quelques mètres, remplit cette fonction (en plus de pouvoir servir d'abri animalier).

D'ordinaire, chaque pièce possède une seule porte qui ouvre sur une cour ceinte d'une clôture de briques ou d'une haie de branchages et/ou de figuiers de Barbarie. Lorsque les moyens financiers le permettent, mais surtout lorsqu'un fils se marie et s'établit avec son père, l'on ajoute une pièce à la demeure paternelle, souvent mais pas nécessairement contiguë aux autres. Même lorsque les pièces sont séparées et distantes l'une de l'autre, père et fils peuvent toujours se considérer comme faisant partie d'un même groupe résidentiel. De même, l'expression « il sort » [*yokhroj*], en parlant du fils qui se sépare de la maisonnée paternelle, peut porter à confusion. Car « sortir » n'implique pas nécessairement que la famille du fils marié déménage et construise une habitation séparée ou encore qu'il loue un logement à la ville. « Sortir » peut tout simplement signifier que le fils (ou un frère dans le cas d'une frérèche) élève un mur au milieu de la

cour jusque-là commune, ou change l'orientation de la porte de la (ou des) pièce(s) qu'il occupe et qui ouvrira sur une nouvelle cour; mieux, un fils marié peut sortir sans qu'il n'y ait de changements architecturaux apparents. L'anthropologue peut ainsi faire face à une habitation vraisemblablement unique, mais qui est en fait occupée par des individus réputés appartenir à deux maisonnées distinctes (voir Shami 1997 pour un tel exemple).

Une maison renvoie d'abord et avant tout à un bâtiment, à une conception architecturale. Alors, si la contiguïté des pièces et l'unicité de l'habitation ne sont pas des indicateurs architecturaux déterminants, quel indicateur peut-on bien utiliser? Autrement dit, lorsqu'on sort de la maisonnée paternelle, de quoi sort-on au juste? Mes observations montrent que l'établissement d'un *foyer*, au sens premier du terme (les gazinières portatives sont aujourd'hui largement répandues), que ce soit dans une pièce seule ou dans un *kīm*, est pour ainsi dire le trait architectural distinctif qui permette d'identifier une maisonnée (voir Stevenson 1997).

Mais cela n'est que l'aspect visible de la chose, car l'établissement d'un feu ou d'une cuisine séparée est en réalité l'expression physique de l'autonomie budgétaire du groupe. En d'autres mots, fonder un foyer autonome c'est créer un budget autonome (budget : *mizēniyya*, mais les gens emploient plutôt le terme *kēsa*, de l'italien « cassa » ou du français « caisse »). Nous avons vu plus haut que le groupe résidentiel tunisien recrutait ses membres par la patrification et le mariage. Ce n'est là qu'une partie de la réponse. Ce groupe recrute plus précisément ses membres au sein du groupe de consommation; c'est-à-dire, ceux qui vivent ensemble et sont réputés former une seule et même maisonnée sont ceux qui mangent ensemble, lesquels, à leur tour, puisent au même budget.

Deux nuances doivent ici être apportées. D'abord, pour quelques cas exceptionnels, il n'y a pas correspondance entre le groupe qui fait budget commun et le

groupe commensal. Prenons un exemple tiré de Rmāyṇiyya. Un vieil homme et sa femme vivent seuls depuis la sortie de leurs trois fils, survenue après qu'une querelle eut éclatée pour une question d'argent. Chaque couple a dorénavant sa propre « caisse ». Or, parce que la belle-mère, âgée et malade, est physiquement incapable de cuisiner, les trois brus lui préparent tour à tour à manger, ainsi qu'au patriarche. En retour, ce dernier a cédé quelques lopins de terre à ses fils.

Deuxièmement, faire budget commun ne se réduit pas à une espèce de communisme selon lequel le fils donnerait la totalité de son salaire à ses parents, lesquels procéderaient ensuite à une gestion juste et équitable. En fait, le fils garde une partie de son salaire pour lui-même (et son couple, s'il est marié), et, selon ses moyens et sa volonté, remet le reste à sa mère, qui agit pour ainsi dire à titre de banque. Mise à part sa contribution principale, qui vise à couvrir les dépenses courantes (nourriture, vêtements, etc.), le fils doit à l'occasion acheter des biens de luxe, comme des friandises pour les enfants, des robes pour les femmes, et ainsi de suite. S'il est au chômage, sa contribution peut être réduite au minimum, voire à rien du tout. Mais aussitôt qu'il se trouve un emploi, on attend à ce qu'il verse une certaine somme à la caisse. Le montant n'est pas nécessairement fixé et sujet à négociations, mais est plutôt laissé à la discrétion et au jugement des parties. Un père qui reçoit une pension de l'État, par exemple, peut ne pas exiger de contribution de la part de son fils afin de permettre à celui-ci de fonder un foyer autonome. Tout est affaire d'équilibre et d'entente tacite. Lorsqu'une des parties se sent lésées (ex. l'un contribue plus que son frère; le fils a acheté une robe à son épouse mais non à sa sœur), des conflits risquent d'éclater et d'entraîner la fission du groupe. De même, un père dont le fils célibataire garde la totalité de son salaire pour lui-même peut

refuser de contribuer au mariage éventuel de ce dernier (ou menacer de le faire) et/ou décider de ne pas l'accueillir lui et son épouse éventuelle sous son toit.

Au total, la maisonnée n'est pas une entité monolithique. Comme toute une littérature féministe l'a démontré, elle est le lieu de luttes et de tiraillements, que ce soit entre hommes et femmes, ou entre belles-mère et brus (Collier 1974; Dwyer and Bruce 1988; Folbre 1986; Lamphere 1974; Singerman and Hoodfar 1996; Young *et al.* 1981). Ce dont témoigne largement la littérature sur l'ANMO et ce que nous aborderons à l'instant, dans le troisième et dernier article de cette thèse.

Abstract

There is a widespread belief among scholars of the Middle East and North Africa (MENA) that women's status parallels the developmental cycle of the patrilocal extended household. Such are the views of Deniz Kandiyoti (with her definition of "classic patriarchy") and Camille Lacoste-Dujardin (with her classic *Des mères contre les femmes*), used here as paradigmatic examples.

These authors moreover perceive the extension of wage labor and male migration, and the concomitant process of household nuclearization, in terms of a "breakdown of patriarchy" or "decline of patrilineages", and argue that though this should have enhanced women's status, it has not done so.

Building on Michel Verdon's study of European living arrangements, I argue that their description of "classic patriarchy" and of its "demise" adopts a "collectivistic" and "culturalist" perspective of residence. After having shown the shortcomings of the latter, I will present Verdon's alternative, "atomistic" perspective, while qualifying it slightly.

Drawing on this framework as well as on data collected in a Tunisian peasant village and typical case of male migration and feminization of agriculture, I will then show that women's status does not necessarily follow the curve of the domestic cycle, but varies according to the power relationships within the household, which are themselves patterned according to several factors. Contrarily to Kandiyoti and Lacoste-Dujardin, I have found women to be very active agents in the power game, not merely the puppets of a unidirectional and inflexible domestic cycle, and enhancing their status in the process.

Introduction.

To most scholars of the Middle East and North Africa (hereafter, MENA) women's status and power parallel the developmental cycle of the patrilocal extended household (PEH): at its lowest when the young bride moves into her husband's household, it reaches its apex as she gets older and in turn rules over a daughter-in-law. This has been best illustrated by two influent authors whose views encapsulate the way the status of women and its relation to household dynamics have been conceptualized in the Anglo-Saxon and French traditions of MENA anthropology, namely Deniz Kandiyoti (with her well-known definition of "classic patriarchy" and her equally famous notion of "patriarchal bargain"; 1988, 1990, 1991; see also 1977) and Camille Lacoste-Dujardin (with her classic *Des mères contre les femmes*, 1996).

These authors furthermore perceive the extension of wage labor and male migration, and the concomitant process of household nuclearization, in terms of a "breakdown of patriarchy" (Kandiyoti) or a "decline of patrilineages" (Lacoste-Dujardin), and argue that though this should have improved women's status, it has not done so.

Building on Michel Verdon's study of European living arrangements, I argue that their description of "classic patriarchy" and of its "demise" adopts a "collectivistic" and "culturalist" perspective of residence. After having shown the shortcomings of the latter, I will present Verdon's alternative, "atomistic" perspective, while qualifying it slightly.

Drawing on this framework and on data collected in Rmāyniyya, a small Tunisian peasant village and a typical case of male out-migration and feminization of agriculture, I wish to show that women's power and status do not necessarily follow the development of the domestic cycle. They vary in terms of power relationships within the household, which themselves are patterned according to a series of factors (the protagonists' gender, age,

and kin support, as well as the composition and size of the family units). Contrarily to Kandiyoti and Lacoste-Dujardin, I have found women to be very active agents in the power game, not merely the puppets of a unidirectional and inflexible domestic cycle, and enhancing their status in the process. In short, we shall find recent changes to have “liberated” women, while undoubtedly overworking them.

“Classic Patriarchy.” Or the Dynamics of the PEH and Its Implications for the Status of Women.

Kandiyoti does not conceive of patriarchy as a monolithic phenomenon and argues that the dynamics of power between genders varies according to cultural and historical contexts, a variability the concept of patriarchy should reflect. “Classic patriarchy” (a notion implicit in Lacoste-Dujardin’s work), as its name indicates, denotes the archetypal instance of male dominance found throughout the “patriarchal belt” extending from Morocco to China.

Classic patriarchy is predicated on the dynamics of the PEH, “a powerful cultural ideal” found throughout the MENA (Kandiyoti 1988:278). Under classic patriarchy young brides leave their natal home to live in their husband’s father’s household, where they start married life on the bottom rung of the gender–age hierarchy, subordinated both to men and older women, primarily their mother-in-law. They move in almost without property; the only means of production they bring with them is themselves, that is, their productive and reproductive capacities, totally appropriated by their husband’s patrilineage.

This constitutes a first aspect of Kandiyoti’s “patriarchal bargain”: men take over the roles of protectors and providers in exchange for women’s labor, reproductive abilities, and complete submissiveness. Lacoste-Dujardin similarly writes of a “patrilineal

procreative service” whereby the young daughter-in-law increases the number of men in her husband’s father’s household and helps to enhance her affines’ prestige; in exchange, she receives the most (if not the only) significant social status a woman can possess, namely that of mother. Women living under classic patriarchy, as she puts it, are “mothers-above-all”.

Their status gradually improves as they get older and bear children, especially sons. They reach the climax of their power when they themselves become mothers-in-law, ruling over their daughter(s)-in-law. Then they will strive to maintain their superior position and secure their old age by repressing the emergence of romantic love between the new spouses, in order to ensure their sons’ allegiance; they act as a “screen” between their sons and daughters-in-law (Lacoste-Dujardin 1996:170ff.). Under classic patriarchy, affectivity and sexuality are dissociated; husband and wife relate above all as genitor and genitrix, and merge into the patrilineage, as reinforced by Islamic law (Charrad 2001). Lacoste-Dujardin goes as far as claiming that the only united and stable heterosexual couple that does not threaten the actual order is the one linking mothers to sons.

The hierarchy and strains existing between women prevents the formation of any coalition that could threaten male authority and the patriarchal order (Rassam 1980). Like Lacoste-Dujardin, Kandiyoti holds that the very perspective of eventually ruling over younger women is the key factor prompting women to internalize classic patriarchy and collude in the reproduction of their own subordination; they seek to establish their own authority by influencing their sons and husbands. This is the second aspect of Kandiyoti’s “patriarchal bargain”: senior women find in the power they exert over younger ones a kind of compromise to or trade-off for male dominance, while being party to it. Mothers work against wives, a stance made explicit in the very title of Lacoste-Dujardin’s book. She also

speaks of this collusion as women's "revenge on agnatism", or as the "revenge of subservience", specifying that this revenge is by no means subversive, but strictly limited to the domestic and female realm, where men have succeeded in confining it.

Idealizing the Ideal: Collectivism and Culturalism in the Study of Living

Arrangements in the MENA

In my opinion the PEH – the very cornerstone of classic patriarchy for both Kandiyoti and Lacoste-Dujardin – stands as their argument's main stumbling block. Undoubtedly, the PEH represents (or represented) the ideal type of living arrangement in the MENA (Goode 1963; Prothro and Diab 1974; Stevenson 1997), and Tunisia is no exception (Ben Salem 1990; Ben Salem and Locoh 2001; Bouhdiba 1967; Camilleri 1967; Cuisenier 1975; Demersmaan 1972). Yet, such an "idealization" leads researchers to overlook household variations (Stevenson 1997:14–15). People's will to form PEHs is, as it were, taken for granted as an ineluctable fact.

From Verdon's perspective, exposed in his study of Western European living arrangements, this classical view appears both "collectivistic" and "culturalist" (in this case two sides of the same coin), and raises serious difficulties when trying to understand residential arrangements, as well as women's power and status in the household.

Verdon opposed the collectivist and culturalist perspective to the "atomistic" one. The "collectivists" presuppose that individuals have a basic proclivity to live in complex households (stem, joint or extended ones), while the "atomists" posit a tendency for couples and their dependent children to prefer living in their own household. When it comes to explaining the existence of complex households, the atomists evoke hindrances (e.g., widowhood, economic or political insecurity) or forces (e.g., coercion through

manipulation of inheritance, or other economic incentives or threats), or both, which lead individuals to opt (reluctantly) for cohabitation with other family units.

On the other hand, when it comes to accounting for the presence of nuclear households, especially in so-called “traditional” settings, the collectivists either summon up a decline due to purely exogenous changes (e.g., low life expectancy, high infant and childhood mortality, shortage of land), or invoke culture: the advance of individualism in the wake of capitalism or modernity. This individualistic pull translates into new sets of cultural representations; this is why, in most instances, collectivism ultimately leads to culturalism in the study of residential arrangements (Verdon 1998).

Although the PEH seems to represent a cultural ideal, the data show that this type of living arrangement has never been statistically predominant in the recent past, neither in Tunisia (Blili Temime 1999) nor elsewhere in the MENA (Al-Thakeb 1985; Goode 1963; Prothro and Diab 1974). But the collectivists privilege rules, namely the rules of postmarital residence, and therefore downplay the importance of nuclear households as a mere phase in the developmental cycle of households.

Undoubtedly, many individuals in the MENA do live in PEHs “at *some time*” in their life (Goode 1963:124); also, the concept of domestic cycle offers a fair approximation of reality in some societies, including those in the MENA. In the final analysis, however, it remains normative (Netting *et al.* 1984; Verdon 1979, 1998) and presupposes a unidirectional trajectory.

It also raises questions about women’s power. Kandiyoti and Lacoste-Dujardin portray passive women unwilling to break up the very basis of their submission – the PEH – and having no option but to wait for their mother-in-law’s death before coming into their own. Only then would they attain the pinnacle of their glory, a glory

they would have acquired at the cost of patience (Davis 1983), but that they have not actively worked for. Yet, as most feminist anthropologists have emphasized (e.g., Collier 1974; Lamphere 1974), tensions often flare up between daughters-in-laws and mothers-in-laws and, most importantly, these strains frequently trigger off the PEH's fission. Stamm (1980) and Cuisenier (1975) observed this very process in Tunisia, the former in an urban setting and the latter in the countryside.

The classic patriarchy model leaves no room for such power struggles; or, if any, the outcome is known in advance – mothers win over wives. If women wish to escape their mother-in-law's control, why don't they actively try to do so? Kandiyoti and Lacoste-Dujardin's answer seems to be that it is because women have internalized the patriarchal ideology. Alternatively, we could argue that it is because they are *constrained* by their husband or his parents. The latter conclusion, however, would imply that women have aspirations that conflict with the residential ideal, that this so-called ideal is not so ideal after all or, more precisely, that there certainly exists predispositions among MENA women that run counter to the culturally-defined norms.

In the classic patriarchy model, people are governed by an overwhelming culture imposing a given type of living arrangement; to that extent, individuals almost appear as mere cultural automata. Lacoste-Dujardin thus writes that under classic patriarchy "roles are prescribed" and "Interpersonal relations [...] imposed, given, and no freedom of choice is possible. This gives everyone a certain comfort, in a reassuring tradition", therefrom the fact that "individuals hardly assume personal risks" (1996:183, free translation).

Kandiyoti tries to inject some individuality in women, whose "strategies" and "coping mechanisms" she explores. It should be stressed, however, that these very women

never threaten the cultural predominance and quasi-ineluctability of the PEH, which stands as an indisputable feature of a “normative order” (Kandiyoti 1988, *passim*) – a different name for a familiar friend: culture – firmly anchored in people’s minds.

If so, only a change in culture could rock the foundations of classic patriarchy. How can it? Both authors submit that the PEH, and therefore classic patriarchy, started dissolving as capital penetrated the countryside (farm mechanization, commoditization of agriculture, emergence and extension of wage labor) and as peasants sank deeper into poverty (land shortage, agricultural underemployment, out-migration). Patriarchs lost the material bases of their authority at the same time as their married sons found alternative sources of income, causing acute intergenerational oppositions that sparked off the nuclearization of households before the PEHs could complete their developmental cycle. The “breakdown” or “demise” of classic patriarchy (Kandiyoti), or the progressive “decline of patrilineages” (Lacoste-Dujardin) all point to the inability of fathers to maintain full authority over their sons, for want of resources.

This amounts to assuming that sons were formerly coerced into subordination to their fathers for want of alternatives, because the fathers controlled the means of production (land); new economic opportunities made it possible for them to fulfill their separatist aspirations. The argument is quite atomistic and contradicts the collectivistic postulates, but Kandiyoti and Lacoste-Dujardin simultaneously understand the same process in an altogether different manner.

