

PATRIMONIALISATION CHEZ LES POPULATIONS DE PASTEURS EN CONTEXTE MUSULMAN

INTRODUCTION

Yazid Ben Hounet, Anne-Marie Brisebarre et Sandra Guinand

Ce dossier croise deux champs d'étude : d'une part celui des sociétés pastorales et nomades, confrontées à de nombreuses transformations sociales et à de nouvelles politiques publiques (Bonte et Ben Hounet, 2009 ; Sternberg et Chatty, 2013) ; de l'autre, celui plus récent du patrimoine et des processus de patrimonialisation. L'objet de ce volume est de questionner les éventuels changements à l'œuvre au sein de ces sociétés, induits ou accompagnant les divers phénomènes de patrimonialisation: patrimonialisation de la culture matérielle et immatérielle (Bortolotto, 2011) et création d'aires protégées. Essentiellement consacré aux populations de pasteurs en contextes musulmans, ce dossier fait suite à une journée d'étude organisée en mars 2014 par l'équipe « anthropologie comparative des sociétés et cultures musulmanes » du Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France (Paris). La restriction aux contextes musulmans permet de proposer une comparaison raisonnée et raisonnable dans le cadre d'un ensemble socioculturel relativement vaste et diversifié. Elle autorise en outre l'évaluation du rôle de l'identité religieuse, en l'occurrence l'identité musulmane, dans les processus de patrimonialisation chez les populations de pasteurs/nomades. Ce volume regroupe cinq textes portant sur différentes parties du monde musulman, de l'Afrique du Nord à l'Asie Centrale, et touchant divers mécanismes de patrimonialisation.

DE LA PATRIMONIALISATION

La patrimonialisation est ici comprise comme le processus de constructions patrimoniales favorisé par les flux de la mondialisation (la mobilité des personnes et des biens, la circulation des identités et des idées, le tourisme culturel, les prescriptions internationales, etc.). Cette interconnexion du local avec le global provoque ou révèle de nouvelles formes de patrimoine (hybridation), des tensions et des conflits lors de sa construction (par exemple patrimoine légitimé, officiel vs patrimoine informel) ou encore des interprétations culturelles divergentes quant à ce qui fait patrimoine (critères, normes, modalités de conservation, etc.). Les populations nomades et pastorales, à l'instar des divers groupes autochtones, se trouvent

chaque jour davantage confrontées à des phénomènes de patrimonialisation, comme elles peuvent en être les acteurs (création d'aires protégées, protection de races animales, valorisation d'objets, de fêtes, de savoir-faire et de pratiques locales, etc.). L'article 31¹ de la déclaration des Nations Unies des droits des peuples autochtones (2007) illustre les convergences et confrontations d'acteurs et de normes locales et internationales autour de la question patrimoniale. Cet article légitime le contrôle et la protection de leur patrimoine par les populations autochtones et reconfigure les enjeux locaux, nationaux et internationaux de la patrimonialisation. Se pose, ainsi, la question de savoir quels sont les enjeux politiques et les modalités de redéfinition du patrimoine des cultures matérielles et immatérielles nomades et pastorales qui accompagnent ou sont induits par la reconnaissance progressive des populations autochtones. Quelles sont les formes (spécifiques ?) que peut prendre la patrimonialisation lorsqu'elle touche des populations locales, autochtones, marquées « traditionnellement » par la mobilité et dont les modes de subsistance découlent en grande partie de l'usage et de la gestion de ressources naturelles ?

Le patrimoine, parce qu'il est "héritage", est nécessairement porteur d'identité(s) collective(s). Mais celle-ci ne va pas forcément de soi : construite, re-construite ou négociée, elle est aussi perpétuellement redéfinie. Les processus de construction patrimoniale sont bien sûr divers selon les périodes, les lieux et les groupes. Toutefois, la construction de l'objet patrimonial est fréquemment associée à des formes de mobilisation voire de conflictualité (Gravari-Barbas et Veschambre, 2003), mais elle se manifeste également comme un mode d'appropriation des différents groupes sur l'espace et le territoire (Bonte, 2009 : 415) et de marquage sous forme symbolique de ce dernier (Veschambre, 2008). Le processus de patrimonialisation peut également être déclenché face à une action qui se traduirait comme une menace pour certains groupes. Ce réflexe se retrouve, par exemple, à l'échelle locale, où la mobilisation d'un groupe pour la sauvegarde d'un bien patrimonial se construit en opposition à une prise en charge par les pouvoirs publics. De même, le processus de patrimonialisation peut revêtir une forme contestataire ou revendicative. C'est la dimension « porte-drapeau » du patrimoine qui présente le patrimoine comme objet permettant à certains groupes, en le défendant, de se

1 « 1. Indigenous peoples have the right to maintain, control, protect and develop their cultural heritage, traditional knowledge and traditional cultural expressions, as well as the manifestations of their sciences, technologies and cultures, including human and genetic resources, seeds, medicines, knowledge of the properties of fauna and flora, oral traditions, literatures, designs, sports and traditional games and visual and performing arts. They also have the right to maintain, control, protect and develop their intellectual property over such cultural heritage, traditional knowledge, and traditional cultural expressions. 2. In conjunction with indigenous peoples, States shall take effective measures to recognize and protect the exercise of these rights. », (United Nations, 2007,11-12).

défendre et d'affirmer leur existence (Gravari-Barabas, 1995 : 4). Enfin, la construction de l'objet patrimonial et le soudain intérêt croissant pour celui-ci représenteraient une valeur refuge, de sécurisation, face à un monde contemporain devenu complexe et rempli d'incertitudes (Choay, 1999 ; Hartog, 2003 ; Guinand, 2015).

