

**Volume : « heritage process SI »**

LES WA<sup>c</sup>DA DE SID AHMAD MAJDÛB ET DE SIDI YAHIA : LE PATRIMOINE  
IMMATÉRIEL ET LES TRIBUS SEMI-NOMADES DE L'OUEST ALGÉRIEN

*Yazid Ben Hounet et Sandra Guinand*

RÉSUMÉ

Cet article porte sur deux fêtes traditionnellement liées au monde pastoral et nomade de l'Ouest Algérien : la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb (daïra d'Asla) et celle de Sidi Yahia (daïra de Sebdou). Organisées en l'honneur de saints locaux, ces manifestations rendent compte tout à la fois des vicissitudes du monde rural des hautes steppes algériennes, des transformations des identités et des rapports sociopolitiques locaux ainsi que des effets des politiques de patrimonialisation de la culture locale. Les populations nomades et pastorales, en Algérie comme ailleurs, se trouvent de plus en plus confrontées aux divers processus de patrimonialisation initiés par les autorités politiques, dans le sillage des recommandations internationales. Aux travers de ces deux exemples nous souhaitons en particulier illustrer l'idée selon laquelle les populations pastorales et nomades savent user et se préserver des actions patrimonialisantes.

MOTS-CLÉS

Fête, Ouest Algérien, patrimoine immatériel, identité, pastoralisme

INTRODUCTION

Cet article porte sur deux fêtes traditionnellement liées au monde pastoral et nomade de l'Ouest Algérien : la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb (daïra d'Asla) et celle de Sidi Yahia (daïra de Sebdou). Organisées en l'honneur de saints locaux, ces manifestations rendent compte tout à la fois des vicissitudes du monde rural des hautes steppes algériennes – dont l'économie est traditionnellement basée sur les ressources de l'agropastoralisme –, des transformations des identités et des rapports sociopolitiques locaux (notamment les rapports sédentaires/semi-nomades) ainsi que des effets des politiques de patrimonialisation de la culture locale. Les populations nomades et pastorales, en Algérie comme ailleurs, se trouvent de plus en plus confrontées aux divers processus de patrimonialisation – en particulier de la culture immatérielle – initiés par les autorités politiques, dans le sillage des recommandations

internationales. De même, les populations locales, nomades et sédentaires, qui participent de la promotion des *wa'da* sont également impliquées dans des logiques de patrimonialisation, dont les enjeux ne sont pas uniquement locaux.

L'accroissement des contours du patrimoine et des objets patrimonialisés (Heinich 2009), amène nécessairement et légitimement à s'interroger sur l'apport heuristique d'une telle notion (Bondaz, Isnart et Leblon 2012 ; Bromberger 2014). Si tout ou presque est patrimoine ou potentiellement patrimoine, ne court-on pas le risque d'éluider les complexes réalités du terrain en utilisant cette notion quelque peu « fourre-tout » ? L'usage abondant du terme, y compris localement – *thurâth* (ثُرَات) – ainsi que la pluralité et polysémie des objets et activités auxquels il renvoie mérite que l'on y porte attention. Sans doute faut-il davantage se concentrer sur les processus sociaux et cognitifs qu'il sous-tend. En effet, comme le notent justement Julien Bondaz, Cyril Isnart et Anais Leblon : « Pour qu'une chose devienne du patrimoine, des opérations juridiques, technologiques et symboliques sont nécessaires, des processus affectifs et cognitifs doivent être mis en place qui ne vont jamais de soi, et le résultat espéré, la transmission, demande une mise à jour constante » (2012 : 9-10). Cette précédente assertion pourrait aussi bien s'appliquer à la notion proche de tradition, davantage utilisée naguère par les anthropologues. En outre, les résistances, mouvements d'opposition et les bricolages, réemplois et contournements, que ces auteurs observent concernant le « patrimoine » (*ibid* 2012 : 14), pourraient s'appliquer de la même manière s'agissant de la « tradition ». Il y a d'ailleurs, tout au moins dans le champ de l'anthropologie ruraliste française, une certaine continuité entre les « arts et traditions populaires » et le patrimoine ethnologique (Chiva 1990). Il est donc légitime de se poser la question de savoir, en quoi le patrimoine, et particulièrement le patrimoine culturel immatériel, se distingue-t-il de la tradition ?

Il nous semble que la grande distinction entre ces deux notions est la suivante : alors que la tradition s'inscrit dans un rapport dialogique interne et propre au local, celle de patrimoine se meut dans un rapport dialogique, de publicisation et de capitalisation, entre le local, le national et le global. Une tradition devient un patrimoine dès lors qu'elle s'offre volontairement à autrui, qu'elle est valorisée par et pour autrui – ce qui sous-tend qu'elle acquiert cette dimension d'un héritage qui peut être diffusé, voire capitalisé, revêtant ainsi une dimension stratégique ; mais aussi la conscience de sa potentielle reconnaissance par un autre public que celui qui lui est « traditionnellement » acquis. Par ailleurs, le patrimoine, parce qu'il est "héritage", est nécessairement porteur d'une identité collective, mais qui ne va pas

forcément de soi. Construite, re-construite ou négociée, elle est aussi perpétuellement redéfinie. Par patrimonialisation, nous entendons donc la mise en place de mesures de sauvegarde, de conservation et de valorisation qui s'inscrivent dans le cadre d'un rapport dialogique entre le local, le national et le global (notamment l'alignement sur des recommandations et/ou des pratiques internationales, le tourisme, les migrations, etc.). La notion de patrimoine s'est également considérablement élargie. Elle est reprise çà et là, aussi bien par les spécialistes que par les profanes, ce qui témoigne d'une démocratisation autant de ses usages et de ses accès, que de ses constructions, ses valeurs et de ses rapports (Gravari-Barbas *et al.* 2014).

Aux travers des exemples des *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb et de Sidi Yahia, nous tentons de répondre aux questions suivantes : Quelle forme prend la patrimonialisation de ces fêtes ? Quels sont les effets des processus de patrimonialisation sur les populations nomades et pastorales ? Quels accompagnements, coopérations et/ou résistances observe-t-on sur place ? Enfin, que nous dit-elle des vicissitudes du monde nomade et pastoral dans lequel ces fêtes s'insèrent ? Nous souhaitons illustrer la thèse suivante : dans de nombreux travaux, et notamment dans des publications récentes (Bonte et Ben Hounet 2009 ; Sternberg and Chatty 2013 ; Khazanov 2013), il a été maintes fois souligné la grande adaptabilité des groupes nomades et pastoraux aux contraintes géo-climatiques et aux transformations socio-politiques qui les affectent (même si cela signifie le déclin du nomadisme pastoral dans ses formes traditionnelles) ; il en est de même concernant leur rapports aux processus de patrimonialisation. Plutôt que de penser les populations pastorales et nomades comme soumises à des logiques qui les dépassent, nous illustrerons au contraire l'idée selon laquelle ces dernières usent et se préservent tout à la fois des actions patrimonialisantes. Après avoir présenté l'objet de notre étude – ces fêtes et leur lien avec le monde nomade et pastoral –, nous discuterons des enjeux de la patrimonialisation en Algérie. Nous analyserons ensuite les effets de la patrimonialisation de ces fêtes, les usages du patrimoine et les adaptations aux processus de patrimonialisation de la part des populations locales et en particulier des groupes de pasteurs.