Indeed, they presuppose that the younger generations have suddenly developed a taste for privacy and autonomy because, with the emergence of capitalism and modernity, their culture has changed! Because the “patrilineal ideology” (Lacoste-Dujardin) or the “patriarchal script” and “traditional normative order” (Kandiyoti) have all been challenged.

In her conclusion to *Bargaining with Patriarchy* (1988) Kandiyoti uses Kuhn's notion of scientific paradigms to characterize those changes. What lies behind capitalism is but a new cultural paradigm that defines new behavioral patterns to which individuals react by adopting new sets of strategies.

Overall, in the whole MENA region, modernity and capitalism are seen to have ushered in a new series of values and norms, a new culture, which can be summed up in one word – “individualism”. From the Arab East, where some write of the rise of an “ideology of individualism” (Prothro and Diab 1974), to Morocco, where others record an “individual order” superseding a “collective” one (Aziz 1994), ancient solidarities thus seem to have rapidly given way to a taste for privacy.⁴

My observations echo those of Young and Shami (1997), who noted that researchers working on the Arab family have hitherto focused either on values and attitudes – what they call the “normative approach” – or on formal law, be it secular or religious – the “legal approach”. Despite some superficial differences, both approaches are of one kind – both allude to a set of normative representations dictating individuals' (inter)actions, and do not consider actual households and their dynamics. Why should this be a problem? Because norms – a major aspect of culture – hardly have any explanatory value.

The argument goes like this: why do we find PEHs? Because of sets of norms – including a code of honor, if need be (Author n.d.) – privileging this type of living

⁴ The field of family history in the MENA has hitherto remained rather embryonic when compared to Europe, for instance. Doumani (2003) explains this lack of interest by the fact that both indigenous and scholarly discourses fundamentally assume that “modern” nuclear households have gradually displaced “traditional” PEHs. Most of the historical studies conducted in the MENA have dealt with urban settings (e.g. Duben 1990; Duben and Behar 1991; Fargues 2000, 2003; Meriwether 1999; Okawara 2003). Duben (1985) and Cuno (1995) have studied residence from an historical perspective in rural settings, in Turkey and Egypt respectively, though still from a collectivistic perspective.

arrangement. Such an answer, however, only begs the very question of the origins of those norms, and is tautological.

There is an alternative, however: atomism and its focus on household dynamics. I will briefly sketch its main theses and show how it manifests itself on the ground through the example of a Tunisian peasant village.

An Atomistic Perspective of Residence and Household Power Dynamics

The household (or “residential group”) is the group formed around the activity of residence, namely “*occupying part or all of a dwelling-place in an exclusive manner, regularly or intermittently, for the purpose of sleeping*” (Verdon 1998:37, italics in text). Households are no monolithic entity, however; as a rich feminist literature has shown, they can be divided as often as united (Collier 1974; Dwyer and Bruce 1988; Folbre 1986; Lamphere 1974; Singerman and Hoodfar 1996). Mediterranean anthropology shows this well (Gilmore 1982), as does MENA anthropology, dealing profusely with gender segregation and the often strained mother-in-law/daughter-in-law relationship. As mentioned above, these issues have been mostly couched in terms of interpersonal relationships, leaving groups out of the picture. In order to rehabilitate the residential group with its built-in asymmetries and power relations, Verdon argues that we must break it down into “residential atoms”,⁵ namely sets of individuals whose cohabitation is taken for granted, not to say axiomatic in given societies (or even normatively, one might

⁵ In a recent attempt to rekindle the study of family and residence in the MENA, Khadr and El-Zeini (2003) have suggested decomposing households into “basic family units” (BFUs), which they define as “individuals residing in the same household who are either married, or are blood related up to the second degree within a maximum of two generations” (Khadr and El-Zeini 2003:144). Households containing a single BFU form nuclear-family households, whereas those with more than one BFU form extended-family households; in the latter case, each BFU is called a “subfamily”. Some members of extended households, such as married sons, belong to two subfamilies (that of their parents and their own). Yet BFUs are too inclusive, because residential atoms should not overlap within the same household.

even say, pushing norms down to the level of building blocks rather than applying them to the whole construct).

In Western Europe, and also in the MENA, Ermish and Overton' notion of "minimal household unit" (MHU) represents such axiomatic, indivisible and irreducible cores of households (Ermisch and Overton 1985). Rephrasing everything in terms of the activity of residence, Verdon translates Ermish and Overton's MHUs as "minimal residential units" (MRUs). In Western Europe and the MENA (not to mention most of Eurasia plausibly), an MRU designates: (1) an unmarried adult, either male or female; (2) a married couple with children (a family) or (3) without children (a conjugal unit); and (4) a widowed or divorced parent with his (or her) unmarried and dependent children (residual couple forming a patri- or matricell, as the case may be).

MRUs inform us on household composition, but remain silent about household dynamics. Hence Verdon's second postulate. He assumes that "normal" adults, men or women, prefer not to be bossed around in their economic and/or domestic activities, and wish to control the running of their everyday life. He therefore concludes, as several studies show, that the cohabitation of two or more MRUs can easily become antagonistic when one of them owns the dwelling-unit and/or the main means of production, and can therefore lord it over the other(s). These antagonisms, however, do not concern individuals per se so much as MRUs (although an MRU can be composed of a single individual!) even if, at the existential level, they are lived as interpersonal relationships (frictions between mothers-in-law and daughters-in-law, for instance, actually oppose co-residing MRUs).

Put differently, conflicts between members of a single MRU (growing teenager and a father, for instance) can affect the manner in which various coresiding MRUs relate

within a household but, in and of themselves, MRUs have to be considered as units; as an analogy, if one took households as units, the quality of the relationships between individuals in a given household might affect their relationships to neighboring households but, for definitional purposes, their internal relationships would remain secondary attributes and households would remain the unit of focus.

Hence Verdon's main atomistic postulate: where houses are individually owned and/or individuals own the main means of production, thereby giving them power over coresiding MRUs, MRUs will then shun cohabitation and seek residential autonomy. But then why should some MRUs tolerate subordination and coresidence? Because of hindrances precluding the achievement of their goal – e.g., monoparentality and poverty (especially among the descending generation), old age (among the ascending generation) – because of forces (manipulations or threats) exerted on the part of the superordinate MRUs (over the inheritance, for instance), or because of both. Once the sources of obstructions and/or coercion are removed or simply relaxed, MRUs realize their residential autonomy.

This postulate calls for a clarification. In and of itself, co-residence should not raise any particular problem. The frictions it spawns stem from house ownership and the antagonistic relationships surrounding the execution of domestic and economic activities. The house owners (often owners of the means of production) will feel a right to control the domestic and economic activities of co-residing MRUs. In other words, residential autonomy is the pretext behind, or the path to, domestic and economic autonomy.

“Domestic autonomy” is the exclusive control a single MRU exerts over the management of its domestic activities. Domestic autonomy can only be obtained through residential autonomy; one normally involves the other. As a concept, “economic

autonomy” is more difficult to define; it does not mean “self-sufficiency” and, for the immediate purpose of my argument, I will define it in terms of decisional power: the power to control one’s own labor and resources.

This atomistic framework excludes any aprioristic assumptions about a “developmental cycle”. Household dynamics and access to power do not follow a uniform trajectory, but depend on the units’ strength, itself predicated on a number of factors. Gender is one of them. Knowing that men as a category almost universally enjoy a higher prestige than women, MRUs comprising a man are more likely to rule than those without, whereas an MRU composed of a woman only (an unmarried woman, a divorcee, or a widow) will likely be subordinated if coresiding with an MRU including a man. Age acts similarly. Other things being equal, one can plausibly assume that a young daughter-in-law will act more submissively than an older one. Conversely, one may expect older parents to give up part of their authority to the younger generations, be it the son’s couple or an unmarried daughter, as they become unable to carry out their own domestic and economic activities. The composition and size of units also affect the relationships: couples with numerous children (especially if these are boys) have more weight in the struggle for power than unmarried or widowed individuals without children. Economic power, genealogical proximity, and kin support are other variables. These can be considered the units’ “secondary attributes”.

Using Verdon’s framework as a heuristic tool, I will now examine women’s status and power, as well as their stakes and role in household dynamics, in the case of Rmāyniyya, a small Tunisian peasant village.

The Feminization of Agriculture in Tunisia and Women's Power and Status: An Example of Atomism.

Observations From Turkey

Rmāyniyya is located in the region of Nefza, in the mountains of Northwest Tunisia, a region of poor agriculture and smallholdings, with a long history of male labor migration (Author n.d.). Some estimate that at the eve of the French Protectorate (1881), ten to fifteen percent of Rmāyniyya men had to get work in Bēja, the governorate's capital. Wage labor and male migration have continued ever since, but substantially escalated during the 1970s, thus "feminizing" agriculture and speeding up the fission of PEHs – what we will hereafter refer to as a process of "nuclearization". Before examining the consequences on the status of Rmāyniyyan women, let us examine Kandiyoti's observations about similar processes in the Turkish countryside.

In Turkey, she writes, economic transformations among peasants have affected authority relations among men only; younger men found in wage labor (and migration) a means of escaping their father's control and of setting up independent households. Women allegedly had no active role in the couples' emancipation from the parents, and did not benefit from it. Women's newly acquired autonomy would have had an effect "through complementarity" only (1990:189), and in a very mitigated way. In fact, writes Kandiyoti, the potentially liberating effects on women of household nuclearization have remained largely potential, because new forms of exploitation have replaced the former patriarchal one, and because women have remained unrecognized and underprivileged laborers (1977, 1990). The situation seems worse in cases of feminization of agriculture, where women have taken over agricultural labor, namely tasks "traditionally" considered as male (whereas men have never taken over female tasks); in such cases, men remain idle when at

home and unemployed. This yields “extremes of quasi-parasitic dependence on women’s labor, a dependence which far from giving women greater autonomy can only be sustained by means of harsher and more violent subjugation of women” (1990:191). Rmāyniyya’s case could not be further from the Turkish one.

Rmāyniyya, a “Feminized” Village

Rmāyniyya’s agriculture is clearly feminized, with most active men (83 percent of men aged between twenty-one and forty-five) working outside the village and coming back once a month or even less. The only men working on the farm are either youngsters who have left school and have not yet started working, or older men who have settled back in the village. In all, women represent 90 percent of people working on family farms and perform most of the farm work. As a result, their workload has substantially increased; in the whole of Tunisia, the Northwest ranks first as to women’s contribution to agriculture (Triki 2000). On the other hand, women have simultaneously gained much influence and decisional power within the household because of their agricultural responsibilities, further increasing their self-confidence and self-esteem (Author n.d.), so much so that a majority now openly claim themselves to be farm heads.⁶ At the time of fieldwork (2000–2002), slightly more than three quarters of the 119 family farms of Rmāyniyya⁷ were said to be managed by a woman, either exclusively or jointly with their husband (or son) (Table 1).

⁶ The nature of the impact of the male labor migration upon women’s power and status varies from a case to another. Some studies reveal that it has had negative repercussions or, at best, that it did not really improve the fate of women (e.g., Abaza 1987; Baduel 1980; Myntti 1984). Others show that, on the contrary, it has had a rather favorable impact (e.g. Brink 1991; Hammam 1981; Kadioglu 1994; Khaled 1995; Keely and Saket 1984; Khafagy 1983, 1984; Khattab and El Daief 1982; Taylor 1984; Weyland 1993).

⁷ Three of the 122 households in Rmayniyya neither owned nor rented land, and thus were not considered family farms.

Table 1. Farm Headship According to Gender

	N	%
Female Headed Farms	80	67.2
Male Headed Farms	27	22.7
Jointly Headed Farms	12	10.1
TOTAL	119	100
Female Headed + Jointly Headed Farms	92	77.3

When trying to define under what circumstances a family farm is more likely to be run by a woman than by a man, or by both, the criteria that stand out most are household composition, the power configuration within the household and a woman's position within it (a position which does not necessarily follow a cyclical course). We will return to this below. For the time being, let us consider the extent of the process of nuclearization in Rmāyniyya.

Rmāyniyya, an Atomized Village

PEHs have never been numerically predominant in Tunisia. Within living memory, Rmāyniyyans also claim that PEHs have often split before the father's death. Thus, although fissiparous tendencies are far from new, we could nonetheless assume

Table 2. Breakdown of Households According to Composition

	N	% of total farms
ELEMENTARY HOUSEHOLDS	104	85.2
A. Nuclear Households	91	74.6
Conjugal Unit <i>Couple without children</i>	5	
Nuclear Family <i>Couple + child(ren)</i>	83	
Incorporated nuclear family <i>Couple + handicapped adult/fostered child</i>	3	
B. Residual Nuclear Households	11	9
Residual Nuclear Family <i>Widow + child(ren)</i>	11	
C. Unmarried Adults	2	1.6
COMPLEX HOUSEHOLDS	18	14.8
D. Patriarchal Households	9	7.4
Extended family <i>Couple + married son</i>	7	
Multiple Extended family <i>Couple + 2 or more married sons</i>	2	
E. Residual Patriarchal Households	9	7.4
Residual extended family <i>Widow + married son</i>	4	
Residual extended family <i>Widow + son's widow</i>	1	
Residual multiple extended family <i>Widow + 2 or more married sons</i>	3	
Complex residual extended family <i>Widow + married son + married grandson</i>	1	
TOTAL	122	100

* Includes one case of uxorilocality.

that following the spread and generalization of wage labor, especially among young men, nuclearization (or “decohabitation”) has gained ground in Tunisia as a whole (Bouattour

20002) and in Rmāyniyya in particular. In 2002, I counted 122 households in Rmāyniyya; of these, the vast majority included a single MRU formed around a couple (with or without children) (hereafter called “nuclear households”) or a widow (“residual nuclear households”); there were no divorcees and, therefore, no households formed around divorcees) (Table 2).

As Table 2 shows, three quarters of households are nuclear; when residual nuclear households are included – that is, widows whose couple had gained its autonomy before the husband’s death –, this figure rises up to 83.6 percent, an eloquent testimony to a pervasive atomistic proclivity.

To refine the analysis, let us decompose these households in MRUs, considering only couples and residual couples (widows), while adding Rmāyniyyan couples who settled elsewhere immediately after their wedding (neolocality), or soon after (Table3).

We then get 124 couples and 21 residual couples living in Rmāyniyya, in addition to 30 non-resident couples, a total of 175 “familial” MRUs. Eighty-three of these 175 couples and residual couples were married in 1980 or before and 92 of them after this date. If we exclude those cases for which we have no data and those where cohabitation was not possible because both the husband’s parents were dead at the time of his marriage, we have respectively for each period 68 and 86 couples that could have lived with the husband’s parents, or with one of the widowed parents, because one or the other parent was still alive when the couple got married. But what did the couples actually do?

Table 3. Couples and Residual Couples and the Context in Which They Gained Their Autonomy (Those Married Before 1980 and After That Date Compared)

	Married in 1980 or before				Married after 1980				TOTAL
	Couples		Residual Couples		Couples		Residual Couples		
	<i>Living in Rmāyinyya</i>	<i>Living elsewhere</i>		Sub-total	<i>Living in Rmāyinyya</i>	<i>Living elsewhere</i>		Sub-total	
Separated while HF alive	17	6	6	29	29	16	–	45	74
▪ HF still lives	4	2		6	23	13		36	42
▪ HF now dead	13	4	6	23	6	3		9	32
Separated while HM alive (HF dead)	6	–	1	7	4	6	–	10	17
Expelled by HF	8	–	–	8	2	–	2	4	12
Expelled by widowed HM	2	–	2	4	–	–	–	–	4
Actually cohabits w/HF	–	–	–	–	12	–	–	12	12
Actually cohabits w/widowed HM	3	–	–	3	9	–	1	10	13
Lived w/H's parents until their death	12	–	2	14	4	–	–	4	18
Lived w/other (e.g. HB) until his death	2	–	1	3	1	–	–	1	
SUBTOTAL	50	6	12	68	61	22	3	86	154
Autonomous at marriage (H's parents dead)	7	–	4	11	5	–	–	5	16
Data non available	–	2	2	4	1	–	–	1	5
TOTAL	57	8	18	83	67	22	3	92	175

Among the older generations, married before 1981, 20.5 percent (N=14) of the couples remained with the husband's parents until the latter had died. This total falls to 4.7 percent (N=4) for those who got married after 1981. Conversely, the proportion of couples that become autonomous during the lifetime of the husband's father goes from 42.6

percent (N=29) among those married before 1981 to 52.3 percent among those who married after this date (N=45).⁸

Among the whole 175 couples and residual couples (living in Rmāyṇiyya or elsewhere), there are 54 in which the husband's father is still alive. Of these, 42 separated from the patrilocal home and 15 even left the village. In all, out of the 95 couples and residual couples of which both or one parent (a widow, in this case) are still alive, two thirds have broken up from the patriarchal home before the death of the remaining parent, of which 53 while the father was still alive (there were also 7 where it was the patriarch who excluded the couple).

At present, there are only 12 married sons (22.2 percent) that live with their father, for a total of 10 households (9 patriarchal households + 1 complex residual patriarchal household). Five of them had been married less than five years at the time of fieldwork. The others, as we shall see below, had a certain amount of status within the household.

Overall, if all the married men whose fathers were still alive applied the patrilocal "rule" and lived with the latter, six extended households or multiple extended households would increase in size and 19 others would appear. There would then be 94 households in Rmāyṇiyya and not 122. If all lived with their widowed mother in their natal household, this figure would fall to 76, of which 43 would be complex households instead of the existing 18.⁹ In short, there are far fewer complex households than there could be, a sure sign of the strength of the nuclearization process.

⁸ If we add to this figure those who moved away from the group after the death of the patriarch but during the lifetime of his widow, from 52.3 percent, the total increases to 64 percent (N=55).