Si les travaux sur le patrimoine et les processus de patrimonialisation se sont multipliés ces dernières années – en raison peut-être d'une inflation patrimoniale (augmentation d'objets matériels et immatériels patrimonialisés) suscitant parfois ambiguïtés et sentiments d'overdose (Bromberger, 2014) – il reste toutefois pertinent de s'interroger sur les formes que peuvent prendre ces processus, mais également les enjeux de pouvoirs et les réactions qu'ils suscitent, dans le contexte spécifique des populations de pasteurs. Quels sont ainsi les effets des processus de patrimonialisation dans un tel contexte ? Comment la patrimonialisation est-elle perçue par les premières concernées, les populations locales ? À qui s'adresse-t-elle en particulier ? Et quelles formes d'accompagnement, de coopération et/ou de résistance observe-t-on sur place ?

PASTEURS NOMADES ET PATRIMONIALISATION

Les processus de patrimonialisation ont, depuis plusieurs décennies, affecté le mode de vie de nombreuses populations pastorales et nomades à travers le monde. Les créations d'aires protégées de la part d'États constituent sans doute les premières grandes mesures de patrimonialisation, étudiées et discutées par les scientifiques. La création des premiers parcs nationaux aux États-Unis d'Amérique, à la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}, a ainsi entraîné le déplacement de populations indiennes, vivant encore largement de l'économie pastorale, ainsi que la dépossession et l'interdiction d'accès sur des territoires dont elles avaient l'usage (Spence, 1999). Ce mouvement s'étend ensuite à d'autres « pays neufs en situation coloniale » disposant de vastes espaces considérés comme « sauvages » (Jaffeux, 2010). Sous l'égide de l'UNESCO et depuis l'élaboration de la convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972), des politiques de conservation d'aires protégées ont été mises en œuvre, en particulier dans les pays du Sud, affectant çà et là, et de manière variable, les pratiques et représentations de populations pastorales. Deux études publiées récemment montrent, par exemple, les diverses formes d'opposition des pasteurs à un processus de patrimonialisation venu « d'en haut » et de conservation d'aires protégées (Amadou et Boutrais, 2012 ; Peutz, 2011). Elles soulignent chacune à leur manière les enjeux liés aux formes de gouvernance patrimoniale.

Au Niger, on observe ainsi une accentuation de la confrontation entre pasteurs et autorités politiques, autour des mesures de conservation du parc W, en particulier depuis son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO. En 1954 (vers la fin de la fédération de l'Afrique Occidentale Française), le décret de création du Parc W est établi. L'État nigérien signe, à partir des années 90', des conventions internationales en vue de sa protection : Ramsar (1991), Patrimoine mondial de l'UNESCO (1996), puis réserve de biosphère reconnue par l'UNESCO (2002). Ces engagements incitent l'État nigérien à adopter une politique environnementale plus rigoureuse avec des objectifs de résultats quantifiables, amenant ainsi à une « conservation sanctuariste du Parc » (Amadou et Boutrais : 2012). Progressivement, on observe un investissement de plus en plus important des autorités étatiques et une non prise en considération des acteurs locaux transhumants. S'ensuit inévitablement une augmentation des conflits et une radicalisation de la part des pasteurs, et la nécessité, selon Amadou et Boutrais, de mettre en place des procédures de conciliation².

Citons un autre exemple, l'inscription, en 2008, de l'archipel de Soqotra (Yemen) au patrimoine mondial de l'UNESCO (Peutz, 2011). Celle-ci va accentuer le discours de dénigrement de l'identité bédouine de la part des pasteurs de l'île. Doublement marginalisés – en tant que pasteurs dans une société majoritairement sédentaire d'une part et évoluant dans une île à la périphérie du Yemen, d'autre part – les bédouins de Soqotra ont la spécificité, selon l'auteur, de développer un discours où la bédouinité est associée à une forme d'abjection – contrairement à d'autres contextes, comme en Jordanie, où la bédouinité est promue, considérée comme un patrimoine valorisant (Shryock, 1997). L'auteure analyse cette attitude comme une forme de dialogue critique, ironique, en réponse à la « global hierarchy of value » (Herzfeld, 2004) induite par les processus de globalisation, en particulier depuis la patrimonialisation de l'île (organisations internationales, promoteurs internationaux, tourisme, etc.).