## LES WA<sup>C</sup>DA DE SID AHMAD MAJDÛB ET DE SIDI YAHIA

Les *wa<sup>c</sup>da*, plus connus sous l'appellation de *mawssim* (terme plus utilisé au Maroc), désignent les fêtes populaires en l'honneur des saints locaux. Il existe diverses *wa<sup>c</sup>da* en

Algérie, tant en zone rurale qu'en milieu urbain. Le mot peut être traduit par « promesse ». La *wa<sup>c</sup>da* est donc une promesse, un rendez-vous périodique qui engage les populations locales et plus exactement les populations qui se sentent affiliées ou proches du saint, puisque la promesse est faite en son nom. Les *wa<sup>c</sup>da* sont, comme le remarque Fenneke Reysoo (1991 : 201), des phénomènes sociaux totaux, des « moments concentrés de la vie sociale où les aspects religieux, économiques, sociaux, psychologiques et esthétiques d'une société sont manifestes ». De fait, elles sont des moments privilégiés de l'expression du patrimoine culturel immatériel : chants, danses, poèmes et jeux se succèdent tout au long de ces fêtes, qui selon les localités, peuvent durer plusieurs jours (de un à cinq jours). Dans l'Ouest algérien, le *alawi*, qui désigne à la fois un style de musique et de danse propre au monde pastoral, est ainsi particulièrement pratiqué lors de ces moments ; les jeux de la *fantasia* (charge de cavaleries bédouines) ou des combats de cannes (qui évoquent les combats de sabres des cavaliers bédouins) sont aussi appréciés (Ben Hounet 2008 et 2009a). Les *wa<sup>c</sup>da* font l'objet, depuis quelques années, d'une valorisation de la part des autorités politiques à des fins culturelles, touristiques, mais aussi politiques. Cette promotion participe du renouveau et de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel algérien puisque les traditions festives populaires, les danses, les chants et les jeux (notamment bédouins) sont, dans ces circonstances, revitalisés et surtout offerts au public principalement algérien, de plus en plus nombreux, qui assiste directement à ces fêtes ou les regarde lorsqu'elles sont diffusées à la télévision – comme c'est le cas pour la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb qui a fait l'objet d'un reportage au journal télévisé de la chaîne nationale à plusieurs reprises ces dernières années. Durant la période du parti du FLN (Front de Libération Nationale, parti unique, au pouvoir de 1962 à 1989), les *wa<sup>c</sup>da* étaient principalement considérées comme des formes archaïques de traditions et les représentants et pratiquants orthodoxes musulmans les jugeaient comme des pratiques hérétiques, non conformes aux principes religieux. Tant pour le gouvernement FLN que pour les musulmans orthodoxes, les *wa<sup>c</sup>da* représentaient les activités des populations peu éduquées et au faible capital culturel : elles étaient associées à la période coloniale au cours de laquelle les autorités françaises encourageaient la célébration de ces fêtes dans l'objectif de contenir tout sentiment national et politique au sein de la population algérienne. Si ces représentations, en Algérie, n'ont pas totalement disparu, ces fêtes ont récemment fait l'objet d'une attention et d'une valorisation par le gouvernement (courant des années 90'). Plusieurs raisons expliquent ce nouvel intérêt : pour le gouvernement, c'est un des moyens de réduire et de contrecarrer le développement de mouvements fondamentalistes ; mais c'est également

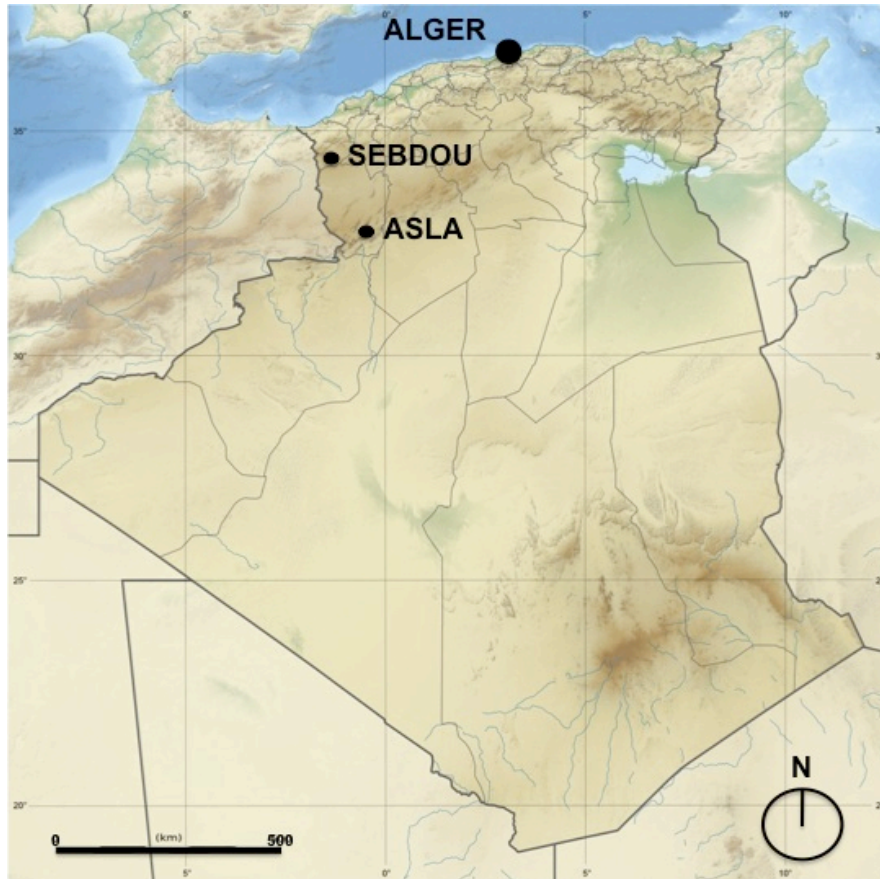
une manière de gagner en popularité auprès des citoyens. La promotion des ces fêtes représente également un moyen de montrer et communiquer une image positive et festive de l'Algérie. Pour la population, ces moments sont l'occasion de créer ou recréer du lien social, de se rattacher au local ainsi qu'à une identité collective dans un contexte de changement social. Mais ils leur offrent avant tout des moments festifs, de jeux et de rires, et leur permettent, l'espace d'un instant, de laisser de côté leur quotidien parfois difficile (terrorisme, insécurité sociale et économique, chômage, *hogra*<sup>1</sup>...).

Nous nous concentrerons ici sur deux exemples : la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb, une des plus grandes *wa<sup>c</sup>da* de l'Oranie, qui a lieu au mois d'octobre à Asla (9.000 habitants) dans la région des Monts des Ksour et la *wa<sup>c</sup>da* de Sidi Yahia, qui se déroule chaque année à proximité de Sebdou (wilaya de Tlemcen), à la mi-septembre. Sidi Yahia, un saint ayant vécu au 17<sup>ème</sup> siècle, est l'ancêtre de la tribu des Awlâd Nahar<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Agression, humiliation.