⁹ If we pushed patrilocal and patrilineal logic to its extreme and assumed that the brothers whose parents are both dead shared a roof, there would only be 40 households in Rmayniyya, of which 36 would be complex households!

In parallel, the number of people leaving the village definitively has increased, either as soon as they got married (neolocality) or after a short period of cohabitation. The earliest instances of neolocality date from the 1970s, but since 1990, nearly one marriage out of four is neolocal. The increase of nuclearization and of neolocality has happened hand in hand with a decrease in the number of exclusions by the patriarch. In the MENA, cohabitation is first of all what the patriarch desires, always aiming to extend his “dominion”, his social surface. But when cohabitation is no longer an advantage to him, he can decide to exclude all or anyone of his married sons. Insufficient financial contribution to the family budget is an important motive for exclusion. Looking at Rmāyniyya’s living population, there have been 10 expulsions, involving 16 couples in all. Seven happened before 1980; since then only 4 couples have been excluded. In two of these cases, it was because the woman had been pregnant before marriage.

Now, the ascending generations’ main problem is actually to slow down the centrifugal move towards nuclearization (and neolocality), to keep at least one married son at home. Among other things, the number and value of his sons provide a measure of a man’s symbolic capital (Author n.d.). When he fails to keep them at home and under his control, he can at least endeavor to turn them into valuable allies. The value of land does not derive so much from the products cultivated, as from the number of sons one can settle on it. Without sufficient land to make a living, the sons are tempted to leave the village, or feel less bound to obey their father’s orders. This explains why many fathers have given part of their land to those of their sons who chose to move out. Depending on the context in which the group was dissolved, the sharing of the land can take place as soon as the son leaves or later. In addition to cultivating its own land, the young couple can also rent out some from relatives or neighbors.

In short, the power relations between ascending and descending generations have been somewhat reversed, or at least more balanced, enabling young couples to acquire their autonomy more easily. And in this process of nuclearization and quest for autonomy, the women are far from passive : they have played a crucial role and continue to be key players.

Household Composition, Women, and Power

Qualifying Verdon's Theses

This leads to a slight qualification of Verdon's theses. He argued in terms of MRUs because, with the exception of pre-emancipation Russia, he dealt mostly with European societies with stem or monofamilial households. However, in the context of MENA in general and of Northwest Tunisia in particular, other factors come into play, namely gender segregation and female seclusion on the one hand, and the feminization of agriculture and of households on the other. This, in my opinion, somewhat alters household dynamics, as I observed in Rmāyniyya.

In Rmāyniyya, where husbands leave on labor migrations for relatively long periods of time, it is actually women of subordinate MRUs – usually newlywed daughters-in-law, or the youngest sisters-in-law (HBWs) –, who desperately seek residential autonomy (which entails, let us recall, both domestic and economic autonomy). The very perspective of being able to head their own household and farm – i.e. to organize domestic and farm work (the division of tasks, work schedule and rhythm) and manage the resources (cash, land, animals) – emboldens them to convince their husbands to leave the patriarchal household and set up their own independent, nuclear household. And the latter are very likely to listen to their wives. As the saying goes, “the wife defeats the mother” [*l-wissēda tighlib l-willēda*; literally “the one who shares one's pillow” (with the sexual

connotation this implies) defeats ‘the one who gives birth’”]. Lacoste-Dujardin’s stance is inverted!

Power is the key issue at stake, to wit the power for women to control their own person, time, and resources. But not all women are able to achieve residential autonomy and become the head of a family farm. Some will have to cohabit with and under the rule of their mother-in-law (or sister-in-law), while others enjoy having much influence within the PEH and do not, therefore, see any immediate advantage to moving away. It all depends on the power relations within the household.

In the following section I will analyze the distribution of power, assessed in terms of farm headship, in relation to household composition (Table 4). To do so, I will examine exclusively nuclear and patriarchal households, as the residual nuclear and residual patriarchal households display similar patterns (see Annex).

Farm Headship Among Nuclear Households

Table 4 reveals that only 17 of the 88 farms formed around a single couple (henceforth “monofamilial farms”) are said to be managed exclusively by a man; when the 11 male co-heads are included, 31.8 percent of men in monofamilial farms take part in the farm’s management. Women, on the other hand, manage exclusively 68.2 percent of monofamilial farms and, when the 11 cases of co-headship are included, 81 percent of them manage the farm, totally or partially. In two cases of female headship it is a daughter who runs the farm; in all other cases of monofamilial farms (86), the farm is headed either by husband or wife, exclusively or jointly.

Table 4. Farm Headship According to Gender and Household Composition

	Female Headed Farms	Male Headed Farms	Jointly Headed Farms	N	% of total farms	% of farms exclusively headed by a woman	% of farms exclusively/jointly headed by a woman
ELEMENTARY HOUSEHOLDS	72	18	11	101	84.9	71.3	82.2
A. Nuclear Households	60	17	11	88	73.9	68.2	80.7
Conjugal Unit <i>Couple without children</i>	2	3	–	5			
Nuclear Family <i>Couple + child(ren)</i>	56 _[2]	13	11 _[1]	80 _[3]			
Incorporated nuclear family <i>Couple + handicapped adult/fostered child</i>	2	1	–	3			
B. Residual Nuclear Households	11	–	–	11	9.2	100	100
Residual Nuclear Family <i>Widow + child(ren)</i>	11 _[1]	–	–	11		100	100
C. Unmarried Adults	1	1	–	2	1.7	50	
COMPLEX HOUSEHOLDS	8	9	1	18	15.1	44.4	50
D. Patriarchal Households	3	5	1	9	7.6	33.3	44.4
Extended family <i>Couple + married son</i>	3	3	1	7			
Multiple Extended family <i>Couple + 2 or more married sons</i>	–	2 _[1]	–	2			
E. Residual Patriarchal Households	5	4	–	9	7.6	55.6	55.6
Residual extended family <i>Widow + married son</i>	3	1	–	4			
Residual extended family <i>Widow + son's widow</i>	1 _[1]	–	–	1			
Residual multiple extended family <i>Widow + 2 or more married sons</i>	1	2	–	3			
Complex residual extended family <i>Widow + married son + married grandson</i>	–	1	–	1			
TOTAL	80	27	12	119	100	67.2	77.3

* Includes one case of uxorilocality.

Numbers in brackets refer to cases where an unmarried adult son/daughter or the son's widow is farm head.

Upon close examination these 86 cases clearly show the motives for residential autonomy and its effects of upon the status of women.

Table 5. Farm Headship Among Nuclear Households and Context in Which the Couple Gained its Autonomy

	Female Headed Farm	Male Headed Farm	Jointly Headed Farm	Total
Separated when HF was alive	38	7	7	52
▪ HF still alive	20	2	4	26
▪ HF dead, HM alive	8	2	1	11
▪ H's parents now dead	10	3	2	15
Separated when HM was alive, and HF dead	6	3	–	9
▪ HM still alive	3	–	–	3
▪ H's parents now dead	3	3	–	6
Autonomous at marriage (H's parents dead)	6	5	4	15
Autonomous at the parent's death, after a period of cohabitation with H's parents or other (e.g., HB)	8	1	–	9
Data non available	–	1	–	1
TOTAL	58	17	11	86
Have separated married son(s) (living in the village or elsewhere)	10	5	4	19

As Table 5 reveals, the wife manages the farm exclusively among 38 of the 52 couples who have left the husband's father's household when the father was alive, and in 6 of the 9 cases where the couple separated when the husband's widowed mother was still alive. Overall, where couples acquired their residential autonomy while one or both of the husband's parents were alive, the wife acts exclusively as farm head in 72.1 percent of the cases (N=44); when the couple was already autonomous at marriage because the husband's parents were both deceased, the wife manages the family farm in 40 percent of the cases (N=6). If we include cases of co-headship, these figures rise to 83.6 percent (N=45) and 66.7 percent (N=10) respectively. Overall, these figures demonstrate

eloquently that women, and mostly wives, are much more likely to head the farm in nuclear households; they find in autonomy a way of acquiring power and recognition.

Most agree, however, that the first years of autonomy are financially difficult. Others believe that this independence gives couples a momentum that encourages them to work more and better, in order to compensate for the loss of income. The dark side of residential autonomy is precisely women's increased workload, as Kandiyoti noted. In complex households, female members share the work. As a peasant said, "The burden of a bunch (weighs like) a feather" [*hmel jma' rīsh*]. Nevertheless, despite their increased workload, all women living in nuclear households bless their independence and freedom: the freedom of working for themselves, of managing both their own schedule and the fruits of their work, and of raising their children as they please. As people say, those who achieve autonomy certainly feel more tired and are more fragile economically, but at least their mind is at rest, *mertāh*. A man who came to live in his wife's village because of a conflict with his own father and stepmother, and present while we interviewed his wife, spoke eloquently on the subject: "There is fatigue caused by work, and mental fatigue; mental fatigue [i.e. that of living in complex households], *that* is fatigue" [*femmā t-t'eb l-khidma ūt-t'eb l-mokh; et-t'eb l-mokh, hūwa t-t'eb*]. Once a minimum level ensuring physical survival can be established, autonomy is desired.

Autonomy, however, is not a sufficient reason for women to declare themselves farm heads. Other factors influence accession to the title, such as the husband's age, and what I shall dub his "residential mode", to wit, whether he lives continuously or sporadically in the village (Table 6).

Table 6. Farm Heads Among Nuclear Households According to Age and Husband's Residential Mode (Continuous/Discontinuous Residence).

	Female-headed farms			Male-headed farms			Jointly headed farms		Husbands Total	
	<i>Wife</i>	<i>Husband</i>		<i>Wife</i>	<i>Husband</i>		<i>Wife</i>	<i>Husband</i>		
		<i>CR</i>	<i>DR</i>		<i>CR</i>	<i>DR</i>	<i>CR</i>	<i>DR</i>		
16-20	1	-	-	-	-	-	-	-	-	
21-25	1	-	-	-	-	-	-	-	-	
26-30	6	-	1	-	-	-	2	-	1	
31-35	12	1	8	-	-	-	2	-	9	
36-40	14	-	9	2	-	-	-	3	1	
41-45	7	3	6	1	2	-	2	-	1	
Subtotal 16-45	41	4	24	3	2	-	6	3	2	CR: 9 DR: 26
46-50	7	3	8	5	-	-	2	2	1	14
51-55	2	2	2	1	2	2	1	-	-	8
56-60	1	3	1	2	3	-	1	-	-	7
61+	7	9	2	6	8	-	1	3	-	22
Subtotal 46+	17	17	13	14	13	2	5	5	1	CR: 35 DR: 16
TOTAL	58	21	37	17	15	2	11	8	3	CR: 44 DR: 42
		58			17			11		86

Table 6 shows that among the 42 couples in which the husband resides intermittently, women claim to be farm heads in 88.1 percent of the cases (N=37); when adding female co-heads (N=3), this figure rises to 95 percent. On the other hand, only almost half (N=21) of the 44 women whose husband resides permanently in the village declare themselves to be running the farm. When those managing their farm jointly with their husband are included, their ratio rises to almost two-thirds (N=29).

The husband's residential mode is related to his age: men return to the village for good when their labor migrations are over. Consequently, the average age of men declared heads among monofamilial farms is higher than that of their wives, thereby suggesting

that a substantial number of men coming back to live in Rmāyniyya after age 45 are given back the title of farm head. This seems to reinforce the conclusions of some other studies according to which change and improvement in women's status does not survive the husband's return (Brink 1991; Ferchiou 1998; Kadioglu 1994; Keely and Saket 1984; Taylor 1984). This may be true, but only partially so. Let us analyze the figures from a different angle.

Let us consider the 51 autonomous couples with husbands 45 or older. Sixteen of these husbands are intermittent residents; only two (12.5 percent) claim to be exclusive farm heads, whereas women do so in 13 cases (81.3 percent). (In this category if couples, husband and wife manage the farm jointly in one case.) On the other hand, among the 35 couples with husbands living permanently in Rmāyniyya, 13 of them (37.1 percent) declare themselves exclusive farm heads; in 17 cases (48.6 percent) the wife does, and the remaining five cases are co-headed. In short, even among nuclear households with older husbands residing permanently, the wife is still more likely to manage the farm exclusively, albeit to a lesser extent.

Farm Headship Among Patriarchal Households

Patriarchal households are composed of the father's couple and that of his son(s). There are nine patriarchal households in Rmāyniyya (7.6 percent of all family farms). As Table 7 shows, the men declare themselves exclusive farm heads in five of these nine households.

Table 7. Farm Headship Among Patriarchal Households

	Female Headed Farms	Male Headed Farms	Jointly Headed Farms	N	% of total farms	% of farms exclusively headed by a woman	% of farms exclusively/jointly headed by a woman
Extended family <i>Couple + married son</i>	3	3	1	7			
Multiple Extended family <i>Couple + 2 or more married sons</i>	–	2 ₍₁₎	–	2			
TOTAL	3	5₍₁₎	1	9	7.6	33.3	44.4

In all five cases but one, the father lives in the village all year round and runs the farm. In one case, however, the son acts as head. The latter also resides in the village permanently, but his parents are too old to do any work (the father actually died soon after I left the field).¹⁰ This son and his wife thus enjoyed a favorable position in the power configuration, as their presence was sorely needed.¹¹

Among two of the remaining four PEHs headed by a man, the daughter-in-law nonetheless wields a fair amount of influence, without calling herself farm head. Why?

Firstly, all these patriarchs reside in the village permanently, are still active (although one does not work on the farm as such), and enjoy the respect due to their age

¹⁰ His older brother had already left his father's house and his youngest brother's wedding was not only recent (in 2000) but had been celebrated in a manner that raised questions on the integrity of the bride and groom.

¹¹ We should note that the latter herself comes from a multiple extended family. But here, the patriarch acts as the farm head. Interestingly, however, his eldest daughter-in-law has much influence within the group. Apart from the fact that she has a strong personality, her mother-in-law is aging and weakening, her sister-in-law had just married and, moreover done so in particular circumstances (she was pregnant before the wedding). The eldest daughter-in-law and her husband had previously separated from the group, but acknowledging her importance within the household, her father-in-law had implored her to return, notably promising to grant her more power, to which she acquiesced.

and gender. But there is more. In fact, people often mention that it is not advisable to let a woman run the farm in patriarchal households (or to let her overtly claim she does) in order to avoid the potential conflicts between women, and thus obviate the group's possible fission. Such a split would weaken groups both economically (loss of economies of scale, a possible increase in the workload) and symbolically (the dissolution of an "ideal" and prestigious group). By delegating the title of head to a man, *at least nominally*, one avoids the direct confrontation between women and prevents the possible dissolution of the group; at least temporarily.

Nonetheless, it should be emphasized that even among the nine patriarchal households, women manage the farm exclusively in three cases (in one case it is the daughter-in-law, whose mother-in-law is unfit to work and whose family of origin is an immediate neighbor), and jointly in one case. In the latter, the husband was 77 years old at the time of fieldwork and 22 years older than his wife; he was riddled with arthritis, only herded cattle by the house, and was slowly retiring from the farm's management. Their daughter-in-law, for her part, married while I was in Rmāyniyya and was not in the least interested in agriculture. Though she was born there, she had been formerly working as a maid in a large city, and wished to resume similar work; both village life and farm work bored her.

In short, patriarchal households are slightly more likely to be headed by a man. His prestige as a man, his physical capacity and involvement in agriculture, on the one hand, and the antagonism between women and, consequently, the risk of dissolution of the group on the other, all work in that sense. But as soon as power relations are transformed and the risks of confrontation diminished, then women, be it wives or daughters-in-law, can take over the farm's management. The situation is similar among residual patriarchal

households, that is, complex households with a widow as MRU in the ascending generation (see Annex).

Conclusion

Verdon's atomistic set of axioms proved a very useful heuristic tool. Standard representations of household transformations, as I have suggested, have shown some kind of dissolution of an ideal, the PEH, because of labor migrations and the insidious penetration of capitalism and its individualist mentality. In short, because of new cultural values. In this process, as Kandyoti argued, men gained everything, and women paid the price, as they always have.

Verdon argued in terms of MRUs, but has overlooked the fact that divergences of opinion and interests could arise within MRUs, more precisely between husbands and wives. In societies practicing gender segregation and female seclusion, as in Tunisia and the MENA, and mostly in cases of feminized agriculture and households as in Rmāyniyya, the frictions raised by cohabitation and the organization of domestic and agricultural tasks are more acute among women than among men. In-married wives, more than their husbands, are more eager to satisfy their autonomist wills (although they would surely agree to become matriarchs and rule their daughters-in-law!). In short, Verdon's atomistic framework can be applied to household dynamics in the MENA, with one significant qualification: the MRUs' centrifugal pull mostly involves subordinated married women, and less men. The result, however, is the same: the couple becomes autonomous.

From my point of view, what the recent changes brought about was certainly a weakening of agnatic solidarity but more so, a fantastic opportunity for women to achieve their dream of residential autonomy. And, as this study shows, they have achieved it. Did

they pay for it, as Kandyoti argues, by remaining the system's ever-losers until they had daughters-in-law? It depends how we perceive the trade-off. In Rmāyniyya, women traded a lighter workload, greater financial benefits and subordination to an often tyrannical mother-in-law for a heavier workload, financial losses, but complete freedom. They believe they won in the bargain, and I share their belief. All this happened, not because of an individualist ethos brought home by labor migrants fed on capitalism and Western films, but mostly because of women's agency and determination.