Les politiques de patrimonialisation de la part de l'UNESCO et des États, lorsqu'elles touchent les populations pastorales, ne se limitent pas bien entendu à la conservation d'aires protégées. Elles se sont encore accentuées, en particulier depuis la mise en place de la liste du Patrimoine culturel immatériel (la Convention est adoptée par la conférence générale de l'UNESCO en octobre 2003, puis mise en œuvre en 2006) et de celle des Paysages culturels (adoption en 1992, premier bien classé en 1993)³. Depuis 2008, année des premières

² Sur la dichotomie entre politique internationale de protection de l'environnement et les diverses conceptions des intelligences de la nature, cf Philippe Descola (2008).

³ Le Comité du Patrimoine mondial définit les « paysages culturels » comme des « ouvrages combinés de la

inscriptions sur la liste du Patrimoine culturel immatériel (PCI) de l'UNESCO, on a pu y comptabiliser 26 éléments se rapportant de près ou de loin aux sociétés pastorales et nomades⁴. Un article de ce dossier traite de l'un d'entre eux : L'espace culturel du *yaaral* et du *degal* au Mali (Leblon). Sans compter les multiples processus de patrimonialisation induits par les autorités politiques au niveau local, les associations, sociétés civiles et le tourisme - ou encore l'intérêt porté sur ce sujet au niveau de la déclaration des Nations Unies des droits des peuples autochtones (2007).

POLITIQUES DE PATRIMONIALISATION, AMBIVALENCE DES ÉTATS ET RELECTURES DU PASSÉ

L'étude de la mise en patrimoine dans le contexte des sociétés nomades et pastorales permet en premier lieu, pour peu que l'on adopte une posture critique, de mettre en exergue les ambivalences et contradictions des États vis-à-vis de leur passé, de leur propre héritage, pour partie nomade et pastoral. Au Kazakhstan, pays indépendant depuis 1991, si le patrimoine nomade est présenté comme au fondement de l'identité nationale, subsistent néanmoins encore des représentations négatives du nomadisme et de la vie pastorale (Ferret, dans ce volume) ; cette ambivalence aboutit à des politiques de mise en valeur d'emblèmes considérés accessoires par les pasteurs - la iourte ou le cheval, par exemple – au détriment de l'essentiel : la mobilité de l'habitat et les réalités actuelles du pastoralisme mobile. Ailleurs, si le Sultanat d'Oman, qui fut sous protectorat britannique de 1891 à 1971, met en œuvre de nombreuses

nature et de l'homme » et y reconnaît des « attributs matériels et immatériels » incluant, s'agissant des paysages agro-pastoraux, tant des savoirs et savoir-faire que des races animales et des variétés végétales locales à préserver. Un Guide pratique de conservation et de gestion des paysages culturels du Patrimoine mondial a été publié en 2011 (Nora, Rössler et Tricaud), soulignant l'importance d'une « gestion participative » faisant intervenir les acteurs locaux, l'inscription sur la liste du patrimoine mondial pouvant alors être « un levier de développement puissant ».

⁴ 2015 : Le rituel pour amadouer les chamelles (Mongolie) ; Le sbuâ, pèlerinage annuel à la zawiya Sidi El Hadj Belkacem, Gourara (Algérie). 2014 : Connaissance et savoir-faire traditionnels liés à la fabrication des yourtes kirghizes et kazakhes (l'habitat nomade des peuples turciques) ; Le tir aux osselets mongol (Mongolie). 2013 : Le tchovgan, jeu équestre traditionnel pratiqué à dos de chevaux karabakhs en République d'Azerbaïdjan ; L'artisanat traditionnel du ger mongol et les coutumes associées (Mongolie) ; Le pèlerinage annuel au mausolée de Sidi 'Abd el-Qader Ben Mohammed dit « Sidi Cheikh » (Algérie). 2012 : L'ala-kiyiz et le chirdak, l'art du tapis traditionnel kirghiz en feutre (Kirghizistan). 2011 : Le Naqqāli, narration dramatique iranienne (Iran) ; Al Sadu, tissage traditionnel dans les Émirats arabes unis (Émirats arabes unis). 2010 : L'art traditionnel du Khöömei mongol (Mongolie) ; Les chants et danses populaires Kalbelia du Rajasthan (Inde) ; Le Naadam, festival traditionnel mongol (Mongolie) ; Les savoir-faire traditionnels du tissage des tapis du Fars (Iran). 2009 : Le Biyelgee mongol, danse populaire traditionnelle mongole (Mongolie) ; Le Tuuli mongol, épopée (Mongolie). 2008 : L'art des Akyn, conteurs épiques Kirghiz (Kirghizistan) ; L'espace culturel des Bedu de Petra et Wadi Rum (Jordanie) ; Le Moussem de Tan-Tan (Maroc) ; La musique traditionnelle du Morin Khuur (Mongolie) ; L'Olonkho, épopée héroïque iakoute (Fédération de Russie) ; L'Urtiin Duu, chants longs traditionnels populaires (Mongolie – Chine) ; Le Canto a tenore, chant pastoral sarde (Italie) ; L'espace culturel du yaaral et du degal (Mali) ; La Fujara et sa musique (Slovaquie) ; Les traditions pastorales et les chars à bœufs du Costa Rica.