<sup>2</sup> Sidi Yahia est présenté localement comme le neveu de Sid Ahmad Majdûb, le fils de sa sœur, Lalla Sfiya. Sid Ahmad Majdûb, l'ancêtre fondateur de la tribu éponyme, serait né approximativement entre 1490 et 1493 de l'ère chrétienne, et serait mort en 1571.



### III.1 Carte de l'Algérie et localisation de Sebdo et Asla

Source : Sandra Guinand & Eric Gaba (fond de carte), 2015

Les *wa<sup>é</sup>da* de Sidi Yahia et de Sid Ahmad Majdûb concernent originellement des populations de pasteurs nomades. Il s'agit d'ailleurs de manifestations qui suivent le mouvement d'*azaba*, les mobilités traditionnelles nord-sud à la fin de l'été ; après l'estivage dans le Tell, la région côtière du Nord, les pasteurs redescendent en effet progressivement vers les régions des hautes plaines steppiques. La *wa<sup>é</sup>da* de Sidi Yahia a ainsi lieu à la mi-septembre, au retour des pasteurs des Awlâd Nahar qui ont estivé au Tell, celle de Sid Ahmad Majdûb, située environ 300 km plus au Sud, a lieu un mois après, et celle des Awlâd Sid Tadj (une autre tribu située encore un peu plus au Sud) une semaine plus tard. Ces dates ont été conservées, bien que le mouvement d'hivernage, *azaba*, a cessé, les pasteurs se déplaçant maintenant avec des camionnettes, les fameuses GAK, pour transporter tout ou partie du cheptel d'une région à l'autre.



### III.2 Photo de GAK

Source : Yazid Ben Hounet, 2005

En 2006, environ 40% des Awlâd Sid Ahmad Majdûb menaient une vie semi-nomade<sup>3</sup> et la *wa<sup>c</sup>da* constituait, et constitue encore, le grand moment de rassemblement pour l'ensemble de la tribu (nomades et sédentaires). Plus nombreux et davantage sédentarisés, les Awlâd Nahar, descendants de Sidi Yahia, vivent à proximité du Tell et des grandes villes de Tlemcen et Sebdou. Les membres de ces deux tribus vivent encore en grande partie de l'activité pastorale. Les *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb et de Sidi Yahia constituent des moments festifs, de 3 à 5 jours, durant lesquels les populations rurales et urbaines de la région se rencontrent en dehors des marchés aux bestiaux. Pasteurs semi-nomades ou sédentaires, commerçants et citadins, simples visiteurs et personnalités politiques se croisent en ces occasions, sous l'autorité des saints locaux. Ces fêtes se caractérisent également par l'usage des tentes traditionnelles, les *khaima*, chez les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, et de tentes modernes, *guitûn*, pour la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Yahia, évocation de l'origine nomade et pastorale de la tribu des Awlâd Nahar. Les *wa<sup>c</sup>da* n'échappent pas aux politiques de valorisation et de promotion de la culture immatérielle initiées par le gouvernement algérien depuis les années 90<sup>e</sup>. Mais avant d'aborder les effets de la patrimonialisation de ces fêtes, il convient de présenter et

---

<sup>3</sup> À propos du poids du nomadisme dans la région, cf. Ben Hounet 2009b.

d'expliciter les enjeux de la politique patrimoniale en Algérie.

## LA PATRIMONIALISATION DE LA CULTURE EN ALGÉRIE

En 2004, l'Algérie a été le premier État membre à ratifier la Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et développe à ce titre et depuis quelques années des programmes de veille et de valorisation de son patrimoine culturel immatériel. L'Algérie a déposé son instrument de ratification le 15 mars 2004 – rappelons que la Convention est adoptée par la conférence générale de l'UNESCO en octobre 2003, puis mise en vigueur le 20 avril 2006.

Après avoir obtenu l'inscription en 2008 de l'*Ahelil*, genre poétique et musical du Gourara, sur la liste du patrimoine immatériel de l'UNESCO, ce pays a déposé d'autres candidatures. On été inscrits à ce jour, les rites et les savoir-faire artisanaux associés à la tradition du costume nuptial de Tlemcen, la fameuse *chedda* (2012) ; le pèlerinage annuel au mausolée de Sidi 'Abd el-Qader Ben Mohammed dit « Sidi Cheikh » (2013)<sup>4</sup> ; et, avec le Mali et le Niger, les pratiques et savoirs liés à l'*imzad* des communautés touarègues de l'Algérie, du Mali et du Niger (2013). Les deux derniers éléments portent sur des pratiques touchant des populations en partie nomades et pastorales : semi-nomades de la confédération des Awlâd Shaykh et des tribus de la région de l'Oranie d'un côté, les groupes nomades touaregs de l'autre. D'autres actions sont également menées au niveau local dans les différentes régions du pays.

La loi du 15 juin 1998, qui succède à l'ordonnance du 20 novembre 1967, inscrit en effet le patrimoine culturel immatériel parmi l'ensemble du patrimoine national à protéger. Cette notion introduite par la loi de 1998 relative au patrimoine est définie comme « une somme de connaissances, de représentations sociales, de savoirs, de savoir-faire, de compétences, de techniques, fondés sur la tradition dans différents domaines du patrimoine culturel représentant les véritables significations de rattachement à l'identité culturelle détenue par une personne ou un groupe de personnes ». L'Algérie s'est ainsi engagée depuis quelques

---

<sup>4</sup> Le « pèlerinage de Sidi Cheikh » n'est en fait qu'une appellation commode à l'adresse des partenaires internationaux pour désigner la *wa<sup>c</sup>da* de Sidi Cheikh. Cette *wa<sup>c</sup>da*, qui rassemble moins de participants que celle de Sid Ahmad Majdûb, par exemple, fait l'objet toutefois d'une attention particulière de la part de l'institution en charge de son inscription sur la liste du PCI – le ministère de la culture algérien par l'intermédiaire du Centre National de Recherches Préhistoriques Anthropologiques et Historiques (CNRPAH). Cela peut s'expliquer notamment par la place qu'occupe « Sidi Cheikh » dans l'histoire du mouvement soufi de l'Ouest Algérien (Boubakeur 1990), mais aussi en raison du rôle joué par les Awlâd Sidi Shaykh dans l'histoire du mouvement national et d'opposition à la colonisation.



années – le milieu des années 90’ – dans une politique de valorisation du patrimoine immatériel (fêtes et cultures orales en particulier), mais aussi matériel, notamment à des fins touristiques. Les ksour, villages traditionnels fortifiés du Sahara et de la chaîne de l’Atlas Saharien, situés le long des anciens axes du commerce transsaharien, ont ainsi fait l’objet dans les années 2003-2005 d’un processus de restauration/réhabilitation à vaste échelle (Ben Hounet & Guinand 2007) ; les *wa<sup>c</sup>da*, elles, se multiplient (certaines sont remises à jour et d’autres sont créées) et attirent de plus en plus de personnes.