Annex. Farm Headship Among Residual Nuclear Households and Residual Patriarchal Households

As Table 8 shows, most of the family farms including a widow are female-headed. This may seem obvious in the cases of widows living alone with their unmarried child(ren) or in the case of the widowed mother-in-law living with her widowed daughter-in-law. But in the first case headship is taken on by an unmarried daughter whose widowed mother is old and sick and whose married brothers have all left the village, and in the second case by the daughter-in-law, whose old mother-in-law can hardly manage the farm (though she still herds the sheep and goats in the vicinity of the village).

Table 8. Farm Headship Among Residual Nuclear Households and Residual Patriarchal Households

	Female Headed Farms	Male Headed Farms	Jointly Headed Farms	N	% of total farms	% of farms exclusively headed by a woman	% of farms exclusively/jointly headed by a woman
Residual Nuclear Households	11	–	–	11	9.2	100	100
Residual Nuclear Family <i>Widow + child(ren)</i>	11 ⁽¹⁾	–	–	11		100	100
Residual Patriarchal Households	5	4	–	9	7.6	55.6	55.6
Residual extended family <i>Widow + married son</i>	3	1	–	4			
Residual extended family <i>Widow + son's widow</i>	1 ⁽¹⁾	–	–	1			
Residual multiple extended family <i>Widow + 2 or more married sons</i>	1	2	–	3			
Complex residual extended family <i>Widow + married son + married grandson</i>	–	1	–	1			
TOTAL	16	4		20	16.8	80	80

Numbers in brackets refer to cases for which an unmarried adult son/daughter or the son's widow is farm head.

There are no cases of residual nuclear households where a son is considered head. Similarly, there are no known cases of an unmarried son setting himself up independently after his father's death and claiming his due share of the patrimony, thus depriving his mother from it. In a society where a man's status is acquired primarily through marriage, such an act would be considered highly ungrateful and would be symbolically too costly. The son who would act in this way would alienate his whole family and kin, who would no longer be prone to contribute to or assist his marriage.

The situation slightly differs when the son marries. In fact, it all depends on the widow's implication in the production process, the number of married sons living with her, their residential status and occupation, and the duration of their marital life.

One observes for instance that 3 of the 4 widows living with one married son only have kept the title of head. The first question we ought to ask is why do the daughters-in-law tolerate coresidence? The fact is that the sons of two of the widows, though continuous residents have non agricultural jobs, have married very recently and have few financial means, so that the daughter-in-law could hardly separate and even less pretend to be head. In the third case the son has been married for several years (since 1992), his wife has a certain importance within the household, and the mother-in-law, although aging, is still active on the farm. We have seen that in such cases a man comes between the women in order to hush up the tensions likely to exist. But here the son worked in the capital, came back to the village only occasionally and could not therefore be considered farm head. By virtue of her status of mother-in-law and of her contribution to household economy, the latter acted as head. She did not, however, rule her daughter-in-law tyrannically for fear that she might encourage her husband to leave. The widow only had one son on whom she could rely.

An intractable widow would run the risk of arousing her daughter-in-law's (or her son's) wrath and of provoking the departure of the young couple, which would probably entail the division of the patrimony. The widow is more likely to act in this way when she has other sons, unmarried, who will eventually replace the one she lives with and provide for her, in addition to make her benefit from their own portion of inheritance. There is only one widow, reputed difficult to get on with, whose married sons have all moved away, some because of her character, others simply because their wife came from the city and did not want to live in the countryside.

Things change significantly when the widow gets older and slowly withdraws from the production process, when the son has been married for a long while, has children, lives permanently in the village and is entirely devoted to agriculture, as in the case of the only man living with his blind and crippled widowed mother and his own newlywed son. This is also the case of the only male-headed residual extended family. Interestingly this household formerly included the couples of two other brothers who moved away during our stay, the youngest sisters-in-law protesting that their eldest brother-in-law and primarily his wife, organized labor and allocated resources unfairly, and prevented them from doing what they wished. The eldest brother-in-law was then heading the household, so as to avoid a direct confrontation between women – as is recommended among patriarchal households –, but has failed to calm down the tensions.

This is what the two sons at the head of a residual patriarchal household have managed to do so far. Both men live and work permanently in Rmāyniyya, whereas their widowed mothers are aged and only herd the sheep and goats in the immediate vicinity of the village. The power struggle is mostly played out among the sisters-in-law (HBWs). The eldest of them have a strong say within the group and govern by proxy, so to speak,

but as far as possible not too unfairly. Their husbands attempt to maintain a peaceful climate, which is sometimes difficult. Indeed in both cases the subordinate women wish to manage their own destiny and set up independent households, but various considerations preclude them doing so. They all come from distant villages and do not benefit from the immediate support of their kin. Furthermore, in one case the husband of the young sister-in-law did not yet have much money of his own. In the second case the brothers had formerly been sick, worked irregularly, and were somewhat indebted to their elder brother. Here, however, admitting that the whole household was getting too large to manage and that tensions had increased the group had started to build a house in anticipation of its dissolution.

There is only one case of a residual patriarchal household headed by a woman, in that case the eldest of two daughters-in-law. The mother-in-law is old, handicapped and no longer active, and the husbands work in the capital. The one who acts as head, nearly twenty years older than her subordinate, benefits from her seniority and from the support of her family living nearby, whereas her younger sister-in-law comes from a distant village. What is more, the husband of the head is the only one who can speak in a family of deaf and mutes. Put differently, the power relation within the household does not justify having a man intervening between the women and taking over the title of head, not least because both sons/husbands are migrant workers.

In short, widows living with their unmarried children usually head their farm, but after the marriage of one or many sons, they gradually yield power to one of the latter, most likely the eldest. As in patriarchal households, headship in residual patriarchal households is preferably held by a man, so as not to cause a flare-up of tensions between the co-residing women. One may govern by proxy, through her husband, but subtly,

tactfully, and not too overtly. It is only when there is a too great imbalance in the power relation among women that one of them can have a claim to headship.

References

- Abaza, Mona. 1987. *The Changing Image of Women in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Al-Thakeb, F.T. 1985. "The Arab Family and Modernity: Evidence from Kuwait," *Current Anthropology* 26(5):575–580.
- Aziz, Taghbaloute. 1994. *Le fellah marocain. L'exemple d'une tribu berbère: les Beni M'tir. Du XIXe siècle jusqu'à nos jours*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne/CIERSR.
- Ben Salem, Lilia. 1990. "Structures familiales et changement social en Tunisie", *Revue tunisienne de sciences sociales* 100:165–180.
- Ben Salem, Lilia. and Thérèse Locoh. 2001. "Les transformations du mariage et de la famille". In Jacques Vallin and Thérèse Locoh (eds.), *Population et développement en Tunisie. La métamorphose*. Tunis: CÉRÈS.
- Blili Temime, Lilia. 1999. *Histoires de familles. Mariages, repudiations et vie quotidienne à Tunis. 1875–1930*. Tunis: Script.
- Bouattour, Salma Z. 2002. *Les femmes en Tunisie 2000*. Tunis: CREDIF.
- Bouhdiba, Abdalwahab. 1967. "Points de vue sur la famille tunisienne actuelle". *Revue tunisienne de sciences sociales* 11:11–23.
- Brink, Judith. 1991. "The Effect of Emigration of Husbands on the Status of their Wives: An Egyptian Case." *International Journal of Middle East Studies*, 23:201–211.
- Camilleri, Carmel. 1967. "Modernity and the Family in Tunisia." *Journal of Marriage and the Family* 3:590–595.

- Charrad, Mounira. 2001. *State and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, Jane F. 1974. "Women in Politics." In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society*. Pp. 89–96. Stanford: Stanford University Press.
- Cuisenier, Jean. 1975. *Économie et parenté*. Paris: Mouton.
- Cuno, Ken M. 1995. "Joint Family Households and Rural Notables in 19th-Century Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 27:485–502.
- Davis, Susan. 1983. *Patience and Power. Women's Lives in a Moroccan Village*, Schenkman Publishing Company: Cambridge.
- Demeerseman, André. 1972 [1967]. *La famille tunisienne et les temps nouveaux*. Tunis: Maison tunisienne de l'Édition.
- Doumani, Beshara. 2003. "Introduction". In Beshara Doumani (ed.) *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp 1–19. Albany (NY): State University of New York Press.
- Duben, Alan. 1985. "Turkish Families and Households in Historical Perspective". *Journal of Family History* 10(1):75–97.
- Duben, Alan. 1990. "Household Formation in Late Ottoman Istanbul". *International Journal of Middle East Studies* 22:419–435.
- Duben, Alan. and C. Behar. 1991. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880–1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dwyer, Daisy H. and Judith Bruce (eds.). 1988. *A Home Divided : Women and Income in the Third World*. Stanford : Stanford University Press.

- Ermisch, J. and E. Overton. 1985. "Minimal Household Units: A New Approach to the Analysis of Household Formation" *Population Studies* 39:33–54.
- Fargues, Philippe. 2003. "Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo". In Beshara Doumani (ed.). *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp. 23–50. Albany (NY): State University of New York Press.
- Fargues, Philippe. 2000. "The Stage of the Family Life Cycle in Cairo at the End of the Reign of Muhammad Ali, according to the 1848 Census." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 5:1–39
- Ferchiou, Sophie. 1998. "'Invisible Work', Work at Home: The Condition of Tunisian Women." In Richard Lobban Jr. (ed.). *Middle Eastern Women and the Invisible Economy*. Pp. 187–197. Gainesville: University Press of Florida.
- Folbre, Nancy. 1986. "Hearts and Spades: Paradigms of Household Economics." *World Development* 14:245–255.
- Gilmore, David D. 1982. "Anthropology of the Mediterranean Area." *Annual Review of Anthropology* 11:175–205.
- Goode, W.J. 1963. *World Revolution and Family Patterns*. London: The Free Press of Glencoe.
- Hammam, Mona. 1981. "Labour Migration and the Sexual Division of Labour" *MERIP Reports* 95 (1981):5–11.
- Hoodfar, Homa. 1997. *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.

- Kadioglu, Ayse. 1994 "The Impact of Migration on Gender Roles: Findings of Field Research in Turkey." *International Migration*, 32(4):533-560.
- Kandiyoti, Deniz 1991 "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", In Nikki Keddie and Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven: Yale University Press, pp. 23-42.
- Kandiyoti, Deniz 1990 "Women and Household Production: The Impact of Rural Transformation in Turkey." In Kathy R.G Glavanis and Pandeli M. Glavanis (ed.). *The Rural Middle East Peasant Lives and Modes of Production*, Londres: BirzeitUniversity/Zedbooks Ltd, pp.183-194.
- Kandiyoti, Deniz. 1988. "Bargaining with Patriarchy". *Gender and Society* 2 (3):274-289.
- Kandiyoti, Deniz 1977 "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs* 3(1):57-73.
- Keely, Charles, and B. Saket. 1984. "Jordanian Migrant Workers in the Arab Region: A Case Study of the Consequences for Labor-Supplying Countries." *Middle East Journal*, 38(4):685-711.
- Khadr, Zeinab. and Leila O. El-Zeini. 2003. "Families and Households: Headship and Co-Residence." In Nicholas S. Hopkins (ed.) *The New Arab Family*. Pp. 140-164. Cairo: American University in Cairo Press.
- Khafagy, Fatma. 1984. "Women and Labour Migration: One Village in Egypt." *MERIP Reports* 124 (June):17-21.

- Khafagy, Fatma 1983. "Socio-Economic Impact of Emigration from a Giza Village." In Alan Richards and Phillip L. Martin (eds.). *Migration, Mechanization, and Agricultural Labor Markets in Egypt*. Boulder: Westview Press.
- Khaled, Louhichi. 1995. "Migration and Women's Status: The Jordan Case," 33(2):235–243.
- Khattab, Hind Abou S., et Syada G. El-Daief. 1982. *Impact of Male Migration on the Structure of the Family and the roles of Women*. Giza (Egypt): The Population Council, Regional Paper No.16.
- Lacoste-Dujardin, Camille. 1995. "De la grande famille aux nouvelles familles." In Yves and Camille Lacoste (eds.). *Maghreb. Peuples et civilisations*. Pp.117–123. Paris : La Découverte.
- Lacoste-Dujardin, Camille. 1996 [1985]. *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris : La Découverte.
- Lamphere, Louise. 1974. "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups." In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society*. Pp. 97–112. Stanford: Stanford University Press.
- Meriwether, Margaret. 1999. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo*. Austin.
- Myntti, Cynthia 1984. "Yemeni Workers Abroad: The Impact on Women." *MERIP Reports*, 124 (June):11–16.

- Netting, Robert. Mac, Richard R. Wilk, and Eric J. Arnould (eds.). 1984. *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley : University of California Press.
- Okawara, Tomoki. 2003. "Size and Structure of Damascus Households in the Late Ottoman Period as Compared with Istanbul Households". In Beshara Doumani (ed.) *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp 51–76. Albany (NY): State University of New York Press.
- Prothro, Edwin T. and Lutfy N. Diab 1974. *Changing Family Patterns in the Arab East*, Beirut: American University in Beirut.
- Rassam, Amal. 1980. "Women and Domestic Power in Morocco." *International Journal of Middle East Studies* 12:171–179.
- Singerman, Diane, and Homa Hoodfar (eds.). 1996. *Development, Change, and Gender in Cairo. A View from the Household*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stamm Auerbach, Lisa. 1980 *Women's Domestic Power: A Study of Women's Roles in a Tunisian Town*. Ph.D. Thesis. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Stevenson, Thomas B. 1997. "Migration, Family and Household in Highland Yemen: The Impact of Socio-Economic Political Change and Cultural Ideals on Domestic Organization." *Journal of Comparative Family Studies* 28(2):14–53.
- Taylor, Elizabeth. 1984. "Egyptian Migration and Peasant Wives." *MERIP Reports* 124:3–10.
- Triki, Souad. 2000. *Budget-temps des ménages ruraux et travail invisible des femmes rurales en Tunisie*. Tunis : CREDIF.

- Verdon, Michel. 1979. "The Stem Family: Toward a General Theory." *Journal of Interdisciplinary History* 10:87–105.
- Verdon, Michel. 1991. *Contre la culture: Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Verdon, Michel. 1998. *Rethinking Households. An Atomistic Perspective on European Living Arrangements*. London: Routledge.
- Weyland, Petra. 1993. *Inside the Third World Village*. London: Routledge.
- Young, William.C., and Seteney Shami. 1997. "Anthropological Approaches to the Arab Family: An Introduction." *Journal of Comparative Family Studies* 28(2):1–13.

Déclaration des coauteurs**Identification**

Martin Latreille

Programme : Ph.D. en anthropologie (3-050-1-0)

Description de l'article

Titre : *Wives Against Mothers : Women's Power and Household Dynamics in Rural Tunisia.*

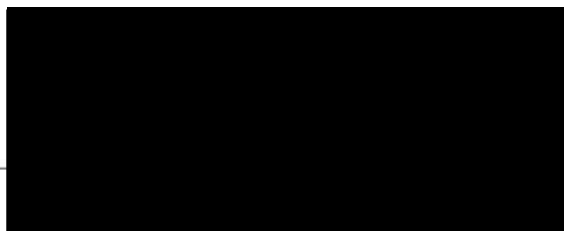
Auteurs : *Martin Latreille et Michel Verdon.*

Article soumis à la revue *Comparative Studies in History and Society*, le 9 mars 2006.

À titre de coauteur de l'article identifié ci-dessus, je suis d'accord pour que Martin Latreille l'inclue dans sa thèse de doctorat intitulée *Rmāyniyya. Féminisation de l'agriculture et condition féminine dans le Nord-Ouest tunisien.*

Michel Verdon

Coauteur



1/03/06
Date

Note sur la participation des coauteurs

Monsieur Martin Latreille est l'auteur premier de cet article, cosigné par Monsieur Michel Verdon. Monsieur Latreille a entièrement assumé la cueillette de données, leur analyse et leur interprétation, ainsi que la rédaction de l'article. Monsieur Verdon a quant à lui principalement fourni le cadre théorique à l'intérieur duquel les données furent traitées et, à travers ses commentaires, a veillé à ce que celui-ci soit conformément appliqué. Il a, de plus, à quelques reprises proposé de changer la formulation de quelque énoncé.

CONCLUSION

Vers quelle conjugalité?

Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, l'expansion du salariat migratoire masculin et la féminisation de l'agriculture dans le Nord-Ouest tunisien, en augmentant l'autorité et l'influence des femmes tout en rehaussant leur image au sein de la société, eurent des répercussions favorables sur la condition féminine. Or, ces changements sont-ils permanents? Les paysannes parviendront-elles à préserver leurs gains? Les pouvoirs qu'elles ont acquis et le capital symbolique qu'elles en ont retiré s'inscriront-ils durablement dans la pratique et les représentations culturelles? Bref, il convient, au terme de ce travail, de s'interroger sur les perspectives d'avenir qui s'offrent aux femmes de Rmāyniyya. Mais auparavant, je souhaiterais discuter plus avant des thèmes du mariage et de la conjugalité dans le monde arabo-musulman, des transformations que ceux-ci ont subi dans le Nord-Ouest tunisien et des conséquences que cela a pu avoir sur le statut des femmes.

Il est communément admis qu'en pays arabo-musulman hommes et femmes évoluent dans des sphères d'activités et une hiérarchie distinctes, et selon un *modus operandi* qui leur est propre. C'est ce que Sa'ar (2001) nomme le « paradigme des deux mondes séparés ». Conformément à ce modèle, l'on soutient que le couple – entendu au sens d'une union librement consentie entre un homme et une femme s'aimant l'un l'autre et ayant des projets communs – n'existe pas. Ségrégation sexuelle et réclusion des femmes, mariage précoce et arrangé, polygynie, répudiation, cohabitation et absence d'intimité, sont là autant de facteurs qui auraient contribué à la faiblesse du lien conjugal. Cette fragilité, cependant, tout comme la divergence d'intérêts entre maris et femmes,

n'enlève rien au fait que le couple, en tant qu'unité résidentielle minimale (URM), ne fasse qu'un sur le plan analytique. Qu'il décide de vivre sous la férule du patriarce ou qu'il décide de « sortir », ou qu'il y ait consensus ou dissension dans la prise de décision, le couple agira toujours en bloc. Autrement dit, l'irréductibilité et le monolithisme du couple en tant qu'atome résidentiel n'est pas incompatible avec le fait qu'il y ait en son sein même, entre maris et femmes, des divergences d'opinions et d'intérêts, voire même des antagonismes.