mesures de sauvegarde et de valorisation du patrimoine depuis plusieurs décennies, celles-ci ont opéré en excluant dans un premier temps les groupes pastoraux, puis en les intégrant progressivement à la faveur du développement d'un tourisme international élitiste (Chatty, dans ce volume). La chose en soi n'est pas neuve : l'attitude des États vis-à-vis des composantes nomades et pastorales de leurs populations, en particulier dans les décennies qui suivent leurs indépendances, a fait l'objet de plusieurs études : elles montrent que les groupes nomades et pastoraux ont été bien souvent considérés comme entravant le développement économique de ces nouveaux pays, et comme peu maîtrisables, puisque mobiles, et faisant souvent fi des frontières arbitraires issues des périodes coloniales. Mais l'engouement patrimonial, qui touche également ces États, met en lumière les contradictions et changements de regards opérés à propos de l'identité nomade et pastorale ; la patrimonialisation induit une relecture de l'histoire et une réappropriation des éléments culturels, souvent en les aseptisant (Bromberger, 2014), suscitant des effets multiples et touchant tout autant les populations nomades et pastorales elles-mêmes que l'ensemble de la société.

Ce processus s'observe, en particulier, depuis l'engouement pour la notion de patrimoine culturel immatériel, qui ne se réduit pas à la seule liste de l'UNESCO. Nombreux sont les pays, états, régions, villes, populations locales qui reprennent ici et là cette expression et l'appliquent à ce qu'ils considèrent être, à leurs yeux, leur héritage immatériel. Les festivals et fêtes traditionnels en font partie. Les populations nomades et pastorales ont les leurs, moments idoines de rassemblements de populations vivant de manière éparse le reste de l'année. Trois articles de ce dossier sont consacrés à ces fêtes, au Mali (Leblon), en Algérie (Ben Hounet et Guinand) et en Turquie (Elias). En dépit du fait que le mode de production, l'activité pastorale, y soit souvent menacé – comme cela peut être le cas dans les alpages des montagnes pontiques du département de Trabzon, au nord-est de la Turquie (Elias) –, les fêtes qui lui sont associées demeurent néanmoins vivaces, voire prennent de l'ampleur, subsistant parfois uniquement en tant qu'industrie culturelle, bien de consommation à destination du tourisme et investissement idéologique. Mais ces fêtes sont aussi des agoras, des espaces publics où l'identité pastorale et nomade est revendiquée, où les rapports socio-politiques locaux sont mis en exergue. Et où un discours sur le passé, sur les traditions, se déploie et se reconstruit en fonction des contingences actuelles. Si ces fêtes sont patrimonialisées, réinterprétées en fonction d'enjeux locaux, il n'en demeure pas moins que les populations pastorales et nomades savent aussi user et/ou se préserver des actions patrimonialisantes, comme cela est le cas s'agissant des *wa'da*, fêtes organisées en l'honneur de saints locaux,

dans l'Ouest algérien. Cette situation est davantage observable lorsque ces populations demeurent au centre de l'organisation de ces fêtes (Ben Hounet et Guinand). Ailleurs, dans les montages pontiques du département de Trabzon ou chez les Peuls du Delta intérieur du Niger, les enjeux externes aux pasteurs sont plus importants. Dans le premier cas (Turquie), les pouvoirs publics de Trabzon impactent directement l'industrie culturelle des fêtes. Au Mali, l'inscription sur la liste du PCI de l'UNESCO des fêtes du *yaaral* et du *degal* amène à davantage d'implications des autorités politiques régionale et nationale.

L'investissement autour de ces fêtes oblige nécessairement les pasteurs à se positionner, en énonçant, souvent dans une posture nostalgique, les ruptures par rapport à un passé idéalisé ; ils participent de la définition de ce passé et, d'une certaine manière, l'entretenant tout en redéfinissant et en revalorisant les pratiques du pastoralisme pour eux-mêmes ou vis-à-vis des autorités politiques ou des instances de patrimonialisation (Leblon, dans ce volume).