De manière générale, on observe en Algérie un intérêt relativement important pour le patrimoine culturel immatériel, en comparaison de celui qui est porté au patrimoine matériel ; en témoigne notamment la mise en place à la fin des années 90’ d’un programme de recherche conséquent sur le patrimoine culturel principalement orienté vers sa dimension immatérielle. Ce constat est à relier, à notre avis, à la grande question de l’identité algérienne, question qui s’est posée avec acuité avant et après l’Indépendance et qui se pose encore de nos jours (Yelles 2000 ; Guerroudj 2000). Il ne faut pas oublier en effet que la société algérienne, hormis quelques classes de lettrés, a longtemps transmis ses savoirs et savoir-faire oralement. D’autre part, le bâti ayant valeur patrimoniale est en grande partie interprété comme une représentation de traces d’invasions (ruines romaines, palais ottomans, demeures et bâtiments coloniaux...), et a, de fait, été mal assumé dans le cadre de l’idéologie indépendantiste. Comme le remarque Françoise Choay (1999 : 21), « l’adoption de monuments historiques n’est pas dissociable d’une référence historique pleinement assumée et voulue ». Quant au patrimoine architectural « vernaculaire », il a longtemps été peu considéré en Algérie, du fait justement de sa qualité vernaculaire ou communautaire, laquelle contredit l’idée d’une identité nationale homogène et affirme au contraire la pluralité des cultures au sein du même espace national (Ben Hounet & Guinand 2007).

La prise en compte de l’importance du patrimoine culturel (matériel ou immatériel) n’échappe ainsi pas à la question toujours manifeste de l’identité algérienne ; en témoigne l’un des objectifs majeurs que l’ancien chef du gouvernement avait assigné à cette prise en compte du patrimoine et qui n’est autre que celui de faire en sorte que le peuple « soit d’abord algérien, ensuite algérien et encore et enfin, algérien ». Et d’ajouter que « ce patrimoine fait de notre pays l’héritier et le dépositaire d’une partie de la mémoire du monde »<sup>5</sup>. Plus que l’identité nationale, c’est également la glorification du peuple et de la nation algérienne qui est

---

<sup>5</sup> Allocution de Monsieur Ahmed Ouyahia, chef du Gouvernement, aux Assises du patrimoine culturel, Bibliothèque nationale du Hamma, Alger, 29 décembre 2003.

recherchée. Cette récente prise en compte de la part des autorités politiques atteste de l'évolution du rôle du patrimoine et de son interprétation dans une société en construction (Choay 1999).

#### LA WA<sup>c</sup>DA UN PATRIMOINE ÉMINEMMENT POLITIQUE DE REDÉFINITION ET D’AFFIRMATION DES IDENTITÉS

Les *wa<sup>c</sup>da*, notamment, dans les modalités même de leur définition – on parle par exemple selon les différents acteurs de *wa<sup>c</sup>da* de Sidi Yahia (le saint), de Sidi Djillali (la commune), de Sebdu (la circonscription) ou des Awlâd Nahar (la tribu) – et de leur valorisation sont instrumentalisées, autant par les acteurs locaux que par les autorités politiques, pour véhiculer tels aspects de l'identité locale et nationale. Ces stratégies sont bien sûr diverses selon les périodes et les lieux. Comme cela a été dit précédemment, le regard des autorités politiques vis-à-vis du patrimoine vernaculaire (matériel ou immatériel) a changé depuis la fin du parti unique (1989). Autrefois négligé, au nom d'une vision jacobine et centralisatrice de l'Etat, il fut progressivement redécouvert puis valorisé à la faveur de différentes évolutions sociales et politiques (crise du parti unique, ouverture au pluripartisme, etc.). Autre exemple : la promotion récente des ksour provoque parfois au niveau local des relectures partisans de leurs histoires et donc de l'identité des populations qui en sont originaires (Ben Hounet & Guinand 2007). Les *wa<sup>c</sup>da* sont aussi instrumentalisées par les populations locales, et en particulier par les dits descendants du saint, pour réaffirmer les hiérarchies sociales et statutaires (Moussaoui 2002 : 183-185) ou encore pour valoriser l'identité bédouine comme ce peut être le cas dans les Hauts Plateaux algériens (Ben Hounet 2009a). Elles participent aussi d'une certaine image de l'Algérie, par leurs aspects autant festifs que religieux et comme moments privilégiés d'hospitalité et de partage. En somme, le patrimoine n'est pas porteur d'une identité collective unique mais bien de plusieurs, fonctionnant à différentes échelles (locale, régionale, nationale et parfois internationale) ; ces identités étant à chaque fois redéfinies et renégociées selon les évolutions des rapports sociopolitiques.

Si on entend par processus de patrimonialisation, les processus de « mise en patrimoine », c'est-à-dire de protection, de conservation, de valorisation, de transmission et de reconnaissance commune d'un objet, il convient d'abord de savoir qui sont les acteurs de cette patrimonialisation. Dans les deux *wa<sup>c</sup>da*, celle de Sidi Yahia et celle de Sid Ahmad Majdûb, il y a les autorités politiques locales : c'est-à-dire d'une part le chef de *daira*,

représentant du wali (préfet), les antennes locales des directions de la culture et du tourisme ; et de l'autre les élus locaux, et en premier lieu le maire (Président de l'Assemblée Populaire Communale). Pour ces personnes, la *wa<sup>c</sup>da* est une manifestation festive qu'il convient de favoriser, pour promouvoir la localité et les actions qui y sont menées. C'est également une plateforme publique non négligeable ainsi qu'un espace de résolution de conflits. C'est effectivement lors de ces moments que sont résolus, par l'intermédiaire des notables locaux, des antagonismes ou désaccords internes ou externes à la tribu, comme par exemple les questions de propriété foncière, les conflits autour de l'accès aux pâturages (Ben Hounet 2013), ainsi que les désaccords maritaux et familiaux. Les discours des élus locaux, des maires en premier lieu, tendent davantage à mettre en avant deux aspects : l'utilité publique et le caractère symbolique et patrimonial de l'événement. Ils décrivent ce dernier notamment comme un espace et un moment fédérateurs et unificateurs autour d'un passé partagé. Ils désignent des legs des générations passées (« nos grands parents »), des pratiques culturelles qu'il convient de faire connaître et de sauvegarder, en évoquant au passage les éléments disparus. Le patrimoine agit ainsi comme un moyen d'agir sur le présent. Son caractère englobant permet de masquer, l'espace d'un instant, sous l'étendard de l'identité algérienne, les différences culturelles et sociales. Ainsi le maire de la localité de Djillali, où a lieu la *wa<sup>c</sup>da* de Sidi Yahia, explique :

« La *wa<sup>c</sup>da* des Awlâd Nahar est dédiée à notre aïeul Sidi Yahia bin-Sfiya ; nous avons hérité cette tradition de père en fils. C'est une fête patronale que nous célébrons chaque année et qui réunit les gens issus de la tribu des Awlâd Nahar qui viennent des quatre coins du pays pour ce rendez-vous traditionnel. À la faveur de cette *wa<sup>c</sup>da*, nous exposons nos problèmes auxquels nous essayons de trouver des solutions, notamment les litiges ou rancunes entre les personnes de la tribu, que nous réconcilions les unes avec les autres [...]. Voyez-vous, ce que nos grands parents nous ont laissé, c'est le cheval avec la fantasia, durant les trois ou quatre jours c'est la fantasia et les décharges de baroud ; cette dernière exhibition se faisait avant à l'intérieur des tentes. Le chant féminin « *âssaf* » avec « *al bandîr* » (instrument de percussion) a disparu. Nous avons également la fameuse danse appelée « *alawi* », qu'on exécute tout près du mausolée ou sur le terrain hippique. N'oublions pas la « *halqa* » avec ses « *al-gwala* » qui racontent à cette occasion des histoires ou font des tours de magie. Par ailleurs, les tentes étaient appelées *hajrawat*

(singulier de *h'jir*) du fait de leur utilisation occasionnelle, ponctuelle, on y campe durant l'événement et puis elles sont démontées après (...) ».