Or, ce couple qui ne fait qu'un sur le plan analytique se fait progressivement solidaire sur le plan existentiel. Maintes études suggèrent que l'institution du mariage a connu, et connaît toujours, une évolution certaine en Tunisie (Ben Abdallah 1997; Ben Salem 1990, 1994; Ben Salem et Locoh 2001; Bouhdiba 1967; Camilleri 1967, 1973; Cuisenier et Zghal 1960; Demeersman 1967; Labidi 2003); et Rmāyniyya ne semble pas échapper à ce mouvement. Ici, la dépendance économique du mari vis-à-vis de son épouse, l'élargissement des pouvoirs de cette dernière et l'amélioration de son estime de soi, d'une part, combinées à l'augmentation des moyens financiers du couple et à l'accélération du processus de nucléarisation, d'autre part, auraient rapproché les époux et renforcé le lien conjugal (voir aussi Hoodfar 1996; Kadioglu 1994; Khafagy 1984; Khaled 1995; Khattab et El-Daeif). Une conjugalité « instrumentale » ne supposant qu'un échange de services entre les époux, sans réel engagement affectif, céderait graduellement à ce que Lacoste-Dujardin nomme une conjugalité de « compagnonnage », c'est-à-dire une relation maritale fondée sur un amour durable et la communication, et impliquant l'adoption de projets conjoints (Lacoste-Dujardin 1996:310-312).

Cette évolution se traduit d'abord par l'augmentation du dialogue et de la concertation dans le couple. Que les femmes, comme nous l'avons vu, jouissent d'un

pouvoir certain dans l'organisation du travail et la gestion des ressources, qu'elles aient souvent l'initiative d'une transaction ou encore que leur opinion soit considérée, toute décision importante fait généralement l'objet de discussions. Maris et femmes communiquent et coopèrent davantage que ce qu'une rhétorique masculiniste et traditionnaliste, et une certaine vision orientaliste ne pourraient le laisser croire (Asdar Ali 1998). « Nous nous consultons » [*netshāwrū*], disent-ils, « nous nous entendons » [*metfēhmīn*], « nous nous mettons d'accord » [*metwēfqīn*]. Cette transition vers un partage plus équitable des responsabilités fut d'ailleurs sanctionnée par le Code de Statut Personnel en 1993. Enjoignant jusqu'alors les femmes de respecter les prérogatives du mari en tant que chef de famille et de lui devoir obéissance, l'article 23 du Code fut amendé afin d'introduire les notions de « bienveillance » mutuelle et de « coopération »¹ dans la conduite des affaires de la maison.²

¹ L'obligation pour l'homme de pourvoir à ses femme et enfants est néanmoins maintenue; il est stipulé que la femme ne doit contribuer aux charges de la famille que si elle a des biens.

² Cette évolution vers une plus grande implication de la femme au sein de la famille et la graduelle mise en relief du couple trouvent d'ailleurs quelque expression dans la transformation qu'ont subies les prestations matrimoniales au cours des dernières décennies. C'est sur quoi se pencheront mes prochaines recherches. Il m'est néanmoins possible d'esquisser les grands traits de cette évolution.

En pays arabo-musulman, aujourd'hui comme hier, le mariage est conditionnel au transfert de certains biens entre les deux partis concernés. À Rmāyniyya, ce transfert se faisait traditionnellement en deux étapes. D'abord, au jour des fiançailles [*khoṭba*], le père du fiancé devait verser (via un proche le représentant mais en son nom) une somme d'argent au père de la fiancée (lui aussi représenté par un proche). Cette somme, justement appelée *khoṭba*, ne faisait pas l'objet de négociations; toutes les femmes de Rmāyniyya, pour une même année, recevaient le même montant. Le versement de la *khoṭba*, pratique toujours en vigueur aujourd'hui et sensiblement sous la même forme, ne faisait que sceller l'entente et sa valeur était relativement peu élevée. L'importance que les deux partis accordaient à l'union et, du même coup, à la femme, et l'évolution des prestations matrimoniales se manifestent lors d'un second transfert de biens.

Jusqu'au début des années 1980, le père du fiancé versait à son homologue, en plus de la *khoṭba*, un montant d'argent nommé *shart* (littéralement, la « condition »). Au contraire de la précédente, le *shart* faisait l'objet de tractations. Avec la somme obtenue, le père de la fiancée achetait pour celle-ci quelques vêtements et, surtout, toute une série de bijoux. Il pouvait s'en garder une certaine part (quoique cela était mal vu), de même qu'il pouvait ajouter au montant (mais c'était rare). En fait, mis à part la nourriture qu'il offrait à ses invités lorsque le père du prétendant et sa famille et ses proches amis lui rendaient visite, le père de la fiancée ne contribuait pratiquement pas aux dépenses matrimoniales; les transferts matrimoniaux étaient, pour ainsi dire, à sens unique. En somme, soulignons que, jusqu'aux années 1980, la contribution relative du père de la fiancée était peu élevée et que, outre que l'union fut souvent à l'initiative des parents, tant les négociations de la *khoṭba* et du *shart* que l'officialisation du mariage (lecture de la première sourate du Coran, la *fēṭḥa*) concernaient les pères des futurs époux et leur famille. Les jeunes fiancés attendaient

Mais, pourrait-on se demander, qu'en est-il de l'amour? Le rééquilibrage des pouvoirs au sein du couple et le rapprochement des époux dans la gestion de la maison se traduisent-ils par un rapprochement affectif? Bref, peut-on ici parler d'une conjugalité de compagnonnage, au sens où l'entend Lacoste-Dujardin?

Chaque cas est bien évidemment différent et l'on ne peut donner de réponse tranchée. Une certaine tendance semble néanmoins se dessiner. Jusque dans les années 1980, les parents, de leur propre initiative ou suivant la suggestion d'un intermédiaire (parent ou ami), choisissaient les conjoints de leurs enfants. Les jeunes gens n'étaient guère consultés. Le mariage unissait moins deux personnes que deux familles. Des considérations relatives à l'honneur, la ségrégation sexuelle et l'orientation centripète des femmes rendaient difficile, voire impossible, toute rencontre entre hommes et femmes ne vivant pas sous le même toit. Il était fréquent que les futurs époux ne se voient pour la

passivement et chacun de leur côté ce jour qui allait lier leur destin. Davantage que deux personnes, le mariage unissait deux familles.

Les choses changèrent quelque peu au tournant des années 1980. Depuis lors, les transferts impliquent directement les deux fiancés et la contribution de la femme augmenta. Notons d'abord que l'officialisation de l'entente et le versement de la *khotba* ne concernent encore que les pères, leurs représentants et leurs proches masculins. Ce qui n'empêche pas qu'à l'occasion des fiançailles, de même que lors des visites qu'il rendra à sa future épouse lors des fêtes religieuses et au nouvel an le jeune fiancé offre lui-même, en son nom et en main propre quelques cadeaux à promise (bijoux, vêtements, argent, parfums et produits de beauté). L'on ne verse plus, par ailleurs, de *shari*. Une autre pratique s'est répandue au début des années 1980. Dorénavant, dans les jours ou les semaines précédant la célébration et la consommation du mariage, les deux fiancés, escortés par leurs proches (en grande majorité des femmes) vont au marché hebdomadaire ou à la ville pour y acheter des vêtements, des produits de beauté, et surtout, des bijoux, *que la jeune promise elle-même choisit*. Parfois, surtout lorsqu'ils sont liés par un fort lien affectif, les fiancés s'entendent préalablement sur la valeur limite que doivent atteindre ces biens, tout spécialement les bijoux, ou alors se montrent conciliants l'un envers l'autre au moment de l'achat. Dans le cas contraire, ils négocient, par personnes interposées, chacun cherchant son avantage; il est toutefois convenu que l'homme doit acquiescer aux demandes de sa future épouse. À noter, toutefois, que lui et sa famille ne sont plus seuls à contribuer aux frais du mariage. La fiancée apporte dorénavant un trousseau [*jhāz, zhāz*] qui, si l'on exclut la maison que ses futur époux et belle-famille doivent construire, est de valeur presque égale à celle des biens qu'elle aura reçus jusque-là. De plus, fait intéressant dans un contexte patrilocal, ce trousseau comprend des articles que non seulement la belle-famille possède déjà, mais qui marquent d'ordinaire l'établissement d'une maisonnée indépendante (ex. gazinière ou cuisinière, batterie de cuisine, vaisselle, ustensiles, etc.). Les visées autonomistes de la fiancée ne sauraient être plus claires!

Bref, à Rmāyniyya, l'augmentation de la contribution relative des femmes au budget familial, le rééquilibrage du pouvoir au sein du couple, l'accélération du mouvement de nucléarisation et, finalement, l'évolution de la relation conjugale semblent trouver écho dans la transformation que les prestations matrimoniales ont subie au cours des dernières décennies.

première fois que le jour même de leurs noces. Tous deux étaient, de fait, étrangers l'un à l'autre. Dans les meilleurs des cas on connaissait l'identité de son futur conjoint(e) et on l'avait vu(e), soit parce qu'il (ou elle) provenait du même village, soit parce qu'il s'agissait d'un parent ou d'un affin. Jamais, cependant, il n'était permis aux futurs époux de se rencontrer et de se parler. Bref, il n'était guère question de conjugalité de compagnonnage. Le mariage n'avait qu'un objectif instrumental : fonder une famille, assurer la viabilité de la ferme familiale, perpétuer la lignée agnatique.

Au fil des ans, toutefois, et à mesure qu'ils apprenaient à se connaître, maris et femmes pouvaient progressivement tisser quelque lien affectif. D'autant plus s'ils vivaient seuls et étaient appelés à collaborer plus étroitement dans la gestion de l'exploitation. Aussi la nucléarisation de plus en plus précoce des maisonnées, l'augmentation de l'influence de la femme au sein du couple et l'amélioration de son estime de soi – transformations auxquelles la femme elle-même a participé activement – ont-elles contribué à renforcer le lien conjugal. Sans toutefois prétendre que ce rapprochement se soit traduit en une sorte d'amour-passion (ce qui serait abusif), l'on peut à tout le moins affirmer que, chez les plus vieilles générations, la plupart des couples se fondent sur un respect mutuel et un certain attachement.

La situation commence à changer au tournant des années 1980. Le salariat s'est répandu chez les hommes et le processus de féminisation de l'agriculture est entamé. La croissance de la contribution relative des jeunes hommes et des jeunes femmes au budget familial leur confère plus d'influence vis-à-vis de leurs parents. Ils sont davantage écoutés. D'autant plus qu'avec le recul graduel de l'âge au mariage (phénomène auquel l'augmentation de la valeur des prestations matrimoniales n'est pas étrangère) les jeunes gens ont une certaine maturité psychologique, sont plus aptes et aussi plus désireux de

parler en leur propre nom lorsque est abordée la question de leur éventuel mariage. Ils ont aussi davantage de difficulté à inhiber leur attirance pour les membres du sexe opposé, voire leurs pulsions sexuelles. Connaître l'autre et s'assurer qu'il (ou elle) nous plaise sont des considérations importantes pour les jeunes générations. Parfois davantage que l'assentiment des parents.

Le degré de rapprochement ou de la charge émotive entre les futurs époux varie selon la distance physique qui les sépare. Mises à part d'importantes exceptions sur lesquelles je reviendrai plus loin, ce degré est d'ordinaire moindre lorsque le prétendant provient d'une autre localité (exogamie locale) et plus élevé lorsque celui-ci habite le même village (endogamie locale). Relatons d'abord les étapes menant à une union exogame.

D'abord, comment un homme choisit-il une femme provenant d'un autre village et à propos de qui, considérant la ségrégation sexuelle et l'orientation centripète des femmes, il connaît peu de choses, voire rien du tout? Il y a divers cas de figure. Premièrement, un homme peut choisir une jeune femme habitant une autre localité, mais qu'il a déjà vue et rencontrée parce qu'elle est issue d'une famille avec laquelle l'on a déjà quelques liens (i.e. une cousine matrilatérale). Il peut aussi considérer les conseils d'une parente mariée dans un village voisin qui lui suggère une jeune femme qu'elle connaît bien. Il peut finalement porter son choix sur une jeune femme qu'il aura remarquée sur la voie publique, au marché, ou encore lors d'une fête à laquelle il aura assisté (mariage, circoncision, fête du saint patron). Dans tous les cas, il se renseignera préalablement sur la personnalité de la jeune fille et, advenant qu'il désire poursuivre plus avant, fera part de ses intentions et s'enquerra de celles de la jeune fille par la voie d'un intermédiaire (souvent une femme, une proche parente). S'il reçoit l'accord de la principale intéressée et

de sa famille, le prétendant et ses proches iront formellement faire une demande en mariage; c'est la *kelma* (littéralement, la « parole »). Les jeunes gens ont alors l'occasion de se rencontrer et de discuter, parfois privément dans une chambre (on garde néanmoins la porte ouverte!). Suivront les fiançailles [*khotba*] et le mariage [*ars*]. Entre la *kelma* et le mariage, le fiancé rend régulièrement visite à sa promise, notamment lors des fêtes religieuses et au nouvel an. Au cours de ces rencontres le fiancé discute avec elle et lui offre quelques cadeaux (bijoux, vêtements, argent, parfums et produits de beauté). Malgré le caractère formel et épisodique de ces rencontres, une complicité peut naître entre les deux personnes. C'est l'homme qui choisit sa future épouse, en son propre nom. Il est possible que celle-ci refuse, comme il est possible qu'elle accepte sans grande conviction. Mais parce qu'elle a été choisie et, pour ainsi dire, « désirée », il se peut également que la jeune femme convoitée nourrisse quelque sentiment à l'égard de son prétendant. La nucléarisation de la maisonnée, l'interdépendance économique des époux et le rééquilibrage des pouvoirs et de l'autorité au sein du couple sont autant de facteurs susceptibles de venir ensuite renforcer ce sentiment, ainsi que le lien qui unit les deux époux.

Chez les couples endogames, ce sentiment peut naître plus tôt, avant le mariage, et le lien s'avérer plus fort grâce à la proximité physique et sociale (i.e. généalogique) des habitants. Dans le deuxième article de cette thèse, nous avons vu comment, dans une certaine mesure, la frontière entre les sexes avait été maintenue malgré les changements survenus dans l'organisation du travail. D'une part, des jeunes hommes travaillant très majoritairement à la ville; d'autre part, des jeunes femmes demeurant dans les limites de l'exploitation familiale. Cette frontière se dessine à mesure que l'individu avance dans l'adolescence. C'est un âge où garçons et filles se forgent une identité sexuelle et

commencent à manifester une certaine attirance pour les membres du sexe opposé. Aussi, pour des raisons d'honneur, les relations entre les deux sexes deviennent-elles à cet âge plus distantes. Les contrôles se resserrent et l'on ne peut parler librement à n'importe qui.

Quoiqu'il en soit, la frontière des sexes n'est pas entièrement étanche. Lorsque les jeunes hommes prennent périodiquement congé et reviennent au village, les jeunes femmes ne se murent pas pour autant chez elles en attendant leur départ. Elles vaquent à leurs occupations habituelles, y compris hors de l'aire résidentielle. Les jeunes gens se croisent, que ce soit sur les pistes qui sillonnent le village, aux champs ou en forêt, ou encore lors des mariages. Ils se connaissent, connaissent leurs familles respectives, et ne sont pas totalement étrangers l'un à l'autre. Ils s'engagent parfois même dans des jeux de séduction, échangeant des regards, des sourires et de douces paroles. Bref, il est possible pour un garçon d'approcher une fille, comme il est possible pour une fille d'attirer vers elle un garçon.

Lorsqu'un garçon porte son choix sur une fille, il peut, comme nous l'avons vu, l'approcher par la voie d'un intermédiaire et s'en maintenir à un niveau formel en ne la rencontrant qu'en des occasions spéciales (*kelma*, *khoṭba*, fêtes religieuses, etc.). Il n'est toutefois pas rare qu'un garçon approche lui-même l'élue de son cœur et entretienne avec elle une relation clandestine. Les seuls qui restent dans le secret, s'il en est, sont des proches en qui l'on a totalement confiance. Il peut s'écouler deux semaines, deux mois et même deux ans avant que ne soit faite la demande officielle en mariage. Pendant cette période, et jusqu'au jour des noces, les amoureux poursuivent discrètement leur fréquentation. La montagne et son couvert forestier, ainsi que la plaine et ses bosquets de lauriers roses et ses haies de cyprès protègent des regards indiscrets et servent de lieux de rencontre. Pour éviter d'être pris en flagrant délit, certains garçons s'adjoignent le

concours d'un ami qui mène le guet à proximité et qui, si quelqu'un vient, les alerte par un sifflement.

Bref, la transition qui nous fera passer d'une conjugalité instrumentale vers une conjugalité de compagnonnage n'est certes pas complétée; mais une chose est sûre, elle est entamée. Graduellement, le couple ne fait plus qu'un.

Ce mouvement n'est cependant pas sans faire de victimes. Les rendez-vous romantiques des jeunes gens vont parfois plus loin que le simple échange de mots doux. Certains se laissent aller à des caresses et, emportés par leurs désirs, ont un rapport sexuel complet. Dans une société accordant une grande valeur à la virginité des jeunes femmes célibataires, symbole de la souveraineté et de l'honneur de la maisonnée, un tel acte peut avoir des conséquences considérables sur la réputation des deux amoureux (surtout la fille) et leur famille. L'importance de ces conséquences varie selon que la jeune femme tombe ou non enceinte, et selon que le jeune homme se montre ou non sincère et loyal.

La plus chanceuse ne tombe pas enceinte et épouse son amoureux. Le couple étouffe l'affaire, avec ou sans la complicité de leurs intimes. Il reste tout de même à prouver, au jour des noces, que la jeune femme était jusqu'alors vierge. En Tunisie, au moment de la consommation du mariage, l'on plaçait traditionnellement sous les fesses de la mariée un linge blanc qui, une fois taché du sang de l'hymen perforé, était exhibé à la foule attendant impatiemment aux abords de la résidence du jeune couple, au son des tambours et des flûtes. Aujourd'hui, à Rmāyniyya, l'on n'exhibe plus le linge à la foule; si oui, seulement aux quelques femmes (des proches de la mariée) qui investissent la chambre nuptiale immédiatement après la consommation du mariage. Le linge est gardé précieusement par la jeune mariée, en témoignage de sa probité. Le couple dont la femme

est déjà déflorée avant le mariage doit user d'un subterfuge; les moyens sont divers pour sauver les apparences.

D'autres, plus malchanceuses, peuvent difficilement étouffer l'affaire. Telle celle tombant enceinte et ne pouvant se faire avorter, soit faute de ressources financières, soit parce que la grossesse est à un stade trop avancé. L'annonce d'une telle nouvelle est une catastrophe pour la jeune femme et sa famille. Elles sont couvertes d'opprobre, leur honneur est souillé, leur réputation défaite. Heureusement, la loi tunisienne oblige l'homme à épouser celle qu'il a mise enceinte, ce qui le responsabilise tout en déchargeant quelque peu la femme du fardeau qu'elle aurait dû autrement porter seule. Tous deux payent dorénavant pour leur délit. Bien qu'au fil des ans les plaies se cicatrisent peu à peu, les fautifs (ainsi que leurs parents et leurs enfants) en porteront à jamais les stigmates. A tout moment, dans une querelle ou un conflit, il se trouvera quelqu'un pour leur rappeler leur faute. Leur parole n'aura guère de poids. Il ne leur restera que l'amour de leur conjoint. (Même si cela m'eut été difficile à vérifier, d'aucunes avouaient que certaines de leurs congénères avaient justement menacé leurs parents de tomber enceinte de leur amoureux si ceux-ci persistaient à s'objecter à leurs choix personnel.)

Le sort de celle qui est abandonnée par l'homme qui lui a pris sa vertu est tout aussi déplorable, sinon davantage. Car plus aucun homme n'osera l'épouser. Tout se sait au village. Et que des prétendants venant de l'extérieur se manifestent, l'on en les informera. Peu d'issues s'offrent à celle dont l'intégrité perdue est rendue publique. Soit épouser un veuf ou un divorcé d'un village lointain, soit se prostituer dans un bordel, à Tunis ou dans un autre grand centre (ce qui n'arriva pas à Rmāyniyya). En un mot, l'exil.

Peut-être un jour les rapports sexuels pré-maritaux et les cas de grossesses pré-maritales se multiplieront-ils jusqu'à être banalisés, instillant ainsi de nouvelles

représentations culturelles de la sexualité et du mariage. Mais pour l'heure, ces femmes sont les malheureuses victimes d'un mouvement qui tend à faire du mariage non plus une affaire de famille, mais une d'individus et de liberté de choix individuelle.

Et l'avenir?

Au total, les transformations sociales survenues jusqu'ici dans le Nord-Ouest tunisien en général, et à Rmāyniyya en particulier, ont dans une large mesure bénéficié aux femmes, renforçant leurs pouvoirs et statut au sein du couple et dans la société. Or, pourront-elles consolider ces acquis? Les conditions objectives s'y prêtent-elles? Quelles perspectives d'avenir s'offrent aux femmes de Rmāyniyya?

Reprenons d'abord là où nous en étions, soit au niveau de la conjugalité et de la liberté individuelle dans le choix du conjoint. Plus haut j'ai évoqué quelques effets pervers de l'émergence d'une conjugalité de compagnonnage. Il en est un autre qui point : le célibat prolongé des femmes.

J'ai avancé que la sélection du conjoint revenait en dernière instance aux deux personnes concernées, incluant la femme. Or, celle-ci a-t-elle vraiment un choix? Aux yeux de la loi et même des parents, la jeune femme a le droit d'accepter ou de refuser toute proposition. En pratique, cependant, certaines jeunes paysannes de Rmāyniyya commencent à croire que leur liberté de choix est bien limitée. Car, en définitive, c'est toujours *l'homme* qui fait les premiers pas. C'est *lui* qui choisit sa conjointe. C'est *lui* qui fait une demande officielle. Bref, indépendamment du fait que la jeune femme puisse tenter de le charmer, c'est ultimement *lui* qui va *vers* elle.

Or, comme nous l'avons vu, la jeune paysanne gravite surtout autour de l'exploitation, aux côté de ses pairs. L'homme, quant à lui, a une plus grande liberté de

mouvement et un rayon d'action plus étendu. À la ville, où il évolue, il lui est possible de rencontrer une autre femme – une étrangère – avec qui il entretiendra une relation d'amour susceptible de déboucher sur un mariage. Comme la femme ne désirera pas vivre à Rmāyniyya, parce qu'elle est issue de la ville ou parce qu'elle a migré de la campagne pour venir y travailler, et comme de plus en plus l'homme tourne définitivement le dos à l'agriculture, le couple s'établit à la ville. Ce genre d'union est de plus en plus fréquent (voir supra, 3^{ième} article).

Parallèlement, le célibat prolongé va croissant. À Rmāyniyya, entre 1990 et 2002, l'âge moyen au mariage était de 23,7 ans chez les femmes et de 30,7 ans chez les hommes (dans la décennie 1960, il était de 18,7 et 27 ans respectivement). Les gens fixent normalement à 25 ans l'âge à partir duquel commence à décliner la « valeur » d'une paysanne sans scolarisation (celle qui a fréquenté l'université a un léger « sursis » de quelques années). Plus les années passent, moins elle est susceptible de trouver un bon parti. En 2002, outre un cas de célibat définitif, 55,2% des femmes âgées entre 26 et 35 ans étaient célibataires. Or, ces femmes acceptent et vivent mal le report de leur mariage. Elles ne se sentent ni désirées, ni désirables, et ont l'impression de n'avoir aucune « valeur ». Et le malaise est palpable lorsque l'on aborde le sujet avec elles ou leur famille. Pour ces femmes, les pratiques de naguère seraient souhaitables. Mais les parents d'aujourd'hui (ou les frères aînés) ne peuvent avoir un rôle proactif et chercher un mari pour leur fille (ou leur sœur). Ce serait pour eux se mettre en position de mendiant, position déshonorante s'il en est.

En conséquence, s'ouvre une compétition entre jeunes femmes. Craignant un mariage tardif, un mariage avec un veuf ou un divorcé, ou craignant même de demeurer

célibataire, certaines font usage de magie³ pour attirer vers elle l'être cher. D'autres se font plus pragmatiques et aventureuses. Faisant fi des consignes les enjoignant d'adopter une attitude réservée à l'égard des garçons, elles se risquent et acceptent des rencontres non encadrées par la famille. Les plus téméraires et désespérées – ô sacrilège! – sacrifient leur vertu et tentent de tomber enceinte de leur copain afin que ce dernier soit dans l'obligation de la marier, la loi tunisienne l'en obligeant le cas échéant. Elles utilisent la législation à leur avantage. Comme cette autre jeune femme, ayant déjà eu trois fiancés dont deux qu'elle quitta d'elle-même, et en conséquence de quoi elle vit sa réputation fondre comme neige au soleil. Se présente un quatrième prétendant, lui-même ayant une réputation peu enviable. Elle ne l'aime pas. Ses frères ne l'aiment pas non plus et s'opposent à cette alliance. Mais elle craint que ce ne soit là sa dernière chance. Elle accepte de son fiancé des bijoux valant près de la moitié de la moyenne observée à Rmāyniyya depuis 2000. Elle menace d'autre part ses frères, toujours récalcitrants, de tomber enceinte de son fiancé. Apeurés à l'idée de voir la réputation de la famille entachée, ils s'y résignent, mais engageront un minimum de dépenses dans le trousseau de la jeune femme, l'essentiel provenant des poches du fiancé.

L'augmentation du célibat prolongé fait en sorte que certaines sont tentées d'épouser le premier prétendant venu, de peur de rater la seule occasion qui leur aurait été donnée. La tendresse n'est pas nécessairement au rendez-vous, mais elle peut l'être, elle peut se développer, notamment grâce à la nucléarisation des maisonnées, l'interdépendance économique des époux et l'amélioration de la perception des femmes. Il

³ Le moyen le plus répandu est le *kteb*, le « livre ». Il s'agit d'un petit livret, sur lequel sont inscrits des passages du Coran (ou d'un traité quelconque) concernant le sujet en question – ici l'amour –, et qui est ensuite enveloppé afin que les inscriptions ne puissent être lues. Sans quoi le pouvoir du livret s'estomperait. Pour le *kteb* d'amour, la jeune femme va déposer le livret devant la maison de celui qu'elle aime, son pouvoir étant censé l'attirer vers elle. Elle peut aussi choisir de le pulvériser et de le dissoudre dans la nourriture ou un liquide foncé (pour que les granules ne soient pas visibles), et de le faire absorber par celui qu'elle désire.

reste que la situation de celle qui se marie dans de telles conditions est potentiellement précaire. Dans cette société où le statut s'acquiert largement au mariage, l'époux peut à tout moment lui rappeler que c'est grâce à lui si elle en a un.

La pérennisation du pouvoir des femmes dépend par ailleurs d'un autre facteur, nommément la disponibilité des terres agricoles et la viabilité de l'exploitation familiale. Si, à Rmāyniyya, la femme a jusqu'ici acquis du pouvoir c'est parce que l'assiette foncière, quoique réduite, permettait encore à l'exploitation familiale de survivre et d'en tirer quelques revenus. L'accroissement de la population et le morcellement foncier dû aux modalités d'héritage (*cf. infra*) risquent de rompre cet équilibre déjà précaire. Chaque exploitation devant survivre sur des lopins toujours plus réduits, la contribution relative de la femme et son pouvoir au sein du couple risquent de diminuer d'autant. Du même coup, elle serait reléguée au rang de dépendant économique.

Divers facteurs pourraient venir ralentir ce mouvement. En premier lieu, un accommodement ou une transformation du mode de dévolution des terres. Le droit musulman en matière successorale, actuellement en vigueur en Tunisie, accorde un droit d'héritage à tous les enfants du *de cuius*, les hommes recevant toutefois le double de la part revenant à une femme d'égal statut généalogique. En pratique, par contre, les femmes se désistent au profit de leurs frères ou sont tout simplement exhéredées, et ces derniers se répartissent à parts égales le patrimoine foncier. Le désistement et l'exhéredation des femmes a notamment pour motif d'éviter le morcellement de ce patrimoine. Mais, à Rmāyniyya, cette mesure ne suffit plus. Certains lopins ressemblent davantage à des jardinets. Une nouvelle pratique émerge toutefois. Parmi ceux qui ont quitté définitivement le village, certains louent à un parent et pour une somme symbolique les terres sur lesquelles ils ont toujours des droits. Cette pratique comporte toutefois une

certaines part d'indétermination dans la mesure où le propriétaire peut à tout moment reprendre sa terre pour la louer ou la vendre à quelqu'un d'autre.⁴ Qui plus est, elle ne freinera pas à terme le morcellement foncier.

Il est une solution alternative : l'intensification des cultures. Peu avant mon départ de Rmāyniyya, il était question que l'État construise un barrage tout juste en amont du village et qu'il en fasse bénéficier la population en créant un périmètre irrigué. Les travaux sont actuellement en cours. En effet, depuis 2002 les autorités ont défriché une partie de la montagne afin d'y relocaliser les habitants vivant plus bas dans la plaine et qui, advenant un bris de barrage, risqueraient d'être emportés par les flots. Bien qu'elle soit d'abord préventive, cette mesure aura pour effet d'élargir quelque peu l'assiette foncière de Rmāyniyya. Ce qui, combiné à la création d'un périmètre irrigué, est susceptible de revitaliser le secteur agricole et, du coup, d'offrir aux femmes un débouché économique et l'opportunité de préserver leurs acquis. Du moins, à moyen terme.

L'on ne peut certes prédire l'avenir, mais je crois qu'à long terme le village et le secteur agricole ne pourront plus absorber une main-d'œuvre croissante et l'agriculture deviendra marginale. L'avenir est ailleurs, dans les grands centres, à Tunis et au Sahel principalement, mais aussi à Tabarqa (une station balnéaire en plein essor située à 30 km. à l'ouest de Nefza) et, dans une moindre mesure, à Bēja (chef-lieu du gouvernorat). Les jeunes générations et leurs parents le savent. Aussi est-il à prévoir que plusieurs, accentuant un processus déjà en cours, iront chercher du travail à la ville, ou même s'y établiront définitivement. Les jeunes, y compris les filles et les jeunes femmes, voient leur avenir ailleurs.

⁴ Un homme risqua ainsi de perdre son droit de location sur une terre qui appartenait de fait à sa nièce (la fille de son frère décédé, laquelle habitait une localité lointaine) au profit de son propre fils. Ce dernier, en conflit avec son père, faisait pression auprès de sa cousine pour qu'elle lui cède la terre.

Aux yeux de l'État et des agents de développement, mais aussi aux yeux des villageois, cet avenir passe par la scolarisation. Fin des années 1980 : pour la première fois des jeunes issus de Rmānyiyya accèdent au niveau universitaire. Ce sont des garçons. Les premières filles les y joindront près d'une décennie plus tard, avec, à leur suite, des sœurs, des amies et des cousines, qui fréquentent le lycée. Toutes ces filles accèdent à de nouveaux espaces, se frottent à de nouvelles idées, à de nouvelles représentations, à de nouvelles manières de voir et de penser; elles élargissent la palette de leur savoir et acquièrent de nouvelles compétences; elles côtoient des garçons qui n'appartiennent pas au cercle de leurs proches et parviennent à échanger avec quelques-uns d'entre eux, à lier des amitiés. Au total, ces filles et ces jeunes femmes cultivent de nouvelles aspirations, tant sur le plan professionnel que conjugal. Leur objectif : améliorer leurs conditions. Reste à savoir si elles y parviendront.

BIBLIOGRAPHIE

(pour l'ensemble de la thèse)

- Abadan-Unat, Nermin. 1977. « Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women. » *International Migration Review* 2(1):31–57.
- . 1986. *Women in the Developing World: Evidence from Turkey*. Denver: University of Denver Press.
- Abaza, Mona. 1987. *The Changing Image of Women in Egypt*. Le Caire: American University in Cairo Press.
- . 1987/1988. « La paysanne égyptienne et le 'féminisme traditionnel'. » *Peuples méditerranéens* 41–42 : 135–151.
- Abu-Lughod, Lila. 1985. « A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women. » *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(4):637–657.
- . 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- . 1989. « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. » *Annual Review of Anthropology* 18:267–306.
- . 1990. « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. » *American Ethnologist* 17(1):41–55.
- . 2002. « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. » *American Anthropologist* 104(3):783–790.

- Abu-Zahra, Nadia. 1976. « Family and Kinship in a Tunisian Peasant Community ». In John G. Peristiany (dir.). *Mediterranean Family Structures*. Pp. 157–171. Cambridge University Press.
- . 1982. *Sidi Ameur – A Tunisian Village*. Londres : Ithaca.
- Addi, Lahouari. 2002. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Adkins, Lisa. 2003. « Reflexivity: Freedom or Habit of Gender. » *Theory, Culture & Society* 20(6):21–42.
- Afsaruddin, Asma. (dir.) 1999. *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female 'Public' Space in Islamic/ate Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 1995. *Fin de Siècle Social Theory*. Londres: Verso.
- Al-Thakeb, F.T. 1985. “The Arab Family and Modernity: Evidence from Kuwait,” *Current Anthropology* 26(5):575–580.
- Altorki, Soraya. 1986. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press.
- Amin, Qasem. 1899. *Tahrīr al-mar'a [L'émancipation de la femme]*. Le Caire: Oriental Library.
- Anonyme. 1902. « Notes sur les tribus de la Régence. » *Revue tunisienne* 33:3–23.
- Antoun, Richard T. 1968. « On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions. » *American Anthropologist* 70(4):671–697.
- Asdar Ali, Kamran. 1998. « Conflict or Cooperation: Changing Gender Roles in Rural Egyptian Households. » In Nicholas S. Hopkins et Kirsten Westergaard (dir.).

Directions of Change in Rural Egypt. Pp. 166–183. Le Caire: American University in Cairo Press.

Ayrout, Henry H. 1963. *The Egyptian Peasant*. Boston : Beacon Press.

Aziz, Taghbaloute. 1994. *Le fellah marocain. L'exemple d'une tribu berbère: les Beni M'tir. Du XIXe siècle jusqu'à nos jours*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne/Centre interdisciplinaire d'études et de recherché sur les structures régionales.

Baduel, Pierre-Robert. 1980. *Société et émigration temporaire au Nefzaoua (Sud-Tunisien)*. Paris: CNRS.

Beck, Lois et Nikki Keddie (dir.). 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.

Ben Abdallah, Senim. 1997. *Jeunesse au pluriel et mariage au singulier. Étude socio-anthropologique*. Mémoire de DEA. Tunis : Faculté des sciences humaines et sociales.

Ben Abdallah, Senim, Hafedh Lahmar, Nicole Morf, et Paule Fillion. 2003. *Recherche-action sur les dynamiques entrepreneuriales des femmes dans le secteur agricole en Tunisie*. Tunis: CREDIF.

Ben Salem, Lilia. 1990. « Structures familiales et changement social en Tunisie. » *Revue tunisienne de sciences sociales* 100: 165–180.

———. 1994. « La famille en Tunisie : Questions et hypothèses ». In *Structures familiales et rôles sociaux. Actes du colloque de l'Institut Supérieur de l'éducation*

et de la formation continue, Tunis 3-4 février 1994. Pp. 13-27. Tunis : Institut supérieur de l'éducation et de la formation continue, CÉRES Éditions.

Ben Salem, Lilia. et Thérèse Locoh. 2001. « Les transformations du mariage et de la famille. » *In* Jacques Vallin et Thérèse Locoh (dir.). *Population et Développement en Tunisie.* Pp. 143-169. Tunis: Cérés Éditions.

Berque, Jacques. 1953. « Qu'est-ce qu'une 'tribu' nord-africaine ? » *In* *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre.* Pp. 261-271. Paris : Armand Colin.

Blili Temime, Lilia. 1999. *Histoires de familles. Mariages, répudiations et vie quotidienne à Tunis. 1875-1930.* Tunis: Script.

Boas, Franz. 1962 [1928]. *Anthropology and Modern Life.* New York : W.W. Norton.

Bohannan, Paul. 1963. *Social Anthropology.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bohannan, Paul et Laura Bohannan 1953. *The Tiv of Central Nigeria.* Londres: International African Institute.

Bohman, James. 1999. « Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice. » *In* Richard Shusterman (dir.). *Bourdieu: A Critical Reader.* Pp. 129-152. Oxford: Blackwell Publishers.

Bonniard, F. 1934. *La Tunisie du Nord: Le Tell septentrional. Étude de géographie régionale.* Paris: Paul Geuthner.

Bouattour, Salma Z. 2002. *Les femmes en Tunisie 2000.* (avec la collaboration d'Alia Gana et de Senim Ben Abdallah) Tunis: CREDIF.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1967. « Points de vue sur la famille tunisienne actuelle ». *Revue tunisienne de sciences sociales* 11: 11-23.

- . 1985. *Sexuality in Islam*. Londres: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1962. *The Algerians*. Boston: Beacon Press.
- . 1965. « The Sentiment of Honour in Kabyle Society. » In John G. Peristiany (dir.). *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Pp. 191–241. London: Weidenfeld and Nicholson.
- . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge (U.K.): Cambridge University Press.
- . 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1990a. « La domination masculine. » *Actes de la recherche en sciences sociales* 84 :2–31.
- . 1990b. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1990c. *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1996. *Homo Academicus*. Cambridge: Polity.
- . 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity.
- . 2000a. Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited. *Ethnography* 1(1):17–41.
- . 2000b. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.
- . 2001. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press.

- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet et Claude Seibel. 1963. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre et Abdelmalek Sayad. 1964a. *Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Éditions de Minuit.
- . 1964b. « Paysans déracinés: Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie. » *Études rurales* 4(12):56–94.
- Bourdieu, Pierre et Loïc Wacquant. 2000. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
- Bourquia, Rahma. 2000. « Habitat, femmes et honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda. » In Rahma Bourquia, Mounira Charrad, et Nancy Ghallagher (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb—t.I. Culture, femmes et famille*. Pp. 15–34. Casablanca: Afrique-Orient.
- Brandes, Stanley. 1987. « Reflections on Honor. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 121–134. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Brink, Judy .H. 1991. « The Effect of Emigration of Husbands on the Status of their Wives: An Egyptian Case. » *International Journal of Middle East Studies* 23(2):201–211.
- Camilleri, Carmel. 1967. « Modernity and the Family in Tunisia ». *Journal of Marriage and the Family* 3: 590–595.
- . 1972. *Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers-Monde (Tunisie)*. Paris: Éditions du CNRS.

- Charrad, Mounira. 2001. *State and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Chatty, Dawn. 2000. « Women Working in Oman: Individual Choice and Cultural Constraints. » *International Journal of Middle East Studies* 32(2):241–254.
- Chatty, Dawn, et Anika Rabo (dir.) 1997. *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford: Berg.
- Chodos, Howie et Bruce Curtis. 2002. « Pierre Bourdieu's *Masculine Domination*: A Critique. » *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 39 (4):397–412.
- Collier, Jane. 1974. « Women in Politics » In Michelle Z. Rosaldo et Louise Lamphere (dir.), *Woman, Culture and Society*. Pp. 89–96. Stanford: Stanford University Press.
- Cornwall, Andrea et Nancy Lindisfarne (dir.) 1994. *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. Londres: Routledge.
- Couleau, Julien. 1968. *La paysannerie marocaine*. Paris: Éditions du CNRS.
- Cuisenier, Jean. 1960. *L'Ansarine. Contribution à la sociologie du développement*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1975. *Économie et parenté*. Paris : Mouton.
- . 1976. « The Domestic Cycle in the Traditional Family Organization in Tunisia. » In John G. Peristiany (dir.), *Mediterranean Family Structures*. Pp. 137–155. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cuisenier, Jean. et Abdelkader Zghal. 1960. « Changements culturels en milieu rural tunisien. Enquête sociologique à Eddekhila. » *Cahiers de Tunisie* 29–30: 51–74.

- Cuno, Ken M. 1995. « Joint Family Households and Rural Notables in 19th-Century Egypt. » *International Journal of Middle East Studies* 27:485–502.
- Davis, John. 1969. « Honour and Politics in Pisticci. » *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1969:69–82.
- . 1987. « Family and State in the Mediterranean. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 22–34. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Davis, Susan S. 1983. *Patience and Power. Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge (Mass.) : Schenkman Publishing Co.
- Delaney, Carol. 1987. « Seeds of Honor, Fields of Shame. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 35–48. Washington D.C. : American Anthropological Association.
- . 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Demeersman, André. 1972 [1967]. *La famille tunisienne et les temps nouveaux*. Tunis: Maison tunisienne de l'Édition.
- Despois, Jean. 1961. *La Tunisie – Ses régions*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Doumani, Beshara. 2003. « Introduction. » In Beshara Doumani (dir.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp 1–19. Albany (NY): State University of New York Press.
- Duben, Alan. 1985. « Turkish Families and Households in Historical Perspective. » *Journal of Family History* 10(1): 75–97.

- . 1990. « Household Formation in Late Ottoman Istanbul. » *International Journal of Middle East Studies* 22:419–435.
- Duben, Alan et Cem Behar. 1991. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880–1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dwyer, Daisy H. 1977. « Bridging the Gap Between the Sexes in Moroccan Legal Practice. » In Alice Schlegel (dir.), *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*. Pp. 41–46. New York: Columbia Press University.
- Dwyer, Daisy H. et Judith Bruce (dir.). *A Home Divided : Women and Income in the Third World*. Stanford : Stanford University Press.
- Ellis, Frank. 1993 [1988]. *Peasant Economics : Farm Households and Agrarian Development*. 2^{ème} édition. Cambridge : Cambridge University Press.
- El-Solh, Camilia F. et Judy Mabro (dir.) 1994. *Muslim Women's Choices : Religious Belief and Social Reality*. Providence, R.I.: Berg.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Londres: Oxford University Press.
- . 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Fargues, Philippe. 2000. « The Stage of the Family Life Cycle in Cairo at the End of the Reign of Muhammad Ali, according to the 1848 Census. » *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 5:1–39
- . 2003. « Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo. » In Beshara Doumani (dir.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp. 23–50. Albany (NY): State University of New York Press.

- Ferchiou, Sophie. 1978a. « Place de la production domestique féminine dans l'économie familiale du Sud tunisien. » *Revue Tiers-Monde* 19(4):831–844.
- . 1978b. « Travail des femmes et production familiale en Tunisie. » *Questions féministes* 2, février : 41–55.
- . 1978c. « Statut légal et rôle réel de la femme tunisienne. » In Micheline Galley (dir.), *Actes du deuxième congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale II*. Pp. 469–478. Alger : Société nationale d'édition et de diffusion.
- . « L'aide internationale au service du patriarcat. » *Nouvelles questions féministes* 5 : 47–57.
- . 1985. *Les femmes dans l'agriculture tunisienne*. Aix-en-Provence: EDISUD.
- . 1998. « 'Invisible Work', Work at Home: The Condition of Tunisian Women. » In Richard Lobban Jr. (dir.), *Middle Eastern Women and the Invisible Economy*. Pp. 187–197. Gainesville: University Press of Florida.
- Folbre, Nancy. 1986. « Hearts and Spades: Paradigms of Household Economics. » *World Development* 14: 245–255.
- . 1988. « The Black Four of Hearts : Toward a New Paradigm of Household Economics. » In Daisy H. Dwyer et Judith Bruce (dir.), *A Home Divided : Women and Income in the Third World*. Pp. 248–262. Stanford : Stanford University Press.
- Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press.

- . 1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press.
- . 1958. « Introduction. » In Jack Goody (dir.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Pp.1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, Meyer. et E.E. Evans-Pritchard 1940. « Introduction. » In M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard (dir.), *African Political Systems*. Pp. 1–23. Londres: Oxford University Press.
- Fowler, Bridget. 2003. « Reading Bourdieu's *Masculine Domination*: Notes Towards an Intersectional Analysis of Gender, Culture, and Class. » *Cultural Studies* 17 (3/4): 468–494.
- Free, Anthony. 1996. « The Anthropology of Pierre Bourdieu. » *Critique of Anthropology* 16(4):395–416.
- Friedl, Erika. 1981. « The Division of Labor in an Iranian Village. » *MERIP Reports* 95 : 12–18.
- . 1991. « The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran. » In Nikki Keddie et Beth Baron (dir.), *Women in Middle Eastern History*. Pp. 195–214. New Haven: Yale University Press.
- Gana, Alia 1999. *Recherche-Action-Activités entrepreneuriales des femmes dans le secteur agricole*. Étude de base (rapport No.1), pour le CREDIF et l'ACDI. Montréal: N.S. Inter.
- . 1996. *Femmes rurales de Tunisie. Activités productives et action de promotion*. (En collaboration avec Senim Ben Abdallah) Tunis : CREDIF.

- Gilmore, David D. 1982. « Anthropology of the Mediterranean Area. » *Annual Review of Anthropology* 11:175–205.
- . 1987a. « The Shame of Dishonor. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 2–21. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- . 1987b. « Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 90–103. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Glavanis, Kathy R.G., et Pandeli M. Glavanis (dir.) 1990. *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production*. Londres: Zed Books.
- Goode, William J. 1963. *World Revolution and Family Patterns*. Londres: The Free Press of Glencoe.
- Goodman, Jane. 2003. « The Proverbial Bourdieu: Habitus and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia. » *American Anthropologist* 105(4):782-793.
- Griller, Robin. 1996. « The Return of the Subject? The Methodology of Pierre Bourdieu. » *Critical Sociology* 22(1):3-28.
- Haddad, Tahar. 1929. *Imra'atun fi al-sharī'a wa-al-mujtama'* [Notre femme dans la loi islamique et la société]. Tunis:
- Hammam, Mona. 1981. « Labour Migration and the Sexual Division of Labour. » *MERIP Reports* 95 (Mars–Avril): 5–11.

- Hamrouni, Tahar. 1985. *Les problèmes de la vie rurale dans le pays des Nefza*. Mémoire de DRA, Géographie, Université de Tunis.
- Hatem, M. 1983. « Women and Work in the Middle East: The Regional Impact of Migration to the Oil Producing States. » Communication présentée à la Conference on Women and Work in the Third World, University of California, Berkeley, 10–14 Avpril 1983.
- Hegland, Mary Elaine. 1986. « Political Roles of Iranian Village Women. » *MERIP Reports* 138:14–19+46.
- . 1991. « Political Roles of Aliabad Women: The Public–Private Dichotomy Transcended. » In Nikki Keddie et Beth Baron (dir.), *Women in Middle Eastern History*. Pp. 215–230. New Haven: Yale University Press.
- Herzfeld, Michael. 1980. « Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. » *Man* (N.S.) 15:339–351.
- . 1987. « ‘As in Your Own House’: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society. » In David D. Gilmore (dir.), *Honor and Shame. The Unity of the Mediterranean*. Pp. 75–89. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Hoodfar, Homa. 1997a. *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.
- . 1997b. « The Impact of Male Migration on Domestic Budgeting: Egyptian Women Striving for an Islamic Budgeting Pattern. » *Journal of Comparative Family Studies* 28(2):73–98.

- . 1996. « Egyptian Male Migration and Urban Families Left Behind – “Feminization of the Egyptian Family” or a Reaffirmation of Traditional Gender Roles? » *In* Diane Singerman et Homa Hoodfar (dir.), *Development, Change, and Gender in Cairo. A View From the Household*. Pp. 51–79. Bloomington: Indiana University Press.
- Hopkins, Nicholas S. 1978a. « The Impact of Technological Development on Political Centralization in Tunisia. » *In* Nicholas S. Hopkins et Saad Eddin Ibrahim. *Arab Society in Transition*. Pp. 620–631. Le Caire: American University Press.
- . 1978b. « Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia. » *Human Organization* 37:83–87.
- . 1983a. *Testour ou la transformation des campagnes maghrébines*. Tunis: Cérès Éditions.
- . 1983b. « The Social Impact of Mechanization. » *In* Alan Richards et Philip Martin *Migration, Mechanization, and Agricultural Labor Markets in Egypt*. Pp. 181–197. Boulder: Westview Press.
- . 1987a. *Agrarian Transformation in Egypt*. Boulder: Westview Press.
- . 1987b. « The Agrarian Transition and the Household in Rural Egypt. » *In* Morgan D. Maclachlan (dir.), *Household Economies and Their Transformations*. Pp. 155–172. University Press of America (Monograph 3 of the Society for Economic Anthropology).
- . 1991. « Women, Work and Wages in Two Arab Villages. » *Eastern Anthropologist* 44(2):103–123.

- . 1996. « The Egyptian Small Farmer and Off-Farm Employment. » In Driss Ben Ali et al. (dir.). *Urbanisation et agriculture en Méditerranée: Conflits et complémentarités*. Pp. 471–487. Paris: L'Harmattan.
- . 1997. « Small Farmer Households and Agricultural Sustainability in Egypt. » In Nicholas S. Hopkins et Saad Eddin Ibrahim (dir.). *Arab Society: Class, Gender, Power and Development*. Pp. 299–309. Le Caire: American University in Cairo Press.
- . 2003. (dir.) *The New Arab Family*. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Hopkins, Nicholas S. et Saad Eddin Ibrahim (dir.). 1997. *Arab Society: Class, Gender, Power and Development*. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Hopkins, Nicholas S. et Kirsten Westergaard (dir.). 1998. *Directions of Change in Rural Egypt*. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Incirlioglu, Emine O. 1998. « Images of Village Women in Turket: Models and Anomalies. » In Z.F. Arat (dir.), *Deconstructing Images of the Turkish Woman*. Pp. 199–223. New York: St Martin's Press.
- Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- Jemai, Abdelmajid et Youssef Saadani. 1995. « Historique et évolution des systèmes agrosylvopastoraux dans les zones montagneuses du Nord-Ouest. » *Parcours Demain* Juin :123–125.

- Jenkins, Richard. 1982. « Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism. » *Sociology* 16(2):270–281.
- . 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Joseph, Suad. 1986. « Women and Politics in the Middle East. » *MERIP Reports* 138:3–7.
- Kadioglu, Ayşe. 1994. « The Impact of Migration on Gender Roles: Findings of Field Research in Turkey. » *International Migration* 32(4):533–560.
- Kandiyoti, Deniz. 1977. « Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women. » *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3(1):57–73.
- . 1988. « Bargaining With Patriarchy. » *Gender & Society* 2(3):274–290.
- . 1990. « Women and Household Production: The Impact of Rural Transformation in Turkey. » In Kathy R.G. Glavanis et Pandeli M. Glavanis (dir.), *The Rural Middle East Peasant Lives and Modes of Production*. Pp. 183–194. Londres: Zedbooks.
- . 1994. « The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies. » In Andrea Cornwall et Nancy Lindisfarne (dir.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. Pp. 197–213. Londres: Routledge.
- Kassab, Ahmed. 1980. « Montagnes et aménagement régional dans la Tunisie du Nord-Ouest. » In Ahmed Kassab (dir.), *Études rurales en Tunisie*. Pp. 189–199. Tunis: Publications de l'Université de Tunis.
- Keddie, Nikki et Beth Baron. 1991. « Introduction. » In Nikki Keddie and Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*. Pp. 1–22. New Haven: Yale University Press.

- Keddie, Nikki et Lois Beck 1978. « Introduction. » *In* Lois Beck et Nikki Keddie (dir.), *Women in the Muslim World*. Pp. 1–34. Cambridge: Harvard University Press.
- Keely, Charles et B. Saket. 1984. « Jordanian Migrant Workers in the Arab Region: A Case Study of the Consequences for Labor-Supplying Countries. » *Middle East Journal* 38(4):685–711.
- Khadr, Zeinab et Laila O. El-Zeini. 2003. « Families and Households: Headship and Co-Residence. » *In* Nicholas S. Hopkins (dir.), *The New Arab Family*. Pp. 140–164. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Khadr, Zeinab et Iman Farid. 1999. « Who is the Head? An Anthro-Demographic Perspective on Female-Headed Households. » Document présenté à l'IUSSP Committee on Anthropological Demography, seminar on Social Categories, Caire (5–18 septembre).
- Khafagy, Fatma. 1984. « Women and Labor Migration: One Village in Egypt. » *MERIP Reports* 124:17–21.
- Khaled, Louhichi. 1995. « Migration and Women's Status : The Jordan Case. » *International Migration* 33(2):235–243.
- Khatib-Chahidi, Jane. 1981. « Sexual Prohibitions, Shared Space and Fictive Marriages in Shi'ite Iran. » *In* Shirley Ardener (dir.), *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp. 112–135. Londres: Croom Helm.
- Khattab, Hind Abou S., et Syada G. El-Daeif. 1982. *Impact of Male Labor Migration on the Structure of the Family and the Roles of Women*. Giza (Égypte): The Population Council, Regional Paper No.16.

- Khuri, Fuad I. 1975. *From Village to Suburb : Order and Change in Greater Beirut*. Chicago : University of Chicago Press.
- King, Anthony. 2000. « Thinking With Bourdieu Against Bourdieu: A ‘Practical’ Critique of the Habitus. » *Sociological Theory* 18(3):417–433.
- Kıray, Mubeccel. 1976. « The Family of the Immigrant Worker. » In Nermin Abadan-Unat (dir.). *Turkish Workers in Europe 1960-1975 : A Socio-Economic Reappraisal*. Pp. 210–234. Leiden : E.J. Brill.
- Krais, Beate. 1993. « Gender and Symbolic Violence. » In Craig Calhoun, Edward Lipuma, and Moishe Postone (dir.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Pp. 156–177. Cambridge: Polity.
- . 2000. The Gender Relationship in Bourdieu’s Sociology. *SubStance* 29(3):53–67.
- Kressel, Gideon. 1992. « Shame and Gender. » *Anthropological Quarterly*. Janvier 65(1) : 34–46.
- Labidi, Lilia. 2003. « From Sexual Submission to Voluntary Commitment : The Transformation of Family Ties in Contemporary Tunisia. » In Nicholas S. Hopkins (dir.). *The New Arab Family*. Pp. 117-139. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Lacoste-Dujardin, Camille. 1995. « De la grande famille aux nouvelles familles. » In Yves Lacoste et Camille Lacoste (dir.). *Maghreb. Peuples et civilisations*. Pp.117–123. Paris : La Découverte.

- . 1996 [1985]. *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris : La Découverte.
- . 1997. *Opération « Oiseau Bleu » : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*. Paris: La Découverte.
- Lamphere, Louise. 1974. « Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups. » *In* Michelle Z. Rosaldo et Louise Lamphere (dir.), *Woman, Culture and Society*. Pp. 97–112. Stanford: Stanford University Press.
- . 1997. « The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy. » *In* C.B. Brettell et C.F. Sargent (dir.), *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Pp. 82–92. Upper Saddle River(NJ): Prentice Hall Inc.
- Lane, Jeremy F. 2000. *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. Londres: Pluto Press.
- Laroussi, Amri. 2002. *La femme rurale dans l'exploitation familiale Nord-Ouest de la Tunisie. Pour une sociologie des ruptures*. Paris: L'Harmattan.
- Larson, Barbara K. 1984. « The Status of Women in a Tunisian Village: Limits to Autonomy, Influence, and Power. » *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9(3):417–433.
- . 1991. « Rural Development in Central Tunisia: Constraints and Coping Strategies. » *In* I. William Zartman (dir.). *Tunisia: The Political Economy of Reform*. Pp. 143–152. Boulder: Lynn Rienner.
- Lindasfarne, Nancy. 1994. « Variant Masculinities, Variant Virginites. Rethinking 'Honour and Shame'. » *In* Andrea Cornwall et Nancy Lindisfarne (dir.),

Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies. Pp. 82–96. Londres: Routledge.

Lindholm, Charles. 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology.* Oxford: Blackwell Publishers.

Lovell, Terry. 2000. « Thinking Feminism With and Against Bourdieu. » In Bridget Fowler (dir.), *Reading Bourdieu on Society and Culture.* Pp. 27–48. Oxford: Blackwell.

———. 2003. « Resisting with Authority. » *Theory, Culture & Society* 20(1):1–17.

Mabro, Judy. 1996 [1991]. *Veiled Half-Truths. Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women.* Londres: I.B. Tauris.

Mack, Arien. (dir.) 2003. « Islam: The Private and Public Spheres. » Numéro thématique, *Social Research* 70(2).

Makhlouf, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen.* Austin: University of Texas Press.

Mammeri, Mouloud et Pierre Bourdieu. 1985. « Du bon usage de l'ethnologie. » *Awal: Cahiers d'études berbères* 1:7–29.

Margolis, Joseph. 1999. « Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice. » In Richard Shusterman (dir.), *Bourdieu: A Critical Reader.* Pp.64–83. Oxford: Blackwell Publishers.

Mazumdar, Shampa, et Sanjoy Mazumdar 2001. « Rethinking Public and Private Space: Religion and Women in Muslim Society. » *Journal of Architectural and Planning Research* 18(4):302–324.

- McCall, Leslie. 1992. « Does *Gender* Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order. » *Theory and Society* 21:837–867.
- McCann, Lisa M. 1997. « Patrilocal Co-Residential Units (PCUs) in Al-Barha: Dual Household Structure in a Provincial Town in Jordan. » *Journal of Comparative Family Studies* 28(2): 113–135.
- McLeod, Julie. 2005. « Feminists Re-Reading Bourdieu: Old Debates and New Questions About Gender Habitus and Gender Change. » *Theory and Research in Education* 3(1): 11–30.
- McNay, Lois. 1999. « Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity. » *Theory, Culture & Society* 16(1): 95–117.
- Meeker, Michael. 1976. « Meaning and Society in the Near East: Examples From the Black Sea Turks and the Levantine Arabs. » *International Journal of Middle East Studies* 7:243–270, 383–422.
- Meriwether, Margaret. 1999. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo*. Austin.
- Mernissi, Fatima 1975. *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge: Schenkman.
- Messiri, Sawsan. 1978. « Self-Image of Traditional Urban Women in Cairo. » In Lois Beck et Nikki Keddie (dir.), *Women in the Muslim World*. Pp. 522–540. Cambridge: Harvard University Press.
- Moghadam, Valentine. 2002. « Patriarchy, the Taleban, and Politics of Public Space in Afghanistan. » *Women's Studies International Forum* 25(1):19–31.

- Momsen, Janet H. 2004. *Gender and Development*. London: Routledge.
- Mundy, Martha. 1995. *Domestic Government : Kinship, Community and Polity in North Yemen*. Londres: I.B. Tauris.
- Myntti, Cynthia. 1984. « Yemeni Workers Abroad: The Impact on Women. » *MERIP Reports* 124:11–16.
- Nelson, Cynthia. 1974. « Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World. » *American Ethnologist* 1(3):551–563.
- Netting, Robert, Richard R. Wilk, et Eric J. Arnould (dir.). 1984. *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley : University of California Press.
- Okawara, Tomoki. 2003. « Size and Structure of Damascus Households in the Late Ottoman Period as Compared with Istanbul Households ». In Beshara Doumani (dir.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*. Pp 51–76. Albany (NY): State University of New York Press.
- Pascon, Paul. 1967. « Population et développement. Éléments de psychosociologie d'une démographie volontaire au Maroc. » *Bulletin Économique et Social du Maroc* 29(104):27–42.
- Peristiany, John G. (dir.) 1965. *Honor and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The Fate of Shechem. Or the Politics of Sex*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peters, Emrys L. 1978. « The Status of Women in Four Middle East Communities. » *In* Lois Beck et Nikki Keddie (dir.), *Women in the Muslim World*. Pp. 311–350. Cambridge: Harvard University Press.
- Protectorat français, Secrétariat général du gouvernement tunisien. 1900. *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*. Chalon-sur-Saône: Imprimerie Française et Orientale E. Bertrand.
- Prothro, Edwin T. et Lutfy N. Diab 1974. *Changing Family Patterns in the Arab East*, Beyrouth: American University in Beirut.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1940. On Social Structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70:1–12.
- . 1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe (Illinois): The Free Press.
- Radwan, Samir, Vali Jamal et Ajit Ghose. 1991. *Tunisia: Rural Labour and Structural Transformation*. Londres: Routledge.
- Rassam, Amal. 1980. « Women and Domestic Power in Morocco ». *International Journal of Middle East Studies* 12 : 171–179.
- . 1984. « Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World. » *In* UNESCO (dir.), *Social Science Research and Women in the Arab World*. Pp. 122–138. Londres: UNESCO/Pinter.
- Reed-Danahay, Deborah. 1995. « The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu's Theory of Practice. » *In* J. Carrier (dir.), *Occidentalism : Images of the West*. Pp. 61–84. Oxford: Oxford University Press.

- . 2004. « *Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Béarn and Kabylia.* » *Anthropological Quarterly* 77(1):87-106.
- République tunisienne. s.d.[a]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Renseignements sur la ville de Béja et le bled Béja »
- . s.d.[b]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Renseignements sur l'Annexe de Béja ».
- . s.d.[c]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Historique: Sommaire des villes, tribus et fractions du Cercle de Béja ».
- . s.d.[d]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Tribu des Nefza ».
- . s.d.[e]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Ouchteta ».
- . s.d.[f]. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, sous-série *Notice des tribus*, « Cahier de renseignements sur la ville de Bēja et le Bled Bēja [1884] »
- Richards, Alan, et Philip L. Martin (dir.) 1983. *Migration, Mechanization, and Agricultural Labor Markets in Egypt*. Boulder: Westview Press.
- Rivers, W.H.R. 1924. *Social Organisation*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd.
- Rondot, Pierre. 1955. « Assemblées traditionnelles chez les Nefza. » *Cahiers de Tunisie* 3(10):267–276.

- Rosaldo, Michelle Z. 1974. « Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview. » In Michelle Z. Rosaldo et Louise Lamphere (dir.), *Women, Culture and Society*. Pp. 17–42. Stanford: Stanford University Press.
- Rosen, Lawrence. 1978. « The Negotiation of Reality: Male–Female Relations in Sefrou, Morocco. » In Lois Beck et Nikki Keddie (dir.), *Women in the Muslim World*. Pp. 561–584. Cambridge: Harvard University Press.
- Rupp, Leila J. (dir.) 2003. « Women’s History in the New Millennium. Rethinking Public and Private. » Numéro thématique, *Journal of Women’s History* 15(1).
- Sa’ar, Amalia. 2001. « Lonely in Your Firm Grip: Women in Israeli–Palestinian Families. » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(4):723–739.
- Sabbagh, Suha. (dir.) 1996. *Arab Women. Between Defiance and Restraint*. New York: Olive Branch Press.
- Sacks, Karen. 1974. « Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property. » In Michelle Z. Rosaldo et Louise Lamphere (dir.), *Woman, Culture, and Society*. Pp. 207–222. Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward W. 1994 [1978]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sandron, Frédéric et Bénédicte Gastineau. 2002. *Fécondité et pauvreté en Kroumirie (Tunisie)*. Paris: L’Harmattan.
- Sayigh, Rosemary. 1981 « Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal. » *Arab Studies Quarterly* 3(3): 258-274.
- Schneider, Jane. 1971. « On Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. » *Ethnology* 10: 1–24.

- Shukri, Shirin J.A. 1996. *Arab Women: Unequal Partners in Development*. Aldershot: Avebury.
- Sciama, Lydia. 1981. « The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology. » In Shirley Ardener (dir.), *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp. 89–111. Londres: Croom Helm Ltd.
- Seddon, David. 1981. *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870–1970*. Folkestone: Dawson
- Segond, Jacques. 1909. *La conquête des Nefzas – Souvenirs d'un colon tunisien, chasseur impénitent*. Tunis: Picard.
- Sewell, William H. 1992. « A Theory of Structures: Duality, Agency, and Transformation. » *American Journal of Sociology* 98(1):1–29.
- Shami, Seteney. 1997. « Domesticity Reconfigured: Women in Squatter Areas of Amman ». In Dawn Chatty et Anika Rabo (dir.). *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Pp. 81–99. Oxford: Berg.
- Shukri, Shirin. 1996. *Arab Women : Unequal Partners in Development*. Aldershot : Avebury.
- Singerman, Diane et Homa Hoodfar (dir.). 1996. *Development, Change, and Gender in Cairo. A View from the Household*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stamm, Lisa. 1984. « Differential Power of Women Over the Life Course: A Case Study of Age-Roles as as Indicator of Power. » In Lisa Stamm et C.D. Ryyf (dir.), *Social Power and Influence of Women*. Pp.15–35. Boulder: Westview Press.

- Stamm Auerbach, Lisa. 1980 *Women's Domestic Power: A Study of Women's Roles in a Tunisian Town*. Thèse de doctorat (Ph.D.). University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Stevenson, Thomas B. 1997. « Migration, Family, and Household in Highland Yemen: The Impact of Socio-Economic and Political Change and Cultural Ideals on Domestic Organization. » *Journal of Comparative Family Studies* 28(2): 14–53.
- Stewart, Frank. 1994. *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stocking, George W. Jr. 1966. « Franz Boas and the Culture Concept. » *American Anthropologist* 68 : 867–882.
- Sweet, Louise E. 1974. « In Reality: Some Middle Eastern Women. » In Carolyn J. Matthiasson (dir.), *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*. Pp. 379–397. Londres: Collier Macmillan Publishers.
- Tapper, Nancy. 1978. « The Women's Subsociety Among the Shahsevan Nomads of Iran. » In Lois Beck et Nikki Keddie (dir.), *Women in the Muslim World*. Pp. 374–398. Cambridge: Harvard University Press.
- Tayachi, Hassan. 1999. « La dynamique urbaine dans le Nord de la Tunisie : Déterminants, permanences et changements. » In *La Tunisie du Nord : Espace de relations*. Actes du 2^{ième} colloque du département de géographie, 14–16 décembre 1995. Pp. 9–30. Tunis : Publications de la Faculté des Lettres de Manouba.
- Taylor, Elizabeth. 1984. « Egyptian Migration and Peasant Wives. » *MERIP Reports*, 124: 3-10.

- Thompson, Elizabeth. 2003. « Public and Private in Middle Eastern Women's History. » *Journal of Women's History* 15(1):52–69.
- Tinker, Irene (dir.). 1990. *Persistent Inequalities : Women and World Development*. New York : Oxford University Press.
- Toth, James. 1991. « Pride, Purdah, or Paychecks: What Maintains the Gender Division of Labor in Rural Egypt? » *International Journal of Middle Eastern Studies* 23(2):213–236.
- . 2005. « Globalizing Rural Egypt: Women, Men, and the Agrarian Division of Labor. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 105/106:69–90.
- Trifa, Chedli. 2001. « Les migrations internes et externes depuis l'Indépendance. » In Jacques Vallin et Thérèse Locoh (dir.). *Population et développement en Tunisie. La métamorphose*. Pp. 89–109. Tunis: CÉRÈS Éditions.
- Triki, Souad. 2000. *Budget-temps des ménages ruraux et travail invisible des femmes rurales en Tunisie*. Tunis : CREDIF.
- Valensi, Lucette. 1977. *Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18^e et 19^e siècles*. Paris : Mouton.
- Venema, Bernhard. 1990. *Les Kroumirs: Changements politiques et religieux dans la période 1850-1987*. Amsterdam: VU University Press.
- Verdon, Michel. 1979. « The Stem Family: Toward a General Theory ». *Journal of Interdisciplinary History* 10: 87–105.
- . 1981. « Kinship, Marriage, and the Family: An Operational Approach. » *American Journal of Sociology* 86:796–818.

- . 1987. « La production paysanne – Éléments pour une nouvelle économique. » *Études rurales* 107-108:215–242.
- . 1991. *Contre la culture: Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- . 1998. *Rethinking Households: An Atomistic Perspective on European Living Arrangements*. Londres: Routledge.
- . n.d. *Les Rifains de Jamous: une réanalyse*.
- Violard, Emile. 1906. *La Tunisie du Nord: Le contrôle civil de Souk El-Arba, Béja, Tunis, Bizerte et Grombalia. Rapport à M. le Résident Général S. Pichon*. Tunis: Imprimerie Moderne.
- Vom Bruck, Gabriele. 1997. « A House Turned Inside Out. Inhabiting Space in a Yemeni City. » *Journal of Material Culture* 2(2):139–172.
- Wacquant, Loïc. 2005. « Habitus. » In J. Beckert et M. Zafirovski (dir.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Pp. 315–319. London: Routledge.
- Weyland, Petra. 1993. *Inside the Third World Village*. Londres: Routledge.
- Wikan, Uni. 1984. « Shame and Honour: A Contestable Pair. » *Man* (N.S.) 19:635–652.
- Wright, Susan. 1981. « Place and Face: Of Women in Doshman Ziari, Iran. » In Shirley Ardener (dir.), *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Pp. 136–157. Londres: Croom Helm Ltd.
- Young, Kate, C. Wolkowitz, et R. McCullagh (dir.). 1981. *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. Londres: CSE Books.

- Young, William.C. et Seteney Shami. 1997. « Anthropological Approaches to the Arab Family: An Introduction. » *Journal of Comparative Family Studies* 28(2): 1–13.
- Zamiti, Khalil. 1993. « Le pastoralisme forestier. » In CERES (dir.), *Problèmes socio-économiques de la forêt du Nord-Ouest de la Tunisie – La Kroumirie*. Pp.33–46. Tunis: CERES.
- Zamiti-Horchani, Malika. 1983. « Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait. » *Peuples méditerranéens* 22-23.
- Zussman, Mira. 1992. *Development and Disenchantment in Rural Tunisia: The Bourguiba Years*. Boulder: Westview.