PATRIMONIALISATION, TOURISME ET AUTHENTICITÉ

Le discours nostalgique mentionné dans plusieurs articles de ce volume renvoie à la question des registres d'interprétation de l'authenticité des traditions et des modes de vie des sociétés nomades et pastorales. Plus qu'un regret du passé, il officie en tant que passeur d'un savoir et d'une mémoire à transmettre. Mais surtout, il permet à celui qui l'emploie de se positionner en tant qu'expert, vis-à-vis de son interlocuteur, surtout si ce dernier est extérieur au contexte. Cette question de l'authenticité se trouve effectivement mise à l'ordre du jour, en grande partie, par le développement d'un tourisme national (Algérie, Mali) ou international (Turquie, Oman) impactant directement ou indirectement les populations de pasteurs. Les différents exemples traités dans ce numéro montrent comment les convergences du « bas » vers le « haut » ou inversement engendrent des perturbations quant aux critères de sélection, d'inscription, ainsi qu'à la problématique de l'authenticité et de ses différents régimes (Morisset, 2009). Qu'est-ce qu'une danse, une fête, un objet authentique ? Quels en sont les attributs ? Qui juge de l'authenticité, son producteur ou son récepteur ? À cette question complexe de l'authenticité s'ajoute celle des représentations : entre images véhiculées par et pour le tourisme et celles des pratiques. En Namibie, par exemple, selon Saarinen (2014), les représentations autour des populations Ovahimba, peuple d'éleveurs de bœufs installés de part et d'autre de la rivière Kunene qui forme la frontière entre la Namibie et l'Angola, sont principalement dominées par des descriptions de femmes qui font référence à des construits historiques. Ces représentations renvoient à des objets primitifs, exotiques et érotiques à

destination des touristes occidentaux : « The Ovahimbas are trapped to play an unchanged static culture referring to a past in order to satisfy the expectations of nonlocal visitors » (2014: 31). Cet exemple pose la question du contrôle et du jeu autour de ces représentations, de ce qui est mis en avant, de l'équilibre des forces et des tensions autour de la ressource patrimoniale à l'exemple, en Turquie, du type de danse *horon* chez les transhumants données en spectacle dans le cadre des fêtes d'alpage (Elias, dans ce volume). Cependant, à l'inverse des conclusions de Saarinen (2014) qui, dans une perspective néo-colonialiste vis-à-vis du tourisme, perçoit les Ovahimba comme passifs ou d'Arcand (2008) qui y voit un dictat à la folklorisation des peuples du Sud (culture statique, obligation de porter les habits traditionnels, etc.), certains articles présentés dans ce numéro vont au delà de cette perspective dichotomique et montrent les arrangements tacites, la complexité des relations selon les intérêts et les objectifs en jeu. Comme le note David Picard (2001 : 120), « les populations locales ne sont pas les objets passifs du regard touristique, mais des sujets actifs qui construisent des représentations de leur culture à l'usage des touristes, des représentations fondées à la fois sur leur propre système de références et sur leur interprétation du désir des touristes ». Pour revenir aux Ovahimba, les images qui circulent officient en tant que ressource. En effet, ce sont ces dernières qui témoignent et permettent de légitimer leur présence dans la région. De même, dans l'Adrar mauritanien, l'implantation d'une économie touristique se traduit par le développement de stratégies d'instrumentalisation du patrimoine culturel à des fins économiques et/ou politiques, qui donnent lieu à un certain nombre d'ajustements sociaux de la part des familles bédouines (Boulay, 2009). L'auteur raconte comment les éleveurs maures qui collectent des objets archéologiques durant leur parcours ont changé leur regard sur ces objets « anciens ». Autrefois considérés comme objets d'une population disparue, ils sont aujourd'hui chargés d'une valeur mémorielle et surtout par leur charge historique, et un motif de visite des étrangers synonyme de fréquentation donc de génération de revenus économiques (*idem* :116). Dans le Sultanat d'Oman, Dawn Chatty (dans ce volume) suggère que la quête d'authenticité de la part de touristes appartenant à l'élite internationale peut amener à une hiérarchisation des représentations par exemple en rendant caduque les camps de déserts « disneyfied » au profit de projets identifiés comme plus authentiques et menés par des entrepreneurs bédouins. Comme le dit bien Dawn Chatty : « The greater the competition for heritage tourism in the Arabian Gulf, the more Oman will need to develop and differentiate itself to promote both its own unique tangible heritage as well as its intangible heritage which is also derived from its desert dwelling social groups. »

Loin de l'idée classique du tourisme destructeur de cultures, comme phénomène acculturant (Nunez, 1963), les travaux soulignent ici, dans une perspective de partage des ressources, les potentiels impacts bénéfiques du tourisme dans une contexte de compétition des territoires et de constructions des identités locales et nationales

VERS UNE GOUVERNANCE PATRIMONIALE GARANTE D'UNE DURABILITÉ SOCIALE, ÉCONOMIQUE ET ENVIRONNEMENTALE ?

Le tourisme lié au patrimoine renvoie à l'idée de valeur d'échange, de mise en valeur matérielle et immatérielle qui donne à voir un « construit culturel » pour le touriste ou le visiteur. Ce patrimoine est perçu comme source ou ressource pour le développement social et économique local. En toute logique, la mise en tourisme et l'implication des groupes locaux « local communities » par le biais d'une valorisation de la culture, des pratiques, des objets ou productions, devraient avoir des retombées positives (économiques et sociales) pour le groupe. Par exemple, les événements dans un espace, un lieu donné, par la promotion de sa spécificité patrimoniale est l'occasion notamment de le faire connaître et, en cela, de l'ouvrir aux flux de la mondialisation. Cette valorisation patrimoniale est également préconisée par certains dans un objectif de maintien et de sauvegarde des populations nomades et de leurs espaces. C'est notamment le cas de Salem Al-Oun & Majd Al-Homoud (2011) qui proposent une mise en valeur du « patrimoine culturel » bédouin de la région du désert de Badia, en Jordanie, en tant que vecteur de développement touristique et économique à des fins de lutte contre le dépeuplement de cette région.