Il est intéressant de souligner ici que les élus locaux, et les maires, mêmes s'ils ont pour nombre d'entre eux, et en particulier à Asla, vécu sous la tente et bien qu'ils conservent un lien très fort avec le monde du pastoralisme, sont néanmoins majoritairement des sédentaires. On observe, dans les deux *wa'da*, qu'en dépit de leur pouvoir et de leur autorité, les maires actuels ne sont pas les principaux acteurs de la fête et de sa patrimonialisation : des collectifs de *kbar* (les « grands », les aînés des lignages ; sing. *kabir*) – parmi lesquels on trouve parfois d'anciens élus locaux, nationaux, ou des sénateurs – se regroupent en collectifs plus ou moins officiels et organisent la fête. Nombre de ces *kbar* sont sinon des nomades, du moins des pasteurs. Et chez les Awlâd Sid Ahmad Majdûb, plusieurs d'entre eux vivent encore sous la tente, une vie semi-nomade.

À Asla, par exemple, les *kbar* se sont organisés sous forme associative : l'association de la *zawiya*<sup>6</sup> de Sid Ahmâd Majdûb (tableau 1). Ces acteurs coordonnent la *wa'da*, la promeuvent, en usant de leurs réseaux et de leurs savoir-faire. L'objectif est bien souvent, non pas de mettre directement en avant la localité, ce qui peut être le cas du chef de *daira* ou du maire, mais davantage de faire connaître et promouvoir le saint local et la tribu/communauté qui s'en revendique : Sid Ahmad Majdûb et les Awlâd Sid Ahmad Majdûb dans un cas, Sidi Yahia et les Awlâd Nahar de l'autre. Les dits descendants du saint suivent également cette logique de mise en avant de leur ancêtre. C'est pour eux une façon de souligner son prestige, sa *baraka*, en mettant en exergue le nombre de fidèles qui l'honorent, qui l'invoquent.

L'institutionnalisation de la *zawiya* de Sid Ahmâd Majdûb, sous la forme associative, a éclairci la donne en ce qui concerne les représentants de la tribu. Elle a entraîné l'« officialisation » d'un *kabir* pour chaque fraction (deux pour les Awlâd Sidi Muhammad, Shaykh Taïbawi, président de l'association pouvant faire figure de *kabir* principal). Les *kbar*, membres de l'association de la *zawiya*, apparaissent donc maintenant comme les représentants officiels de la tribu et des fractions. La *zawiya* et l'association de la *zawiya* servent ainsi d'espace autour duquel se structure l'unité tribale, ainsi que de plateforme communicationnelle pour les fractions de la tribu, par l'entremise de leurs *kbar*. Les

---

<sup>6</sup> Etablissement religieux islamique lié à un saint personnage. Cet établissement remplit de multiples fonctions : accueil, enseignement, lieu d'hospitalité.

rencontres des membres de l'association de la zawiya se font souvent dans l'enceinte de celle-ci, dans l'espace dévolu à l'accueil des étrangers. C'est à ce moment-là que sont débattues les affaires intéressant la tribu, et également celles portant sur l'organisation de la *wa' da*.

NOM	FRACTION	MODE DE VIE
S. Taibawi* (président)	Awlâd Sidi Muḥammad	sédentaire
T. °Shifa** (décédé en août 2001)	Awlâd Sidi Mûqran	nomade
T. Hîta***	Awlâd Sidi Ban °Abdallah	sédentaire
S. Bânhmada	Awlâd Sidi Abû bakr	sédentaire
M. Tolba****	Awlâd Sid al-Ḥasin	nomade
M. B. Mâhi	Awlâd Sid al-Maḥî	nomade
A. Rasmâl*****	Awlâd Sidi Muḥammad	sédentaire
M. Dârwish	Awlâd Sid al-Ḥûsin	nomade
T. Bû Shaykh	Awlâd Sidi Abû Shaykh	sédentaire
I. Mûlây	Shûrfa	sédentaire
M. Mûlâd	Ahl Asla	sédentaire

Tableau 1 – Composition de l'association de la *zawiya* de Sid Ahmad Majdûb en 2005, selon la fraction et le mode de vie

(\* Maire élu d'Asla de 1971 à 1979 ; \*\* Fils du 2e maire d'Asla ; \*\*\* Fils du 3e maire d'Asla ; \*\*\*\* Premier maire élu d'Asla ; \*\*\*\*\* Fils du 1er maire d'Asla)

Espace de résolution de conflits, la fête constitue également un enjeu important pour la redéfinition des liens et des rapports de pouvoirs au sein de la tribu. À titre d'exemple, concernant la *wa' da* de Sidi Yahia : au début de l'année 2013, l'ancien maire de Sidi Djillali (la localité où se déroule la fête) venait de décéder ; il était également *mujahid* (ancien combattant de la Guerre de Libération nationale) et l'un des principaux leaders des Awlâd Nahar. Il se tramait autour du processus de valorisation de la fête des enjeux à propos du leadership au sein de la tribu. Qui allait maintenant en être le porte-parole principal ? Qui, en dernier ressort, ferait figure d'autorité auprès des Awlâd Nahar et dans la conduite de la *wa' da* ? En septembre 2013, le maître de cérémonie du *marûf*, du sermon final de la fête, nous

expliquait ainsi que les *kbar* devenaient vieux et mourraient et qu'il était légitimement le plus à même de reprendre en main la *wa<sup>c</sup>da*, justifiant cela par le fait qu'il appartenait au lignage du saint et qu'il connaissait bien les us et coutumes de la fête. La mise en valeur de cet événement représente une opportunité dont certains individus de la tribu se saisissent pour se repositionner au sein de cette dernière ou étendre leur champ de pouvoir et d'influence. La *wa<sup>c</sup>da* apparaît ainsi comme un espace de négociation des positions statutaires et politiques.

#### LA WA<sup>C</sup>DA: SCÈNE DESSINANT LES CONTOURS DE L'IDENTITÉ BÉDOUINE

La sédentarisation des populations locales, des Awlâd Nahar et des Awad Sid Ahmad Majdûb (en témoigne le tableau 1), implique que l'organisation des fêtes est de plus en plus prise en main par les résidents (y compris les nomades sédentarisés) des localités où elles se déroulent. Il est vrai que, dans le cadre de ces fêtes, comme de manière générale d'ailleurs, les populations nomades, même si elles ne diminuent pas en nombre absolu (Ben Hounet, 2009b), se trouvent de plus en plus marginalisées au profit des acteurs sédentaires impliqués dans la politique locale : les élus, notables, acteurs religieux (imam et famille responsable de la *zawiya* et de la *qubba*<sup>7</sup>). Plus largement, M'Hamed Boukhobza (1989 : 10) postulait, à juste titre, que le nomadisme avait été pratiquement dépourvu d'une élite représentative de ses intérêts spécifiques notamment parce que ses élites, en se sédentarisant, se seraient progressivement désolidarisées de leur milieu d'origine.

Et pourtant, c'est en raison de cette marginalisation progressive et du sentiment d'être mis à l'écart que les fêtes ont une importance considérable pour les pasteurs semi-nomades de ces tribus ; ces derniers participant également du processus de patrimonialisation de ces événements. En effet, nous avons évoqué la fête comme un espace/temps de résolution de conflits. Pour les pasteurs semi-nomades, elle constitue l'un des rares moments à leur disposition pour faire valoir leur identité, leur mode de vie, mais également leurs revendications et les problèmes qu'ils rencontrent au quotidien. À leur manière, ils contribuent à la mise en patrimoine de ces fêtes : ils sont notamment, dans ce temps et cet espace donné, les « experts » et « passeurs » des valeurs autour des différentes composantes de la *wa<sup>c</sup>da* : fantasia, danses *<sup>c</sup>alawi*, etc. Ils n'hésitent pas à se mettre en scène et à expliquer aux pèlerins et touristes les subtilités de leurs pratiques : explications associées aux mouvements, aux vêtements (*lahbaya*<sup>8</sup>) et aux objets considérés comme des biens de prestige

---

<sup>7</sup> Tombeau.

<sup>8</sup> Tunique en tissu.

(Bonte 2006), en particulier les fusils (*mukahla*), qu'ils utilisent ostensiblement à ces occasions (Ben Hounet 2008). De même, lors de la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb, un campement de tentes est établi par les semi-nomades de la tribu, à proximité de l'espace festif.



### III.3 Campement *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb

Source : Ben Hounet, 2005

En outre, dans le cas de cette *wa<sup>c</sup>da*, certaines tentes sont surmontées de *rij* (décoration à base de plumes d'autruches) à leur sommet, soulignant leur caractère sacré ainsi que celui des familles issues de lignage *mrabtin*<sup>9</sup> qui y vivent. Or, d'un point de vue pratique, le déplacement de la tente ainsi que son installation (montage et démontage) pour les cinq jours que dure la manifestation, requiert un effort considérable. Ces derniers pourraient tout aussi bien préférer passer ces quelques jours dans des habitats en dur, auprès de leurs familles, ou user des tentes (en toile) mises à disposition par la commune ou par d'autres personnes. Symboliquement, les tentes participent donc du marquage et de l'appropriation de l'espace par leur visibilité sur le lieu de la manifestation. Elles agissent également en tant que sémiophore(s) (Pomian 1999 : 38) – comme une collection d'objets faisant sens ensemble – à l'adresse des visiteurs ou officiels extérieurs : maintenues temporairement hors du circuit traditionnel d'activités économiques, elles sont soumises à une protection spéciale (par les Awlad Sid Ahmad Majdûb) dans un lieu défini et aménagé. Elles sont exposées aux regards permettant de faire le lien entre ce qui est donné à voir et ce qui est signifié, entre ceux qui les

---

<sup>9</sup> Le terme *mrabtin* est localement utilisée pour désigner les lignages dont l'ancêtre fondateur est un wali, un saint. C'est le cas des Awlad Sid Ahmad Majdûb.

regardent et le monde qu'elles représentent. La tente est en effet l'attribut premier des populations semi-nomades de la région et conditionne en grande partie le statut de bédouin et le prestige qui lui est associé dans les traditions locales : origine arabe (par opposition à l'origine berbère), force (mise en scène lors des fantasias), liberté, honneur, etc.

Cette mise en scène ou aménagement des objets et des biens de prestige permet de rendre visible à la fois l'identité bédouine (la collection d'objets, l'impression d'homogénéité créée par l'ensemble des tentes, etc.) et les distinctions statutaires entre tribus, au sein des tribus et avec les populations de l'Oranie. Les fusils, l'esthétique et la prouesse des cavaliers évoquent la bravoure des tribus nomades et les différences existant entre les diverses tribus de la région, les Awlâd Nahar étant réputés pour exceller dans cet exercice. De même, dans le monde nomade, et au sein de la même fraction tribale, la qualité des *lahbaya* (tuniques) permet bien souvent de reconnaître les notables, les *kbar*, des autres membres de la tribu. Ces objets ne sont pas forcément des biens hérités. Ils peuvent avoir été achetés. Ce qui les distingue, c'est avant tout leur rareté, leur qualité et leur finesse. La *wa<sup>c</sup>da* représente donc une scène, une temporalité permettant aux différents acteurs, à travers la mise en valeur d'objets, de chants et danses, de redessiner et renégocier les contours de l'identité bédouine mais aussi de se réapproprier cette dernière. C'est un moment qui leur est propre et lors duquel les regards se tournent vers ses principaux acteurs.

Ces fêtes attirent effectivement de plus en plus les membres de ces tribus, semi-nomades et sédentaires, mais aussi les habitants de la région, voire d'autres régions de l'Algérie. Cet événement est d'ailleurs de plus en plus investi par des acteurs extérieurs : journalistes, étudiants (sociologie, culture populaire, photos, etc.), visiteurs. Ces derniers vont à leur tour participer à la publicité et valorisation de la fête via l'usage des multimédias (vidéos, textos et tweets) et la diffusion de séquences notamment sur internet... Pour juguler quelque peu cet engouement, les populations semi-nomades s'organisent alors en établissant des périmètres à leur disposition. Par exemple, lors de la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb, l'espace du campement des tentes est interdit aux visiteurs. Dans cet espace *haram*, sacré, les familles semi-nomades se rassemblent selon les fractions d'appartenance. D'autres grandes tentes sont montées à l'entrée du campement pour accueillir et nourrir les visiteurs et touristes, mais ceux-ci ne peuvent aller au-delà.

CE QUE PARLER DE LA WA<sup>C</sup>DA VEUT DIRE : LE DISCOURS COMME ACTE DE PATRIMONIALISATION



Certes, ici comme ailleurs, il existe un discours nostalgique des pasteurs semi-nomades quant à la *wa<sup>c</sup>da*, regrettant des traditions qui se perdent ou s'altèrent. Cependant celui-ci se déploie dans un rapport discursif aux éloges de la *wa<sup>c</sup>da* ; et surtout les pasteurs nomades sont loin de désertier ces événements festifs. Bien au contraire ! Combien de fois avons-nous en effet été, lors de nos recherches auprès des pasteurs semi-nomades, exhortés à assister aux *wa<sup>c</sup>da* pour saisir une bonne partie de leur culture et de leur identité, leurs *taqalid* (traditions). Il est évident que la tradition n'est plus ce qu'elle était (Lenclud 1987). Sur certains aspects on peut assister à une invention de la tradition (Hobsbawm & Ranger 1983) – comme le pèlerinage à la retraite (grotte) de Sid Ahmad Majdûb qui n'est nulle part mentionné dans les textes anciens sur la fête, ni par les anciens de la tribu.