Deux grandes questions se posent. La première, dans une logique néolibérale, fait intervenir la notion de « marchandisation (commodification) de la culture » au sein de l'économie touristique (Sheperd, 2002) : la survie des populations transhumantes passe-t-elle nécessairement par la consommation extérieure de leur culture ? Passe-t-elle également par l'entrée de leurs savoir et savoir-faire dans l'économie patrimoniale ? Peut-on sortir du produit et de la consommation ? Et si oui, comment ? L'autre, dans une logique plus conservatrice, interroge la notion de « protection » et ce qu'elle recouvre. En effet, le maintien de ces populations oblige-t-il à figer les pratiques, traditions et savoirs dans le temps ?

L'ensemble des contributions le montre bien, la patrimonialisation est un processus dynamique, changeant et évoluant temporellement mais aussi selon les registres d'action et les situations géographiques. C'est un processus dialectique permanent. Comme l'indique Alain Micoud (2005) ce dernier participe du lien social. Il nous relie. Pour cet auteur la

patrimonialisation est une activité sociale qui consiste à faire être quelque chose qui prend nom et valeur de patrimoine. Elle fait partie de ces activités symboliques de représentation du monde, que les groupes sociaux se font d'eux-mêmes et d'eux-mêmes avec le monde, processus sans lesquels ces groupements (sociétés) ne tiendraient pas. En ce sens les différents cas d'étude présentés dans ce numéro en sont une démonstration probante. Dans sa réflexion, Alain Micoud propose une troisième voie en dépassant la notion de patrimoine « sauvegarde », figé, réaction face à ce qui pourrait disparaître, pour entrer dans le champ d'un patrimoine « gestion ». Il le décrit comme un patrimoine « ressource », non pas en réaction au temps qui vient, mais en tant qu'élément passeur tangible et intangible pour le temps à venir.

Dans ses recherches sur les races animales et le métier d'éleveur en milieu transhumant Anne-Marie Brisebarre (2011) illustre bien ce propos en introduisant notamment l'exemple d'une nouvelle race de brebis DS, résultat du croisement de deux des grandes catégories de races marocaines, la D'man, brebis des oasis originaire des régions du sud, et les races de parcours comme la Timahdite et la Sardi. Elle y décrit comment ces savoirs et savoir-faire liés à la sélection et à l'adaptation des races locales, transmis de génération en génération, qualifiés parfois avec un certain mépris par la communauté des généticiens de savoirs « empiriques », d'une part garantissent la durabilité socio-économique et génétique de l'élevage et de l'autre pourraient bien, à l'avenir, permettre de créer de nouvelles races apportant des réponses adaptées aux besoins alimentaires de la société. De tels savoirs et savoir-faire locaux, ayant trait aux pratiques d'élevage, à la sélection des reproducteurs, à la santé des bêtes, à la qualité des parcours, à la prévision du temps, etc., sont au fondement de nombreux systèmes pastoraux traditionnels, en particulier transhumants et nomades (Krätli, 2007 ; Kaufmann, 1998, 2007 ; Meuret and Provenza, 2014 ; Despret et Meuret, 2016) . Ils comprennent aussi parfois un volet rituel, magico-religieux : c'est le cas du « rituel pour amadouer les chamelles » en usage en Mongolie qui a été inscrit sur la liste du Patrimoine culturel immatériel en 2015⁵. Il est important de recueillir auprès des éleveurs un tel patrimoine pastoral immatériel qui a prouvé au fil des siècles son efficacité technique (Dischert, 1981), un recueil que des ethnologues se sont attachés à faire sur leur terrain d'étude (voir, par exemple, Bernus, 1980 ; Brisebarre, 2013 ; Dupire, 1996 ; Evans-Pritchard, 1968 ; Ferret, 2013, à propos des techniques d'adoption des agneaux, veaux, chamelons et poulains).

Ce que ces derniers exemples ainsi que l'ensemble des contributions de ce numéro montrent,

⁵ (<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/USL/le-rituel-pour-amadouer-les-chamelles-0106>)

c'est qu'il est temps de changer de regard, et de cesser de reléguer le patrimoine à la chose du passé ; de saisir sa relation dynamique avec le présent, et de comprendre en quoi et comment il contribue au devenir des sociétés, en particulier pastorales et nomades pour ce qui nous concerne. L'avenir de ces dernières dépendra en effet, sans doute davantage, des gouvernances patrimoniales.

PATRIMOINE ET PASTORALISME EN CONTEXTE MUSULMAN

Bien que ce dossier repose sur des pratiques patrimoniales observées en contexte musulman, il ne cherche pas pour autant à forcer le secret d'un univers exotique islamique. Au contraire, il tente de décrire l'activité patrimoniale sans aucun préjugé sur ce qui différencierait *a priori* ces sociétés musulmanes d'autres sociétés. Autrement dit, ce numéro porte sur les pratiques patrimoniales dans un environnement majoritairement musulman, non sur la culture islamique observée au travers du prisme patrimonial. À vrai dire, la culture islamique n'est qu'une des multiples composantes du contexte – toujours singulier, jamais uniforme – dans lequel se déploient les pratiques sociales, et, en ce qui nous concerne, patrimoniales. Supposer que cette composante culturelle est primordiale fait courir le risque de ne pas prêter suffisamment d'attention aux autres composantes possibles, toutes choses vers lesquelles les pasteurs de ces sociétés s'orientent pourtant de manière pratique dans le cours de leurs actions. Cela fait aussi planer le danger de surestimer l'impact de la culture religieuse.

Dans l'essentiel des contributions, la dimension religieuse n'est d'ailleurs pas la plus pertinente pour saisir les enjeux et conséquences de la patrimonialisation en milieu pastoral et nomade. Néanmoins, les processus de patrimonialisation des cultures pastorales et nomades permettent de rendre compte des places assignées aux différentes composantes et courants musulmans dans la construction des identités nationales et locales. Ainsi, au Kazakhstan, devenu indépendant en 1991, c'est le nomadisme qui a été préféré à l'islam pour cimenter la nation (Ferret, dans ce volume), car cette dernière identité semblait alors plus périlleuse. Ailleurs, en Algérie, l'État a aussi promu les fêtes populaires, que l'on retrouve également en contexte pastoral, dans les années 90', durant la décennie noire (Ben Hounet, 2014), afin de réduire et de contrecarrer le développement de mouvements fondamentalistes et pour gagner en popularité auprès des citoyens (Ben Hounet et Guinand, dans ce volume). De manière générale, la promotion des fêtes pastorales renvoie en effet souvent à celle d'un islam populaire, plus festif et plus ouvert.

RÉFÉRENCES

Arcand, Philippe. 2008. *La conservation du patrimoine des sociétés touarègues du Sahara algérien et le tourisme écoculturel : critique des politiques culturelles de l'UNESCO*. Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en science politique.

Al-Oun, Salem and Majd Al-Homoud. 2011. 'The Potential for Developing Community-based Tourism among the Bedouins in the Badia of Jordan'. *Journal of Heritage Tourism* **3**(1): 36–54.

<http://dx.doi.org/10.1080/1743873X.2008.9701249>

Amadou Boureima and Jean Boutrais. 2012. 'Logiques pastorales et de conservation de la nature : les transhumances et le parc du W (Niger, Burkina Faso, Béni)'. *Autrepart* **60**: 55–75.

<http://dx.doi.org/10.3917/autr.060.0055>

Ben Hounet, Yazid. 2014. 'Les trois temps de la "reconciliation" en Algérie et l'enjeu du lexique religieux', in Yazid Ben Hounet, Sandrine Lefranc and Deborah Puccio (eds), *Justice, Religion, Réconciliation*. Paris: Éditions L'Harmattan (collection 'La religion en question'). pp. 41–54.

Bernus, E. 1980. 'Vocabulaire relatif aux techniques d'adoption par les animaux en milieu touareg (Niger)'. *Journal des Africanistes* **50**(2): 109–114.

<http://dx.doi.org/10.3406/jafr.1980.2007>

Bonte, Pierre. 2009. 'Production et évolution des identités. Spécificités régionales et innovation rurale', in Pierre Bonte Pierre, Mohamed Elloumi, Henri Guillaume and Mohamed Mahdi, *Développement rural, Environnement et Enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-Est tunisien*. Tunis : Cérès Éditions. pp. 389–428.

Bonte, Pierre and Yazid Ben Hounet (eds). 2009. *La tribu à l'heure de la globalisation, Études Rurales* **184**.

Boulay, Sébastien. 2009. 'Culture nomade *versus* culture savante. Naissance et vicissitude d'un

tourisme de désert dans l'Adrar mauritanien'. *Cahiers d'études africaines* **1**(192–193): 95–122.

Bortolotto, Chiara. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Brisebarre, Anne-Marie. 2011. *Savoirs pastoraux et races animales locales : un patrimoine économique et culturel*, presentation to the colloquium 'Histoire, mémoire et patrimoine sahariens: recherche, préservation et muséalisation', Dakhla, 16–17 Dec. 2011.

Brisebarre, Anne-Marie. 2013. 'Leurrer le bétail: techniques d'adoption et de traite (France, Maghreb, Afrique subsaharienne)', in H. Arthaud (dir), *Leurrer la nature*. Paris: L'Herne (*Cahiers d'anthropologie sociale* 9). pp. 59–71.

Bromberger, Christian. 2014. "'Le patrimoine immatériel" entre ambiguïtés et overdose'. *L'Homme* **209**: 143–151.

Choay, Françoise. 1999. *L'allégorie du Patrimoine*. Paris: Éditions du Seuil.

Descola, Philippe. 2008. 'À qui appartient la nature?' *La Vie des idées* 21 Jan. 2008. <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>

Despret, Vinciane and Meuret, Michel, 2016, *Composer avec les moutons: Lorsque les brebis apprennent à leur bergers à leur apprendre* (Avignon: Cardère Éditions).