#### III.4 Pèlerinage à la grotte de Sid Ahmad Majdûb

Source : Ben Hounet, 2004

Dans un rapport de l'administration coloniale, datant de plus d'un siècle, et compilé par Schmidt, on apprend par exemple que :

« Une fête avait lieu tous les ans ; le 1er vendredi du mois d'octobre du calendrier agricole arabe : c'était la ouaâda de la tribu des oulad Sidi Ahmed El Mejdoub. Toute la tribu se rassemblait ce jour là et c'est ainsi qu'on voyait 3 à 400 tentes des mejdoubia et quelques tentes des Beni Ogba de Mecheria, rassemblées sur une surface de 5 hectares et divisées en fractions. Le matin, une fantasia groupait tous les cavaliers et étrangers à la tribu. A midi

les Mejdoubi offraient le couscous, les Beni Ogba et les Aslaoui participaient à cette offrande. L'après-midi ils faisaient encore un peu de fantasia et vers 5 heures ils commençaient le Maârrouf. Avant le Maârrouf, un sermon est fait par le doyen d'âge ou un taleb mejdoubi ; ensuite tout le monde joint les deux mains et commence le Maârrouf fait par le même taleb. Il demande à Dieu qu'il y ait de bonnes années, de l'entente entre les gens, que les méchants soient punis... La foule faisant cercle autour de ce taleb, lui répond par Amin ! La ziara est ensuite ramassée par celui qui s'occupe de la zaouia et ainsi prend fin la Ouaâda. Cette Ouaâda a été instituée par les Mejdoubi en l'honneur de leur ancêtre, pour traiter les questions qui les opposent » (Anonymes & Schmidt s.d. : 23-24).

Aujourd'hui la *wa<sup>c</sup>da* de Sid Ahmad Majdûb rassemble des milliers de personnes, s'étend sur cinq jours et comprend un public important composé de visiteurs, commerçants, adeptes de mouvements soufis, n'étant pas directement liés aux Awlad Sid Ahmad Majdûb. La fête se déroule actuellement sur un large terrain en bordure d'Asla, à l'est de la commune. Les Awlâd Sid Ahmad Majdûb dressent leurs tentes autour de l'espace réservé à la fantasia. Ils se répartissent par fractions. Un espace est réservé au souk (*sûq*). Celui-ci est composé de commerçants ambulants venant de toute la région. Les femmes assistent à la fête à partir d'une butte située au Nord, derrière la tribune officielle. L'espace public réservé à la fantasia, au *sûq*, aux conteurs et danseurs leur est interdit. Chaque fraction délègue quatre membres pour assurer le contrôle des espaces publics et les règles de bienséance, en interdisant notamment l'accès des femmes à ces espaces ou la venue des étrangers dans les douars (regroupements de tentes) des fractions perçus comme des espaces privés, intimes, espaces des *'ayla* (familles élargies). Une tribune officielle est installée à proximité de l'espace réservé à la fantasia, à l'intention des notables locaux, des hauts fonctionnaires (préfet, sous-préfets...) et de certains députés et ministres de passage. La fantasia se déroule l'après-midi. Les conteurs et musiciens rythment les journées et les soirées.

La fête s'est transformée et certaines « traditions » ont été ajoutées (pèlerinage à la grotte de Sid Ahmad Majdûb, distribution de morceaux de ruban rouge aux pèlerins visitant le tombeau du saint). Des petites brochures racontant et mettant en scène l'origine du saint rédigées par les associations locales sont distribuées aux pèlerins, permettant d'asseoir une certaine mythologie fondatrice autour des origines tribales, de réinterpréter et accompagner par un support écrit le déroulement de l'événement. Les pasteurs semi-nomades participent activement de l'essor et des transformations de cette fête.

Une contradiction existe donc entre le discours nostalgique de certains pasteurs semi-nomades et leur engouement à assister à ces manifestations festives. Que faut-il en conclure ?

En vérité, discours nostalgiques et discours valorisants, lesquels peuvent être portés par les mêmes personnes, ne sont que des postures qui indiquent trois choses concomitantes.

Premièrement, cela souligne la capacité des porteurs du discours à évaluer la fête – ce qui suppose une connaissance de ses fondements et de son déroulement, de ce qu'elle est ou devrait être. Deuxièmement, cela désigne l'autorité ou la légitimité à dire cette appréciation et surtout à être entendu – ce qui suppose que l'interlocuteur confère une certaine légitimité et autorité à cette parole (Bourdieu 1982). Par exemple, la légitimité que je, ou le public, accorde aux discours des pasteurs semi-nomades – et en particulier les *kbar* – des tribus des Awlād Nahar et Awlād Sid Ahmad Majdūb parce qu'ils sont impliqués dans l'organisation de la fête ou y participent activement. *In fine*, cela témoigne d'un rapport patrimonial à la fête : le discours nostalgique comme rapport de sauvegarde et de transmission dans le temps des signifiants accompagnant cet événement (les mémoires et les histoires), le discours valorisant comme rapport de promotion de la fête, et parfois, comme au Yémen (Peutz 2011), un discours de rabaissement qui témoigne d'un rapport critique, ironique au patrimoine, et ce, en réponse à la « global hierarchy of values » (Herzfeld 2004) induite par les processus de globalisation. Il n'est en effet pas rare d'entendre des pasteurs nomades ou d'anciens nomades considérer la *wa<sup>c</sup>da* comme du folklore, un événement peu sérieux, tout en s'investissant pleinement dans la fête.

## CONCLUSION

C'est sans doute parce qu'elle constitue un fait social total, mais également l'une des rares *agora* à disposition des populations locales, et notamment des pasteurs semi-nomades, qu'on observe une pluralité des discours et des postures à l'égard de la *wa<sup>c</sup>da*, mais aussi un engouement certain pour cet événement. C'est une *agora* où les langages gestuels ont autant de poids que les discours : on pense notamment aux rituels de compétition intra et intertribal que constituent les fantasia et combats de canne. La mise en patrimoine s'articule certes autour du saint local, du pèlerinage (*ziara*) qui lui est dédié, mais au-delà, nous l'avons vu, autour de l'identité bédouine, des pratiques festives et ludiques, et des objets qui leur sont associés, des tribus traditionnellement nomades des régions des hautes plaines de l'Oranie – tentes, vêtements, objets de prestige, fantasia, combats de canne, danse *alawi*. Mais cette fête représente avant tout un espace et un moment de redéfinition de ces identités et des rapports

statutaires et politiques au sein de la tribu et entre la tribu, les autorités politiques locales et les visiteurs extérieurs. Les différents moments qui ponctuent l'événement - la fantasia, le sermon (*ma'rûf*) final, le pèlerinage (*ziara*), les chants, etc. - produisent des discours sur le saint, son origine, et ce faisant sur la tribu qui s'en revendique, sur sa prétendue origine arabe et sur son organisation. Par extension, et parce que ces moments sont également l'occasion d'une réappropriation par la négociation de l'identité bédouine, les discours sont porteurs d'une redéfinition et d'une actualisation des valeurs bédouines – l'honneur, la liberté, l'origine arabe et notamment (parmi les valeurs nouvellement mises en avant) la probité et l'intégrité du nomade face à la corruption qui gangrène l'Algérie – ainsi que d'éléments (comportements, exemples et contre-exemples) sur la morale et le politique autour de cette identité.

Les *wa<sup>c</sup>da* participent du patrimoine culturel immatériel que l'Etat algérien souhaite protéger et publiciser en tant qu'outil de promotion d'une identité nationale et en tant que moment fédérateur. Les pasteurs semi-nomades ne contestent pas cette mise en patrimoine. Au contraire, parce qu'ils en sont les principaux acteurs, ils en usent et contribuent à leur manière aux constructions patrimonialisantes en redessinant les contours. À l'échelle nationale, l'événement fédérateur devient un espace de revendications (autour des modes de vie locaux) et de demandes publiques (emploi, développement local) que l'Etat se doit d'écouter. Il montre également que l'identité algérienne est multiple et qu'elle est marquée par sa bédouinité. Au niveau régional et municipal, la *wa<sup>c</sup>da* permet aux pasteurs semi-nomades d'affirmer leur présence dans les négociations et la conduite des affaires politiques et territoriales. C'est un espace public (Habermas 1997) de choix. Enfin, au niveau local, les semi-nomades profitent de l'événement pour redessiner les contours et les valeurs associées à leur identité – notamment les identités tribales, ainsi que l'identité arabe et arabophone par opposition à celle des berbérophones sédentaires (Ben Hounet, 2009a). La patrimonialisation plutôt que de figer ces dernières permet au contraire de les actualiser. La *wa<sup>c</sup>da* devient alors prétexte à un nouvel agencement des relations (statutaires, politiques, etc.) et de la morale pastorale.

La mise en patrimoine de la *wa<sup>c</sup>da*, si elle peut être initiée par « le haut » - l'Etat et ses institutions du patrimoine – ne se fait pourtant qu'en relation avec « le bas », les acteurs locaux. Les populations semi-nomades, loin d'être démunies, y participent activement. Tant qu'elles préserveront leur statut d'acteurs principaux de ces événements, elles pourront continuer à se préserver des effets de la patrimonialisation par « le haut ».

## BIBLIOGRAPHIE

Anonymes et Schmidt. Sans doute daté d'avant 1914, sauf l'étude sur les confréries datée de 1949 et signée Schmidt. 'Histoire du cercle d'Ain Sefra', Document remis par le Père Comminardi.

Ben Hounet, Y. 2008. 'Valorisation d'objets bédouins et redéfinitions identitaires lors d'un moussem en Algérie', *Anthropos* **103**(2) : 423-434.

2009a. 'Wa<sup>ˆ</sup>da (mawssim) and the Bedouin heritage in Algeria', *Journal of Mediterranean Studies* **18**(1) : 139-156.

2009b. 'Le poids du nomadisme dans les steppes algériennes', *Etudes Rurales* **184** : 07-122.

2013. 'Propriété, appropriation foncière et pratiques du droit en milieu steppique (Algérie)', *Etudes Rurales* **192** : 61-77.

Ben Hounet, Y and S. Guinand. 2007. 'La restauration des ksour. Institutions du patrimoine et enjeux de mémoire', *Espaces et Sociétés*, **128-129** :151-169.

Bondaz J., C. Isnart et A. Leblon. 2012. 'Au-delà du consensus patrimonial', *Civilisations* **3**(61-1) : 9-22. □□□□□□□□

Bonte P. 2006. 'La notion de « biens de prestige » au Sahara occidental', *Journal des africanistes*, **76**(1) : 25-42.

Bonte P. et Y. Ben Hounet, eds. 2009. 'La tribu à l'heure de la globalisation', *Etudes Rurales* **184** (July-December).

Boubakeur H. 1990. *Sidi Cheikh, un Soufi algérien*. Paris : Maisonneuve & Larose.

Boukhobza M'H. 1989. 'Société nomade et État en Algérie', *Politique africaine* **34** : 7-18.

Bourdieu P. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.

Bromberger C. 2014. 'Le patrimoine immatériel entre ambiguïtés et overdose', *L'Homme* **209** : 143-151.

Chiva I. 1990. 'Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France', *Encyclopaedia Universalis*, **24** : 229-241.

Choay F. 1999. *L'allégorie du Patrimoine*. Paris : Editions du Seuil.

Gravari-Barbas M. et al. 2014. *Nouveaux défis pour le patrimoine culturel*. Atelier de réflexions prospectives. Rapport final. Paris : ANR.

Guerroudj T. 2000. 'La question du patrimoine urbain et architectural en Algérie', *Insaniyat*,

12 :31-43.

Habermas J. 1997. *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.

Heinich N. 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'Homme.

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

Hobsbawm E. J. and T. Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Oxford University Press.

Khazanov A.M. 2013. 'Contemporary pastoralism : old problems, new challenges', in *Modern pastoralism and conservation. Old problems, new challenges*. T. Sternberg and D. Chatty, eds. Cambridge : The White Horse Press : 6-23.

Lenclud G. 1987. 'La tradition n'est plus ce qu'elle était... ', *Terrain*, **9** - [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3195.html>.

Moussaoui A. 2002. *Espace et sacré au Sahara*. Paris : CNRS éditions.

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

Pomian K. 1999. *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard.

Reysoo F. 1991. *Pèlerinages au Maroc : fête, politique et échange dans l'islam populaire*. Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie.

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

Yelles M. 2000. 'Pour en finir avec le patrimoine ? Production identitaire et métissage dans le champ culturel algérien', *Insaniyat* **12** :7-29.

## DOCUMENTS

Allocution de Monsieur Ahmed Ouyahia aux assises du patrimoine. 29 décembre 2003.

Alger : Bibliothèque nationale du Hamma.

Miliani, H. et al. 2004. *Le patrimoine immatériel en Algérie*. Oran : Crasc. <http://www.crasc-dz.org/article-298.html>

**Yazid Ben Hounet** est chargé de recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Paris). Ses travaux ont porté dans un premier temps sur la place et

le rôle de la tribu dans l'Algérie contemporaine, et plus largement sur la persistance, et parfois le renouveau, du phénomène tribal dans les États contemporains du monde musulman. Dans la continuité, il engagé une étude sur les processus de réconciliation (*sulh*) – et plus particulièrement sur la *diyya* (prix du sang, compensation en cas d'homicide ou d'atteinte à l'intégrité physique) – en Algérie et au Soudan. Ses recherches actuelles se situent à l'interstice de l'anthropologie politique et de l'anthropologie du droit et de la justice, en contexte musulman. Email : [yben@ehess.fr](mailto:yben@ehess.fr)

**Sandra Guinand** est géographe, politologue et urbaniste. Elle est actuellement chercheure invitée à la City University of New York (Graduate Center, Center for Place Culture & Politics), et à Johns Hopkins University (Bloomberg School of public health, Center on Housing, Neighborhoods and Communities). Elle est également associée à l'Observatoire de la ville et du développement durable, université de Lausanne et à l'équipe interdisciplinaire de recherche sur le tourisme, Paris I Panthéon-Sorbonne. Ses recherches portent sur la patrimonialisation dans les projets urbains, les modalités de valorisation du bâti et leurs impacts sur les territoires et l'espace public. Email : [guinands@yahoo.fr](mailto:guinands@yahoo.fr)