Dischert, C. 1981. 'La brebis, l'agneau, l'instinct ... et l'élevage'. *Sciences et avenir* **407**: 85–88.

Dupire, M. 1996 [1962]. *Peuls nomades. Etude descriptive des Woodabe du Sahel nigérien*. Paris: Karthala.

Evans-Pritchard, E.E. 1968 [1937]. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions d'un peuple nilote*. Paris: Gallimard.

Ferret, Carole. 2013. 'Leurrer la nature. Quelques exemples de manipulation des bêtes en Asie

intérieure’, in H. Arthaud (dir). *Leurrer la nature*. Paris: L’Herne (*Cahiers d’anthropologie sociale* 9). pp. 72–96.

Gravari-Barbas, Maria. 1995. ‘Le patrimoine, facteur d’appartenance à un territoire urbain’. *Colloque Le territoire, lien ou frontière ?* Paris, 2–4 Oct. 1995.

Gravari-Barbas, Maria and Vincent Veschambre. 2003. ‘Patrimoine: derrière l’idée de consensus, des enjeux d’appropriation de l’espace et des conflits’, in P. Melé, C. Larrue and M. Rosenberg (dirs.), *Conflits et territoires*, collection perspectives ‘villes et territoires’, Tours: Presses universitaires François Rabelais. pp. 67–82.

Guinand, Sandra. 2015. *Régénérer la ville. Patrimoine et politiques d’images à Porto et Marseille*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Hartog, François. 2003. *Régimes d’historicité : présentisme et expérience du temps*. Paris: Éditions du Seuil.

Herzfeld, Michael, 2004, *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value* (Chicago: University of Chicago Press).

Jaffeux, Henri. 2010. ‘La longue et passionnante histoire des Parcs nationaux français’. *Pour mémoire*, Revue du comité d’histoire du ministère de l’Écologie 9: 138–163.

Kaufmann, Brigitte, 1998, *Analysis of pastoral camel husbandry in northern Kenya* (Weikersheim, DE: Margraf Verlag).

Kaufmann, Brigitte, 2007, *Cybernetic Analysis of Socio-Biological Systems: The Case of Livestock Management in Resource-Poor Environments* (Weikersheim, DE: Margraf Verlag).

Krätli, Saverio, 2007, *Cows Who Choose Domestication: Generation and Management of Domestic Animal Diversity by WoDaaBe Pastoralists (Niger)*, PhD ,dissertation at the Institute of Development Studies, University of Sussex, UK.

Meuret, Michel and Provenza, Fred (eds.), 2014, *The Art and Science of Shepherding: Tapping the Wisdom of French Herders* (Austin, TX: ACRES).

Micoud, André. 2005. 'La patrimonialisation ou comment redire ce qui nous relie (un point de vue sociologique)', in C. Barrère (dir.), *Réinventer le patrimoine: de la culture à l'économie, une nouvelle pensée du patrimoine ?* Paris: Éditions L'Harmattan. pp. 81–96.

Mitchell, Nora, Mechtild Rössler and Pierre-Marie Tricaud. 2011. *Paysages culturels du patrimoine mondial. Guide pratique de conservation et de gestion, Cahiers du patrimoine mondial* 26.

Morisset, Lucie. 2009. *Des régimes d'authenticité: essai sur la mémoire patrimoniale*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Nunez Theron, A. Jr. 1963. 'Tourism, Tradition, and Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village'. *Ethnology* 2(3) (1963): 347–352.

<http://dx.doi.org/10.2307/3772866>

Peutz, Nathalie. 2011. 'Bedouin "abjection"'. World heritage, worldliness, and worthiness at the margins of Arabia'. *American Ethnologist* 38(2): 338–360.

<http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01310.x>

Picard, Michel. 2001. 'Bali: Vingt ans de recherches', *Anthropologie et sociétés, Tourisme et sociétés locales en Asie orientale* 25(2) : 109–112.

Saarinen, Jarko. 2014. 'Tourism, indigenous people, and the challenge of development : the representations of Ovahimbas in tourism promotion and community perceptions toward tourism'. *Tourism Analysis* 16: 31–42.

Shryock, Andrew, 1997, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan* (Comparative studies on Muslim societies, 23, University of California Press.

Spence, Mark David, 1999, *Dispossessing the Wilderness. Indian Removal and the Making of the National Parks*. Oxford: Oxford University Press.

Shepherd, Robert. 2002. 'Commodification, culture and tourism'. *Tourist Studies* 2: 183–201.
<http://dx.doi.org/10.1177/146879702761936653>

Sternberg T. and D. Chatty (eds). 2013. *Modern Pastoralism and Conservation: Old Problems, New Challenges*. Cambridge: White Horse Press.

United Nations. 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, article 31. Geneva, New York: United Nations.

Veschambre Vincent, 2008, *Traces et mémoires urbaines. Enjeux sociaux de la patrimonialisation et démolition* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes).