

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES, PARIS

(École doctorale Anthropologie sociale et Ethnologie)

/

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, BELLATERRA

(Facultat de Filosofia i Lletres)

THÈSE

Soutenance à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales pour obtenir le grade de :

DOCTORAT de 3^{ème} cycle

Spécialité : Anthropologie Sociale et Ethnologie / Antropologia Social i Cultural

**VERS L'ÉCO-ANTHROPOLOGIE. UNE APPROCHE
MULTIDISCIPLINAIRE DE L'*AGDAL PASTORAL DU
YAGOURL (HAUT ATLAS DE MARRAKECH)***

/

**HACIA LA ECO-ANTROPOLOGÍA. UN ENFOQUE
MULTIDISCIPLINAR DEL *AGDAL PASTORAL DEL
YAGUR (ALTO ATLAS DE MARRAKECH)***

Par
Pablo DOMINGUEZ GREGORIO

LICENCIATURA (BAC + 5) en Sciences Biologiques, spécialité Environnement
DEA en Anthropologie Sociale et Ethnologie / Anthropologie Sociale et Culturelle

Date de soutenance : 01 octobre 2010 devant la commission d'examen :

Co-directrices de thèse :

Anne-Marie BRISEBARRE : Directrice de recherche au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris

Montserrat VENTURA I OLLER : Professeur à l'Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

Pré-rapporteurs :

Mahdi MAHDI : Professeur à l'École Nationale d'Agriculture de Meknès, Meknès

Josep Lluis MATEO DIESTE : Professeur à l'Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

Autres membres du Jury :

Tassadit YACINE : Directrice d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Gary MARTIN : Professeur à l'University of Kent, Canterbury

Laurent AUCLAIR : Chargé de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement, Marseille

PAGES LIMINAIRES

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier les nombreuses personnes qui, tout au long des sept années passées qui constituent la base du présent travail, nous ont apporté leur aide et leur soutien. Nous adressons tout d'abord nos remerciements les plus sincères à la famille dans son ensemble ainsi qu'à la communauté des Aït Ijis et de la vallée du Zat pour leur patience et leur compréhension envers nous au cours de nos travaux de terrain. Nous remercions aussi vivement aux participants au programme AGDAL qui ont contribué à l'avancée et la construction de ce mémoire, et plus particulièrement aux stagiaires Sébastien DEMAY, Emmanuel SELLIER et Saena HAMMI avec qui nous avons interagi très spécialement et personnellement. Nous remercions bien sûr tous les autres étudiants qui, bien qu'ils n'aient pas participé au programme AGDAL, ont apporté toutes leurs connaissances et leurs opinions critiques à cette réflexion.

Un grand merci aux directrices de thèse, Anne-Marie BRISEBARRE (LAS-CNRS) et Montserrat VENTURA I OLLER (DASC-UAB) pour leurs encadrements constants et minutieux tout au long du travail, ainsi qu'à Mohamed MAHDI et Laurent AUCLAIR qui ont donné de précieux soutiens et orientations administratives et scientifiques. Nous remercions aussi tous les membres de l'Association des Amis du Zat et tout particulièrement son président Ahmed BELLAOUI pour avoir facilité notre approche du terrain. Merci pour leur soutien relationnel, scientifique et logistique. Tout le travail d'enquêtes de terrain n'aurait pu se faire dans de si bonnes conditions, sans la mise à notre disposition de leur soutien. Nous souhaitons aussi remercier le Laboratoire d'Ecologie Végétale de la Faculté Semlalia de Marrakech (Université Cadi-Ayyad) et son directeur, Mohamed ALIFRIQUI, référent marocain du programme AGDAL, qui a aussi généreusement soutenu ce travail dans ses débuts.

Enfin, un grand merci pour toutes les autres personnes qui ont soutenu cette recherche institutionnellement ou personnellement, et plus particulièrement Simohamed AÏT BELLA, Hassan AKIOUD, Herminio BOIRA, Boro BORCHA, Pascal CAMPAGNE, Sarah CAVALION, Mathieu COURVILLE, Pilar DE INSAUSTI, Iñaki DOMINGUEZ, Jose Ignacio DOMINGUEZ, Abdelilah EL ABBASSIM, Taoufik EL-KHALILI, Juan José GALÁN, Francisco GALIANA, Didier GENIN, Erik GÓMEZ, Maite GREGORIO, Henri GUILLAUME, Sara GUTIÉRREZ, Mohamed HSEÏN, Ana JOVANOVIC, Sabine KRADOLFER, Brahim MANSOUB, Gary MARTIN, Mónica MARTÍNEZ, Llosep Lluis MATEO, Mjid MOURAD, Jorge PELLICER, Pierre PERROU, Victoria REYES-GARCÍA, Bruno ROMAGNY, Raouf SAÏDI, Romain SIMENEL, Vincent SIMONEAUX, Alex SURRELLÈS, Nawal TAHA et Francisco ZORONDO.

RÉSUMÉ

Notre problématique de recherche porte sur les mutations, durant le dernier siècle, de la relation à l'environnement d'une petite communauté d'agro-pasteurs du Haut Atlas de Marrakech, les Aït Ikis. Cette population montagnarde d'environ 700 habitants dépend de plusieurs espaces mais très spécialement du Yagour, un pâturage de 70 km² étagé entre 2.000 m et 3.600 m. L'institution coutumière de l'*agdal* qui gère tous les espaces en question et participe fortement aux rapports à l'environnement, consiste en la mise en défens saisonnière des espaces, dont la date exacte d'ouverture est décidée par toute la communauté d'usagers. Le but est d'assurer un repos minimal aux espèces végétales et la durabilité de son utilisation. Dans ce contexte, nous avons essayé de répondre à trois hypothèses : 1- Le système traditionnel de l'*agdal* était globalement durable, mais mis en crise notamment par son contact croissant avec les sociétés industrielles. 2- Dans le monde actuel, l'*agdal* aurait des potentialités de développement et de conservation. 3- Une approche profondément transdisciplinaire, qui utilise à la fois les disciplines individualisées, est nécessaire pour bien comprendre des problématiques éco-anthropologiques complexes de ce genre. Nous sommes partis d'une étude du contexte géographique, écologique, social et historique. Ensuite, nous avons analysé le système agro-économique et la culture symbolique qui accompagne ce système, ainsi que l'état de l'environnement au sein d'importants processus de changement. Pour conclure, nous avons corroboré nos hypothèses, et affirmé spécialement notre soutien à « une transdisciplinarité qui combine des approches disciplinaires spécialisées ».

Mots clefs :

Agro-pastoralisme, Économie, Religion, Écologie, Transdisciplinarité, *Agdal*, Montagne, Maroc.

TITRE EN ANGLAIS

**TOWARDS ECO-ANTHROPOLOGY. A
MULTIDISCIPLINAR APPROACH OF THE
PASTORAL AGDAL OF YAGOUR (HIGH ATLAS OF
MARRAKECH)**

ABSTRACT

We have developed a research with a holistic spirit, about the small community of the Ait Ikkis agro-pastors of the high valley of the Zat (High Atlas of Marrakech), and how their relation to the territory of Yagour, managed by the *agdal* institution, has changed in the last century. By doing this, we have tested our three initial hypotheses: 1- The traditional system of the *agdal* of Yagour was a globally sustainable system that has suffered strong perturbation and is now in crisis, mainly because of its growing contact with the industrialized societies. 2- The *agdal* has a potential in terms of socio-economic development and environmental conservation. 3- A profound transdisciplinary approach is necessary to understand these complex eco-anthropological problems. To test our hypotheses, in Chapter II we have started from a study of the geographical, social and historical context of the community Ait Ikkis, the Mesioua tribe of which the first makes part. In Chapter III we have made an effort to describe in detail the economical and agronomic system, which plays a crucial role in the uses of the Yagour. In Chapter IV, we have tried to understand an important part of the symbolic culture in which the agro-economical system is integrated. At last, in Chapter V, we have shown how different eco-anthropological changes noticed in the Ait Ikkis could have affected the local system, and very especially concerning the state of the environment of the Yagour. To conclude, we have confirmed our hypotheses, and specially confirmed our support to “a transdisciplinarity that combines specialized disciplines”.

Key words:

Agro-pastoralism, Economy, Religion, Ecology, Transdisciplinarity, *Agdal*, Mountain, Morocco.

RESUMEN

Hemos desarrollado una investigación de espíritu holista y multidisciplinar, sobre la pequeña comunidad de agro-pastores Ait Ikit del alto valle del Zat (Alto Atlas de Marrakech), y la manera en la que su relación al territorio del Yagour, gestionado por la institución del *agdal*, ha cambiado en el último siglo. Haciendo esto, hemos puesto a prueba nuestras tres hipótesis: 1.- El sistema tradicional del *agdal* del Yagour era un sistema globalmente sostenible que ha sido alterado y ha entrado en crisis por su contacto creciente con las sociedades industriales. 2.- El *agdal* tiene potencialidades en términos de desarrollo socio-económico y de conservación ambiental. 3- Un enfoque profundamente transdisciplinario es necesario para comprender las problemáticas eco-antropológicas de este tipo. Para tener una comprensión amplia de nuestro objeto de estudio y testar nuestras hipótesis, en el Capítulo II hemos partido de un estudio geográfico, social e histórico de la comunidad Ait Ikit, de la tribu Mesioua. En el Capítulo III hemos descrito en detalle el sistema económico y agronómico, que juegan un rol crucial en el condicionamiento de los usos del Yagour. En el Capítulo IV, hemos intentado comprender una parte importante de la cultura simbólica en la cual se integra el sistema agro-económico. Por fin, en el Capítulo V, hemos mostrado cómo los diferentes cambios eco-antropológicos constatados en los Ait Ikit han podido afectar el sistema local y más particularmente el estado del medioambiente del Yagour. Para concluir, hemos confirmado nuestras hipótesis y especialmente nuestro apoyo a “una transdisciplinariedad que combine los enfoques disciplinares especializados”.

Palabras clave:

Agro-pastoralismo, Economía, Religión, Ecología, Transdisciplinariedad, *Agdal*, Montaña, Marruecos.

AVANT PROPOS

AUTEUR :

Pablo DOMINGUEZ GREGORIO

INTITULE DU TRAVAIL :

Vers l'éco-anthropologie. Une approche multidisciplinaire de l'*agdal* pastoral du Yagour (Haut Atlas de Marrakech).

CO-DIRECTRICE DE THESE :

Anne-Marie BRISEBARRE, Directrice de recherche au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris

CO-DIRECTRICE DE THESE :

Montserrat VENTURA I OLLER, Professeur à l'Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

DATE DE COMMENCEMENT DU TRAVAIL :

Octobre 2004

LABORATOIRES OÙ LE TRAVAIL A ÉTÉ REALISÉ :

Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France/CNRS/EHESS, 52 rue du Cardinal-Lemoine – 75005, Paris, France.

Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Lletres-Edifici B, 08193- Bellaterra, Espagne.

LABORATOIRES DE COLLABORATION :

Laboratoire Population Environnement Développement, UMR 151 IRD, Université de Provence, Marseille.

Departement des stages de l'École Nationale de l'Agriculture (ENA), Meknès

Laboratoire d'Ecologie Végétale et Environnement, Université Cadi Ayyad, Marrakech

CADRES DE COOPERATION - SOUTIEN FINANCIER :

- 2010, Contrat de deux mois du groupe de recherche *Antropologia i Història de la Construcció d'Identitats Socials i Polítiques* (AHCISP).
- 2010, Contrat d'un mois du *Ministère espagnol de la Recherche*.

- 2009-2010, Bourse de la *Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca*.
- 2007-2009, Bourse de l'*Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo*
- 2008, Forfait de l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* pour aller au congrès « Transhumance en Méditerranée ».
- 2004-2007, Bourse de l'*Agence Universitaire de la Francophonie*.
- 2003-2007, 8 Forfaits de l'*Institut de Recherche pour le Développement* pour 7 travaux de terrain dans les montagnes du Haut Atlas marocain dans le cadre du programme AGDAL (IRD-IFB/INRA n°2886).
- 2007, Bourse du *Laboratorio de etnoecología* pour la capacitation en méthodes d'ethnoécologie quantitative.
- 2007, Bourse du *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* pour une mission de terrain.
- 2006, Bourse du *Département de Culture de la ville d'Alcobendas* pour la réalisation du documentaire « AGDAL, Voix de l'Atlas »
- 2006, Bourse de la *Fondation Alvaro González* pour la réalisation du documentaire « AGDAL, Voix de l'Atlas »
- 2006, 1er Prix « Jeunes chercheurs » de l'*Institut Français de la Biodiversité*, pour le texte « Religion populaire et conservation de la biodiversité ».
- 2005, 2ème Prix « Religion et Développement » partagé avec quatre autres personnes, pour le rapport « Religion populaire et développement au Haut Atlas » de la *Fondation Religions et Développement*.
- 2005, Bourse UNESCO pour le développement d'un travail de terrain de trois mois dans le Haut Atlas de Marrakech.
- 2005, Bourse de la *Generalitat de Catalunya* pour la réalisation d'un cours de professionnalisation des chercheurs.
- 2004, Bourse de la *Fondation Alvaro González* pour ma participation d'un mois au campus « Euro-Mediterranean training in the Zat Valley of the High Atlas for Ecotourism and sustainable development ».

PUBLICATIONS :

- Sous presse, DOMINGUEZ P., BOURBOUZE A., DEMAY S., GENIN D. & KOSOY N., « Culturally mediated provision of ecosystem services: The *agdal* of Yagour », *Environmental values Journal*, 28 p.
- Sous presse, DOMINGUEZ P. & HAMMI S., « L'*agdal* du Yagour, écologie et pastoralisme » in FERNANDEZ K. (coord.) *Ecología y Pastoralismo*, Ed. Koldo Michelena.
- Sous presse, DOMINGUEZ P., « L'*agdal* du Yagour : un système coutumier de gestion des ressources pastorales face aux transformations des institutions religieuses (Haut Atlas) », in

AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (coord.) *Agdals. Société et gestion des ressources dans l'Atlas marocain. Actes du colloque « Les agdals de l'Atlas marocain. Savoirs locaux, droits d'accès, gestion de la biodiversité »*, Ed. IRCAM-IRD, Rabat, 28 p.

- Sous presse, DOMINGUEZ P., BOURBOUZE A., DEMAY S. & GENIN D., « Production pastorale de l'*agdal* communautaire du Yagour (Haut Atlas de Marrakech) », in AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (coord.) *Agdals. Société et gestion des ressources dans l'Atlas marocain. Actes du colloque « Les agdals de l'Atlas marocain. Savoirs locaux, droits d'accès, gestion de la biodiversité »*, Ed. IRCAM-IRD, Rabat, 20 p.
- 2010, DOMINGUEZ P., ZORONDO F. & REYES-GARCIA V., « Relationships between saints' beliefs and mountain pasture uses », *Human Ecology Journal*, 25 p.
- 2009, DOMINGUEZ P. & MAHDI M., « Les *Agdal* de l'Atlas marocain : un patrimoine culturel en danger », *Bulletin Social et Économique du Maroc*, n° 41 : 150-164 p.
- 2009, DOMINGUEZ P. & MAHDI M., « Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc », *revista AGER*, 8 : 45-73.
- 2009, DOMINGUEZ P. & VENTURA M., « Natura i Cultura : Respostes humanes a les crisis ambientals », compte-rendu des journées du même nom, *Revista d'etnologia de Catalunya*, n° 34 : 171 p.
- 2008, ALESSIO F., BOURSE L. & DOMINGUEZ P., « Approcher la nature: regards disciplinaires croisés », conclusion des journées du même nom, *Natures Sciences Sociétés*, 16 : 373-375.
- 2008, DOMINGUEZ P., « The *agdal*, a deeply Moroccan gardening », *proceedings of the 6th Arts and humanities international congress of Honolulu*, <http://www.hichumanities.org/2008HICAH.pdf>.
- 2007-2009, « Universo Yagour » (co-auteur mais consultant principal), Exposition collective de 17 panneaux sur la géographie, le paysage, la botanique et l'architecture du Yagour. Première présentation en 2007 à l'*Universidad Politécnica de Valencia* (España), puis dans quatre autres institutions: *Université Cadi Ayyad de Marrakech* (Maroc), *Lycée de l'Arbaa Tighdouine* (Maroc), Association *AGHARAS* dans la Provence (France), et en prévision d'être exposée à l'IRD/Laboratoire Population-Environnement de Marseille (France), http://antalya.uab.es/icta/Etnoecologia/projects/docs/agdal_Yagour.pdf.
- 2008-2010, DOMINGUEZ P. (réalisateur, producteur et script), « AGDAL, Voix de l'Atlas », Film mini-DV, 26 min (<http://www.antropologivisual.net/tag/atlas/>), Première au *Teatro Pablo Iglesias de Alcobendas* (Espagne), et présenté dans d'autres festivals internationaux (*Festival du Film Scientifique de Marrakech* <http://www.ucam.ac.ma/cjs/index.php/archives/festival-2007>, OVNI: www.desorg.org, *ESPIELLO*: <http://www.espiello.com>, *PGE* <http://www.alpages38.org/festival7laux>, *INAPL* www.inapl.gov.ar, *CINEOTRO* www.cineotro.com, *MOSTRA DE CINEMA DEL MARROC* <http://www.marocfest.com/cinema/agdal-veus-de-latlas/>, *WOCMES*

http://wocmes.iedmed.org/en/film_festival et XXVI Bienal Internacional de Cine Científico www.unicaja.es/).

- 2007, ALESSIO F., BOURSE L. & DOMINGUEZ P., « Approcher la nature », compte-rendu des journées du même nom, *Sciences au Sud*, n° 41 : 15 p.
- 2007, DOMINGUEZ P., « *Agdals* du Haut Atlas de Marrakech. Les Azibs du Yagour », *Jardins du Maroc, Jardins du monde*, 7 : 82-91.
- 2007, DOMINGUEZ P., « Transformación de instituciones religiosas tradicionales en el Alto Atlas de Marrakech (Marruecos) y su impacto en los ecosistemas sub – alpinos. Caso del sistema pastoral del *agdal* », *Peripheria* n° 7 : 26 p.
http://antropologia.uab.es/Periferia/Articles/ecologia_yagur_pdominguez.pdf.
- 2007, DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., « *Agdal* du Yagour », in AUCLAIR L. ET AL (coord.) *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 3 : 92-142, CD-ROM.
- 2006, DOMINGUEZ P., « Religion populaire et biodiversité », *actes des 4^{èmes} journées de l'Institut Français de la Biodiversité*, Paris, 43-45 p.
www.gis-ifb.org/content/download/1882/9702/version/1/file/Totale3.pdf.
- 2006, COLERA M., DOMINGUEZ P. & MARTINEZ M., « Anthropologie espagnole : Anthropologie du centre, ou Anthropologie périphérique », *Journal des Anthropologues*, 110-111: 293-316,
<http://www.afa.msh-paris.fr>.
- 2005, DOMINGUEZ P., « Ocupación del espacio y Usos de los recursos naturales en el Alto Atlas marroquí: el caso de los agro-pastores bereberes Aït Iklis y el *agdal* del Yagour », *Peripheria*, n° 3 : 25 p., <http://antropologia.uab.es/Periferia/catala/numero2/N2PD.pdf>.
- 2004, DOMINGUEZ P., « Le Yagour du Haut Atlas », *actes de la conférence Mondialisation et devenir de sociétés au Maghreb*, 2 p.
- 2004, DOMINGUEZ P., « Occupation de l'espace et usages des ressources naturelles chez les agro-pasteurs berbères du Haut Atlas marocain : le cas des *agdals* dans le haut plateau de Yagour », *Mémoire de DEA en Anthropologie sociale et ethnologie de l'EHESS Paris*, 165 p.
- 2003, DOMINGUEZ P., « Información en democracias representativas », *Red Científica*, 22 p.
<http://www.redcientifica.com/doc/doc200303150300.html>.

COMMUNICATIONS :

- 2010, « Les esprits du changement au Maroc, entre tradition et modernité » (conférençant et président du panel) au *World Congress for Middle Eastern Studies*, Barcelona (Espagne).
- 2009, « The *agdal* of Yagour, ecology and pastoralism », charla científica en el *Instituto Pirenaico de Ecología*, Jaca (Espagne).

- 2009, « L'agdal du Yagour, écologie et pastoralisme », en *Conferencia Ecología y Pastoralismo del centro Koldo Michelena*, Donostia (Espagne).
- 2008, « Regard anthropologique sur la transhumance et modernité au Maroc », in *Congreso internacional Trashumancia en el Mediterráneo de la Universidad Católica de Valencia* (Espagne) : <https://www.ucv.es/trashumancia2008>.
- 2008, « Transformations du rôle des saints et de leurs descendants dans la gestion de l'agdal du Yagour », in séminaire mensuel « *Anthropologie comparative des sociétés et cultures musulmanes* » du Collège de France, Paris (France).
- 2008, « The agdal, a deeply Moroccan gardening », in *6th Arts and humanities international congress de la University of Louisville*, Honolulu (E.E.U.U.): <http://www.hichumanities.org/>.
- 2007, « Theoretical approaches to culture-nature relationships and their utilities against environmental crises », *jornadas internacionales « Naturaleza y Cultura »* (conférençant et co-organisateur), Barcelona (Espagne) :

http://antalya.uab.es/icta/inici/Fitxers/2007/Natura_cultura.pdf.
- 2007, « Transformation of traditional religious institutions in the High Atlas of Marrakech (Maroc) and its impact in sub-alpine ecosystems », *Primeras Jornadas de Antropología y Ecología del Estado español* (conférençant et assistant d'organisation) : <http://seneca.uab.es/antropologia/eco/>.
- 2007, « Vers une éco-anthropologie globale », *2^{èmes} journées doctorales du LPED « Approcher la Nature »* (conférençant et co-organisateur), Marseille (France) :

<http://www.lped.org/spip.php?article132&lang=fr>.
- 2006, « Religion populaire et biodiversité », *4^{èmes} journées de l'Institut Français de la Biodiversité au Muséum National d'Histoire Natural*, Paris (France) :

www.gis-ifb.org/content/download/1882/9702/version/1/file/Totale3.pdf.
- 2006, « The Moroccan agdal, communal resource management: ecosystem sustainability and socioeconomic development », *9th conference International Society of Ecological Economics*, New Delhi (India) : www.isee2006.org.
- 2005, « Occupation of space and natural resources uses in the Moroccan High Atlas: the Berber agro-pastors Aït Ijis and the agdal of the Yagour », *Laboratorio de antropología del departamento de Antropología social y cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona* (Espagne).
- 2004, « Mondialisation et devenir des sociétés au Maghreb et du Sud de la Méditerranée », *Université Moulay Ismail*, Meknès (Maroc).
- 2004, « Occupation of space and uses of natural resources in the High Moroccan Atlas », International association for People-Environment Studies (*LAPS*), 18th Conference Young Researcher's Workshop, Vienna University of Technology, Vienna (Austria) :

<http://info.tuwien.ac.at/iaps2004/>.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I. INTRODUCTION	29
1. ÉTAT DE LA QUESTION	31
A. Discussion des différentes approches disciplinaires mobilisées dans cette Thèse	31
<i>L'écologie</i>	34
<i>Les sciences environnementales</i>	35
<i>L'anthropologie</i>	37
<i>L'écologie humaine</i>	38
<i>L'anthropologie écologique et l'anthropologie environnementale</i>	39
<i>L'ethno-écologie</i>	41
<i>L'écologie symbolique</i>	42
<i>Vers l'éco-anthropologie</i>	44
B. Problématiques touchant l' <i>agdal</i> du Yagour et ses potentialités en termes de développement durable	46
<i>Savoirs écologiques traditionnels</i>	47
<i>Théories des changements dans les systèmes éco-anthropologiques traditionnels</i>	50
<i>Institutions de gestion de ressources communautaires dans les processus de changement des systèmes traditionnels</i>	52
<i>Travaux réalisés préalablement sur l'agdal ou le Yagour</i>	54
2. HYPOTHÈSES DE RECHERCHE	57
3. MÉTHODOLOGIE	61
<i>Recherche bibliographique et activités de formation</i>	62
<i>Étude des conditions bio-écologiques du terrain</i>	64
<i>L'observation participante</i>	66
<i>Les entretiens libres</i>	68
<i>Les entretiens semi-directifs</i>	69
<i>L'enquête systématique</i>	70
<i>Journaux de terrain et tournage de 60 heures de vidéo</i>	72
<i>Deux éléments complémentaires</i>	73

1. CARACTÉRISTIQUES ÉCO-ANTHROPOLOGIQUES SOMMAIRES DU <i>YAGOUR ET SES TERRITOIRES ASSOCIÉS</i>	83
A. Environnement biophysique de la haute vallée du Zat	87
<i>Géologie et Topographie</i>	87
<i>Le climat</i>	97
<i>La végétation</i>	100
<i>La faune</i>	106
B. Société de la haute vallée du Zat	107
i. Organisation sociale passée et présente	107
<i>La jmaà</i>	110
<i>L'ancien amghar</i>	112
<i>L'avènement des grands caïds</i>	112
<i>Le Protectorat français</i>	114
<i>L'actuelle organisation administrative et sociale</i>	115
<i>Takats, ikhs et douars</i>	117
<i>La taqbilt ou machiekha</i>	119
<i>La tribu</i>	120
ii. Fractions utilisatrices du Yagour	123
<i>Les Aït Oucheg</i>	124
<i>Les Aït Inzal Jebel</i>	127
<i>Les Aït Tighdouine</i>	128
<i>Les Aït Wagoustite</i>	130
<i>Les Aït Zat</i>	130
<i>Une démographie en mutation</i>	132
<i>Scolarisation</i>	134
2. CARACTÉRISTIQUES ÉCO-ANTHROPOLOGIQUES SOMMAIRES AÏT IKIS	135
A. Environnement biophysique des Aït Ikis	136
<i>Géologie et Topographie</i>	136
<i>Le climat</i>	140
<i>La végétation</i>	141
B. Les Aït Ikis	143
<i>Passé historique, passé mythique</i>	143
<i>Les Aït Ikis à l'aube du XXème siècle</i>	148
<i>Après l'indépendance</i>	150
<i>Droits d'usage sur l'espace et les ressources naturelles des Aït Ikis aujourd'hui</i>	151

1. BRÈVE DESCRIPTION DU SYSTÈME ÉCONOMIQUE DES AÏT IKIS	157
<i>Economie des Aït Ikis et liens avec l'extérieur</i>	157
<i>Les Infrastructures générales</i>	161
2. LA NATURE DOMESTIQUÉE	165
A. L'agri-arboriculture	168
<i>Analyse générale sur les usages agricoles du territoire</i>	168
<i>Les céréales</i>	173
<i>Les prairies permanentes</i>	178
<i>Les cultures maraîchères</i>	181
<i>L'arboriculture</i>	183
<i>Le statut et le mode de faire-valoir de la terre</i>	187
B. L'élevage	190
<i>Les petits ruminants</i>	190
<i>Les bovins</i>	195
<i>Les équins</i>	197
C. Complémentarité agriculture-élevage	199
3. PLACE DU YAGOUR ET MODES D'UTILISATION DE CE TERRITOIRE	200
<i>L'importance relative du Yagour</i>	200
<i>La stratégie d'occupation des azibs</i>	202
<i>Fonctionnement de l'agdal</i>	204
<i>Place de l'agdal du Yagour dans les modes d'utilisation du territoire</i>	208
4. LE SYSTÈME DES TAGDALTS DES AÏT IKIS	211
<i>Analyse spatiale du système des tagdals des Aït Ikis</i>	214
<i>Un exemple des jmaâs qui contrôlent les tagdals</i>	220
5. PRODUCTION PASTORALE DU YAGOUR DES AÏT IKIS	222
<i>Phase 1: Contribution du Yagour à l'alimentation du cheptel</i>	223
<i>Phase 2: Valeur monétaire principale de la production animale par UZ</i>	225
<i>Phase 3 : La valeur monétaire de la production principale de tout le bétail obtenu à partir des ressources du Yagour d'Ikis</i>	230
<i>Phase 4 : Estimation en DH et en % des revenus bruts que les Aït Ikis obtiennent à partir du Yagour</i>	230

CHAPITRE IV. L'AGDAL DU YAGOUR COMME ÉLÉMENT DE L'IMMATÉRIEL

235

1. APERÇU SUR LE SYSTÈME DE REPRÉSENTATIONS DE L' <i>AGDAL</i>	235
2. LE DOMAINE DU RELIGIEUX	241
<i>Les Saints au Maroc</i>	243
<i>Les Saints du Yagour</i>	247
- Sidi Meltsène	249
- Sidi Hmad el Wafi	250
- Lalla Amina ou Hamou	251
<i>Sidi Boujmaa : Saint patron de l'agdal du Yagour</i>	252
<i>D'autres saints hors le Yagour</i>	259
<i>D'autres éléments du surnaturel hors les saints</i>	262
<i>Sacralité de l'espace</i>	264
<i>Sacralité du temps</i>	270
3. UN SYSTÈME SYMBOLIQUE EN PLEINE TRANSFORMATION	274
<i>Le pouvoir des saints en déclin</i>	274
<i>Que sont devenus les saints du Yagour aujourd'hui ?</i>	277

CHAPITRE V. CHANGEMENTS DANS LA CONSERVATION

ENVIRONNEMENTALE DE L'AGDAL DU YAGOUR **282**

1. CONTEXTE	283
2. EFFETS DU SYSTÈME <i>AGDAL</i> SUR LE MILIEU	284
3. UN AGRO-ÉCOSYSTÈME EN MUTATION	286
4. APPROCHE DIACHRONIQUE DE L'EXPANSION AGRICOLE	293
5. APPROCHE SYNCHRONIQUE DE LA DIVERSITÉ VÉGÉTALE	302
6. RAPPORTS ENTRE LA CROYANCE AUX SAINTS ET LES UTILISATIONS DES PÂTURAGES DU YAGOUR : UN REGARD QUANTITATIF.	307
A. Hypothèses	309
B. Méthode utilisée pour cette enquête	310
<i>Variables dépendantes</i>	312
<i>Variable explicative</i>	312
<i>Variables de contrôle</i>	313
<i>Analyse des données</i>	313

<i>Déviations potentielles</i>	314
C. Résultats	316
<i>Croyance aux saints</i>	317
<i>La croyance aux saints, la propriété des moutons et la surface cultivée dans le Yagour</i>	318
<i>Rapport parabolique entre le score de la croyance aux saints et la propriété des moutons par ménage</i>	320
D. Discussion	322

CHAPITRE VI. CONCLUSION **327**

<i>L'économique</i>	330
<i>Le système de représentations</i>	335
<i>L'environnemental</i>	340
<i>Réflexions finales</i>	342

BIBLIOGRAPHIE **347**

GLOSSAIRE **364**

ANNEXES **372**

I. GUIDE D'ENTRETIEN	372
II. GUIDE D'ENQUÊTE SYSTÈMATIQUE	384
III. EXPOSITION « UNIVERS YAGOUR »	390
IV. DOCUMENTAIRE « L'AGDAL, VOIX DE L'ATLAS »	391
V. RÉSUMÉ ÉTENDU DE 33 PAGES POUR LA COTUTELLE DE THÈSE	393

LISTE DES PHOTOS

Photo 1 :	Chaîne granitique du Meltsène.	90
Photo 2 :	Corde axiale ou ligne de crêtes granitique avec le pic du Meltsène au fond.	90
Photo 3 :	Zone granitique et fond de vallée du plus Haut Zat.	91
Photo 4 :	Village de fond de vallée en zone granitique.	92
Photo 5 :	Champs cultivés sur la cuvette sédimentaire permo-triasique aux pentes douces du Nord-est du Yagour.	93
Photo 6 :	Falaises Sud-ouest du plateau sommital du Yagour vues depuis la vallée de l'Ourika.	94
Photo 7 :	Plateformes sommitales vues du Yagour.	94
Photo 8 :	Petite faille secondaire sur le plateau sommital du Yagour avec des pelouses grasses.	94
Photo 9 :	Zone de cuvette sédimentaire à l'interface entre le rouge du permo-trias au Nord à pentes plus douces (à droite de la photo) et le gris granitique au Sud à pentes plus prononcées (à gauche de la photo).	95
Photo 10 :	Zones de prairies permanentes au fond de la vallée de l'oued Yagour.	96
Photo 11 :	Petite faille secondaire sur le plateau géomorphologique du Yagour avec des pelouses humides.	96
Photo 12 :	Zone du Yagour complètement ensoleillée alors que le massif du Meltsène est ennuagé.	98
Photo 13 :	Végétation sauvage rare entre cultures agricoles, pression pastorale et habitations humaines aux premiers remparts de la plaine du Haouz.	102
Photo 14 :	Peuplements arbustifs de thuyas et genévrier de Phénicie entre 1.000 et 1.400 m.	102
Photo 15 :	Forêt-Garrigue de type méditerranéen sur le versant Nord du Yagour et ses territoires associés, composée notamment de genévriers oxycèdres et de chênesverts.	103
Photo 16 :	Palmiers nains associés avec Genévrier de Phénicie en bas et oxycèdre plus haut.	103
Photo 17 :	Des mosaïques de pelouses grasses dans les emplacements les plus favorisés.	105
Photo 18 :	Thuriféraires monospécifiques jusqu'à presque 3.000 m sous forme de forêts très claires.	105

Photo 19 :	Végétaux xérophyles combinés avec des pelouses aiguës des hauts versants de la chaîne du Meltsène.	105
Photo 20 :	Anthropomorphe au sol dans une des voies d'accès au Yagour.	108
Photo 21 :	Disque du Yagour d'Ikis.	108
Photo 22 :	Deux membres de la <i>jmaâ</i> du douar de Warzazt.	111
Photo 23 :	Habitat d'un seul <i>Ikhs</i> , les Aït Hsein, abritant près de 120 personnes.	118
Photo 24 :	Village très peuplé d'Annamere avec le village d'Aguerd et l'entrée au Yagour au fond.	126
Photo 25 :	Limites des cultures céréalières coïncidant avec les limites de l' <i>agdal</i> du Yagour avec les douars en bas.	126
Photo 26 :	Paysage des Aït Inzal Jebel, principalement agricole.	128
Photo 27 :	Territoires des Aït Tighdouine et Aït Wagoustite qui partagent principalement le même bassin versant.	129
Photo 28 :	Micro-plateaux rouges permo-triasiques à plus de 2.000 m.	140
Photo 29 :	Zone granitique à végétation peu dense.	142
Photo 30 :	Zone permo-trias à végétation plus dense.	142
Photo 31 :	Différence entre la densité de végétation sur substrat granitique et sur substrat permo-triasique.	142
Photo 32 :	Pont traversant l'oued Ourika pour monter chez les Aït Oucheg.	163
Photo 33 :	Chemin muletier.	164
Photo 34 :	Piste carrossable avec 4x4.	164
Photo 35 :	Paysage de haute montagne.	168
Photo 36 :	Paysage agricole et d'habitat humain.	168
Photo 37 :	Paysage de pâturages.	168
Photo 38 :	Paysage de forêt et matorral.	168
Photo 39 :	Champs mis en culture sur des terres triasiques fertiles à la base de pentes fortes entre Warzazt et Yagour d'Ikis.	170
Photo 40 :	Fort morcellement des terrasses à Warzazt.	171
Photo 41 :	Champs de culture dans la vallée encaissée d'Ikis.	172
Photo 42 :	Champs céréaliers à Warzazt et au Yagour d'Ikis, ils constituent presque 90 % et 100 % respectivement de leur superficie agricole.	175
Photo 43 :	<i>Agdal</i> de rivière.	179
Photo 44 :	<i>Agdal</i> de séguia .	179
Photo 45 :	<i>Agdal</i> privé entouré d'un mur en pierres sèches.	179
Photo 46 :	Trois femmes fauchent un <i>agdal</i> .	180
Photo 47 :	Parcelles de maraîchage.	183
Photo 48 :	Groupement de peupliers protégeant une prairie permanente et	

	rhododendrons en 1ère ligne.	185
Photo 49 :	Rhododendrons en fleurs à côté de la rivière.	186
Photo 50 :	Troupeau mixte d'ovins et de caprins à Warzazt.	191
Photo 51 :	Troupeau monospécifique de caprins.	192
Photo 52 :	Troupeau monospécifique d'ovins au Yagour.	192
Photo 53 :	Enfant berger.	193
Photo 54 :	Vache croisée.	195
Photo 55 :	Vaches pâturent directement sur un <i>agdal</i> privé ayant de l'herbe atteignant 40 cm d'hauteur.	196
Photo 56 :	Parking de mulets le jour du <i>souq</i> hebdomadaire de l'Arbaa Tigdhouine.	198
Photo 57 :	Perspective en trois dimensions de l' <i>agdal</i> du Yagour.	201
Photo 58 :	<i>Azib</i> de grotte.	203
Photo 59/60 :	Enclos traditionnel en pierres sèches à gauche en contraste avec une maison en dur au Yagour à droite.	203
Photo 61 :	<i>Azibs</i> avec leurs enclos pour le bétail.	204
Photo 62 :	<i>Agdal</i> du Yagour avec le Meltsène au dessus.	238
Photo 63 :	Tombeau de Lalla Amina Hamou.	252
Photo 64 :	<i>Zawya</i> Sidi Boujmaa vue de Warzazt.	253
Photo 65 :	Mausolée de Sidi Boujmaa.	255
Photo 66 :	Intérieur du mausolée de Sidi Boujmaa.	256
Photo 67 :	Tombeau d'un petit saint local.	256
Photo 68 :	Groupe d'hommes Aït Ikis célébrant un <i>maârouf</i> .	258
Photo 69 :	Un Aït Sidi Boujmaa, descendant du grand saint Sidi Boujmaa.	258
Photo 70 :	Champs labourés au Yagour au début de la mise en <i>agdal</i> .	285
Photo 71 :	Après 2 mois de mise en <i>agdal</i> , les champs labourés du Yagour ne se Différencient presque plus.	285
Photo 72 :	Aspect labouré du Yagour, auparavant uniquement terres de parcours.	299
Photo 73 :	Champs labourés sur la zone de parcours du Yagour.	299
Photo 74 :	Pâturages de Zguigui sans mises en culture ressemblant à ce qu'a dû être le Yagour d'Ikis à une autre époque.	300
Photo 75 :	Biotope refuge pour la biodiversité des milieux hygrophiles en bordure des champs agricoles.	301

LISTE DES FIGURES

Figure 1 :	Exemples graphiques de ce que nous comprenons par mono, multi, inter et transdisciplinarité.	32
Figure 2 :	Résumé du processus de changement éco-anthropologique du Yagour d'Ikis.	59
Figure 3 :	Exploitation à l'époque pré-arabe (LE COZ J., 1990).	79
Figure 4 :	Epoque pastorale arabe (LE COZ J., 1990).	79
Figure 5 :	Evolution de la population (ROUSSI M., 1983).	81
Figure 6 :	Evolution du nombre d'enfants / femmes au Maghreb (ROUSSI M., 1983).	82
Figure 7 :	Evolution de la démographie en Occident vers laquelle il est attendu que se développe le Maroc.	82
Figure 8 :	Coupe longitudinale Sud/Nord du Haut Atlas de Marrakech et son évolution géologique (basée sur DEMAY S., 2004).	87
Figure 9 :	Coupe Nord-Est/Sud-Ouest de la chaîne granitique du Meltsène (vue depuis Marrakech au Nord).	89
Figure 10 :	Coupe longitudinale Sud-Ouest/Nord-Est du plateau géomorphologique du Yagour.	93
Figure 11 :	Coupe longitudinale Nord-Ouest/Sud-Est du plateau géomorphologique du Yagour.	100
Figure 12 :	Territoire des Aït Ikis et ses quatre espaces (Basé sur DRESCH J., 1939).	137
Figure 13 :	Composition géologique du territoire des Aït Ikis (Basé sur DRESCH J., 1939).	138
Figure 14 :	Division spatiale entre la haute et la moyenne montagne des Aït Ikis (Basé sur DRESCH J., 1939).	139
Figure 15 :	Coupe longitudinale Nord-Ouest/Sud-Est du territoire des Aït Ikis.	141
Figure 16 :	Schéma des sept <i>ikhs</i> d'eau à Warzazt-Yagour avec les <i>ikhs</i> actuels y ayant droit à une partie de l'eau (BOUCHTIA F., 2004).	147
Figure 17 :	Schéma des 12 <i>ikhs</i> Aït Ikis composés par plus de 100 familles (basé sur BOUCHTIA F., 2004).	156
Figure 18 :	Coupe approximative de la végétation réelle et potentielle dans l'axe Yagour-Warzazt-Azgour (AECID, 2007).	166
Figure 19 :	Figure mettant en relation orographie et types de végétation humanisé donnant lieu à quatre types de paysages principaux (AECID, 2007).	167
Figure 20 :	Espaces et temps de déplacements pour les Aït Oucheg (DOMINGUEZ P.	

& BOURBOUZE A., 2007).	210
Figure 21 : Espaces et temps de déplacements pour les Aït Inzal, deux types d'Aït Wagoustite et la plupart des Aït Zat sauf les Aït Ikis qui sont un cas à part (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007).	210
Figure 22 : Espaces et temps de déplacements pour les Aït Tighdouine (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007).	211
Figure 23 : 28 Septembre ----- 28 Mars	214
Figure 24 : 28 Mars ----- 20 Avril (environ)	215
Figure 25 : 20 Avril (environ) ----- 20 Mai (environ)	216
Figure 26 : 20 Mai (environ) ----- 10 Juillet (environ)	217
Figure 27 : Fin Juin / Début Juillet ----- 28 Septembre	218
Figure 28 : Production annuelle moyenne d'une femelle ovine.	225
Figure 29 : Production annuelle moyenne d'une femelle caprine.	227
Figure 30 : Production annuelle moyenne d'une femelle bovine.	228
Figure 31 : « Représentation » de l'évolution de la répartition annuelle des ressources alimentaires des ovins (DEMAY S. 2004).	287
Figure 32 : Rapport parabolique entre le score de la croyance aux saints et le nombre de moutons par ménage.	324
Figure 33 : Ébauche d'évolution des ressources fourragères si la prohibition de l' <i>agdal</i> est supprimée.	331

LISTE DES CARTES

Carte 1 :	Répartition de la population (NACIRI M., 1995).	75
Carte 2 :	Délimitation de la zone berbérophone aujourd’hui (basée sur YOUSSEFI A., 1995).	80
Carte 3 :	Situation du Maroc.	84
Carte 4 :	Situation du territoire des Aït Ikkis au sein de la tribu Mesioua et du Maroc.	85
Carte 5 :	Situation du territoire des Aït Ikkis et du Yagour et ses territoires associés au sein de la province du Haouz.	86
Carte 6 :	Carte du territoire des Aït Ikkis et du Yagour et ses territoires associés.	86
Carte 7 :	Carte géologique du Yagour et ses territoires associés.	88
Carte 8 :	Carte des grands caïdats du Haut Atlas occidental (BELLAOUI A., 1989).	113
Carte 9 :	Carte du découpage administratif concernant le Yagour et ses territoires associés (BELLAOUI A., 1989).	115
Carte 10 :	Contexte tribal et situation des Mesioua et du Yagour dans ce contexte.	120
Carte 11 :	Carte des fractions (<i>taqibilt</i>) et douars des hauts Mesioui utilisant le Yagour.	121
Carte 12 :	Carte de distribution des douars des territoires associés au Yagour où l’on voit des groupes de douars par fraction, avec des densités très variables selon les types de terrains et les ressources disponibles.	132
Carte 13 :	Carte du territoire des Aït Ikkis et de ses quatre espaces.	136
Carte 14 :	Carte montrant les quatre types de paysages principaux.	167
Carte 15 :	Carte des douars fréquentant le Yagour, chaque douar est relié à un groupement d’ <i>azib</i> s (bergeries), et chacun à une fraction : vert pour les Aït Oucheg, bleu pour les Aït Zat, jaune pour les Aït Wagoustite, rouge pour les Aït Tighdouine et orange pour les Aït Inzal Jebel (SELLIER E., 2004).	208
Carte 16 :	Les quatre sites de valeur religieux au niveau des fractions tribales locales.	248
Carte 17 :	Les trois sites de valeur religieuse au niveau régional pour les Aït Ikkis.	262
Carte 18 :	Carte montrant quelques lieux ayant des références magico-religieuses au Yagour.	267
Carte 19 :	Carte schématisée des différents <i>agdal</i> s au Yagour et dans ses environs, qui représentent un pool de biodiversité et un point de diffusion de semis par leurs usages différenciés.	286
Carte 20 :	Image montrant comment sur le Yagour d’Ikkis l’extension agricole a doublé de 1980 à 2006.	297
Carte 21 :	Mises en culture au Yagour en 1980.	298

Carte 22 :	Mises en culture au Yagour en 1900.	298
Carte 23 :	Mises en culture au Yagour en 2006.	298
Carte 24 :	Carte avec les 4 sites d'étude, Zguigui, Tamadout, Balkous et Assagoul. La limite de l' <i>agdal</i> est en rouge.	304

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 :	Pluviométrie et températures du 2003 à 2007.	99
Tableau 2 :	Surface des territoires, nombre d'habitants de chaque fraction et leurs pourcentages sur le Yagour (données représentatives basées sur des enquêtes statistiques ; SELLIER E., 2004).	123
Tableau 3 :	Évolution de la population et du taux d'accroissement de 4 fractions du Yagour.	132
Tableau 4 :	Relation des familles Aït Ijis par lignage.	155
Tableau 5 :	Surfaces cultivés dans les trois douars (BOUCHTIA F., 2004).	172
Tableau 6 :	Tableau présentant le calendrier des produits agricoles principaux (APARE, 2004).	182
Tableau 7 :	Répartition de l'arboriculture dans les trois habitats d'Azgour, Ijis et Warzazt, Yagour n'ayant aucun pied (BOUCHTIA F., 2004).	186
Tableau 8 :	Nombre des UZ et analyse de la contribution alimentaire du Yagour d'Ijis pour les animaux.	224
Tableau 9 :	Poids et prix moyens de la production ovine selon leurs différences d'âge et de sexe.	226
Tableau 10 :	Poids et prix moyens de la production caprine selon leurs différences d'âge et sexe.	227
Tableau 11 :	Poids et prix moyens de la production bovine selon leurs différences d'âge et de sexe (30).	229
Tableau 12 :	Valeur monétaire de la production animale principale obtenue à partir du Yagour en 2006-2007.	230
Tableau 13 :	Calendrier des rituels au Yagour.	273
Tableau 14 :	Variables altitudinales des quatre sites.	305
Tableau 15 :	Classification des espèces relevées sur les lignes de recouvrement par communautés de végétation.	305
Tableau 16 :	Statistique descriptive des valeurs données par les répondants (N=80) aux questions sur la croyance aux saints.	312
Tableau 17 :	Définition et statistiques sommaires des variables utilisées dans l'analyse principale parmi les ménages Mesioui de Warzazt (N=80), Maroc, 2007.	316
Tableau 18 :	Associations entre le nombre de moutons, la surface cultivée dans le Yagour et l'index de la croyance aux saints parmi les ménages Mesioui de Warzazt, Maroc, 2007.	319
Tableau 19 :	Régressions dprobit entre les deux « groupes de croyants » et les attributs	

socio-économiques des individus enquêtés de Warzazt, Maroc, 2007. Ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints =1 si le score de la croyance aux saints > 25.88, et ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints =0 si le score de la croyance aux saints < 25.88.

322

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 1 : Variabilité interannuelle des précipitations.	99
Graphique 2 : Variabilité intra-annuelle des précipitations et des températures du 1 Juillet 2006 au 30 Juin 2007.	99
Graphique 3 : Répartition des terres cultivées entre les trois douars (basé sur BOUCHTIA F., 2004).	173
Graphique 4 : Répartition des différents types d'arbres cultivés par habitat (basé sur BOUCHTIA F., 2004).	197
Graphique 5 : Graphique montrant la corrélation entre pluviométrie annuelle et date d'ouverture choisie par la tribu.	207
Graphique 6 : Évolution des mises en culture au Yagour d'Ikis par lignage et au total selon notre informateur O.	294
Graphique 7 : Graphique précédente avec une nouvelle courbe hypothétique avec la pointe de flèche rouge, montrant une accélération de mise en culture majeure (basée sur les données citées ci-dessus).	296
Graphique 8 : Résultat du nombre d'espèces, familles et espèces par famille dans chacun des quatre sites.	306

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Une grande partie des populations rurales et/ou traditionnelles qui vivent en relation étroite avec leur environnement proche, partout dans le monde, ont vu comment leur héritage culturel et leurs savoirs écologiques traditionnels ont été placés plus ou moins au cœur des préoccupations de conservation et de développement (BERKES F. ET AL, 2000 : 1251 ; HUNTINGTON H., 2000 : 1270). Comme ailleurs, au Maroc, la gestion étatique de l'accès aux ressources sylvo-pastorales a été mise en question durant les dernières décennies, en particulier dans les zones montagneuses qui subissent de fortes pressions anthropiques (AUCLAIR L., 2002). C'est pourquoi l'*agdal*, un système traditionnel de gestion des ressources naturelles qui existe durablement¹ depuis des siècles (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., 2005 : 61), mérite d'être étudié, notamment d'un point de vue multidisciplinaire croisant sciences de la vie et sciences sociales.

Nos objets d'étude dans la présente recherche sont la communauté des Aït Ijis, le territoire du Yagour et le système de l'*agdal* que mobilisent les Aït Ijis pour gérer ce territoire. Les Aït Ijis sont une population amazigh/berbère, transhumante du Haut Atlas, composée d'environ 700 personnes appartenant à la tribu Mesioua. Le Yagour est un territoire pastoral d'environ 70 km² situé entre 2.000 m et 3.600 m d'altitude, approprié collectivement par une grande partie de la tribu Mesioua. Ce territoire est utilisé directement ou indirectement par environ 7.500 personnes de presque 50 villages différents, dont les Aït Ijis font partie. L'*agdal*, en termes strictement agronomiques, est la mise en défens saisonnière d'un espace ou d'une ressource donnée (une sorte de jachère), pour assurer un repos minimal à la ressource naturelle. Le Yagour étant soumis à la prohibition de l'*agdal*, il est impossible d'y pâturez durant approximativement trois mois après le 28 mars (printemps local). Le but est de permettre la floraison, la fécondation, l'établissement de jeunes semis et la reconstitution des réserves des espèces végétales durant la période la plus sensible de reproduction et du redémarrage de la croissance (BOURBOUZE A., 2003).

La tribu Mesioua est perçue localement comme traditionnellement rebelle au pouvoir central malgré sa grande proximité géographique de la ville de Marrakech, qui est l'une des anciennes

¹ Dans notre thèse, nous ne nous attarderons pas à la définition approfondie des notions de durabilité, développement durable, et autres du genre, car leurs définitions continuent d'évoluer sans cesse, et en tout cas, elles ont déjà été l'objet d'énormément d'attentions et d'analyses critiques ailleurs (LELE S., 1991 ; NEWTON J. & FREYFOGLE E., 2005). Nous sommes conscients que cette idée de durabilité a beaucoup d'acceptions, dont le sens est toujours très politique ou en tout cas subjectif. C'est pourquoi, pour les concepts de développement durable et durabilité, nous adopterons les définitions les plus simples, voire étymologiques, qui sont claires, et circulent couramment entre nos milieux scientifiques et qui en tout cas nous permettent déjà de répondre à nos questions générales. Alors, tout au long de cette thèse, nous nous référerons à ces concepts, comme la capacité de « durer dans le temps ». Pour nous, la durabilité serait donc, la capacité de « reproduction » des différents systèmes éco-anthropologiques, et le développement durable le processus par lequel les humains chercheraient à améliorer leurs conditions de vie, sans pourtant compromettre la capacité des générations futures à améliorer les leurs, tant en termes sociaux qu'environnementaux.

capitales impériales du Maroc. Situés dans le bassin versant de la vallée du Zat, les Aït Iklis se trouvent à moins de 50 kilomètres à vol d'oiseau de Marrakech, mais il est néanmoins encore très difficile d'accéder à leur territoire. Au niveau du transport motorisé, pratiquement seuls les véhicules 4x4 peuvent y pénétrer par des pistes de terre dont certaines ne sont utilisables que durant deux mois en été. Et même dans le cas de l'habitat principal de cette communauté, il n'est pas atteignable par piste. Les Aït Iklis vivent à côté du Yagour et même dans son sein, selon la période de l'année et les familles. La prohibition de l'*agdal*, qui s'applique sur le Yagour, est imposée par le droit coutumier et approuvée chaque année par la *jmaâ*, assemblée tribale traditionnelle, qui est d'ailleurs l'institution la plus fondamentale de ce système politique autonome. La surveillance de cette prohibition est faite par des personnes responsables, reconnues par la communauté des utilisateurs et appelées *Aït Rbaïn*, qui cherchent à faire respecter un système de sanctions graduées selon les différents types d'infractions envers la règle de l'*agdal*.

Le Yagour d'Iklis, comme d'autres zones gérées en *agdal* au Maroc, est soumis depuis plusieurs décennies et tout particulièrement dans les dernières décennies, à un fort processus de changement que nous pourrions décrire brièvement comme l'augmentation de la sédentarisation face à un ancien modèle transhumant plus mobile, la diminution du respect pour les règles traditionnelles d'utilisation des ressources naturelles et le système symbolico-rituel qui les accompagnait, l'imposition croissante des habitants plus aisés économiquement sur les moins aisés en ce qui concerne les modes d'utilisation des ressources communes, la transformation des pelouses d'altitude en champs de culture, la dégradation de la biodiversité existant avant, et en général l'érosion de l'ancien système de l'*agdal* dans son ensemble. Ce processus de changement est la problématique de recherche centrale de notre thèse et c'est autour d'elle que se construisent les trois principales hypothèses que nous voulons mettre à l'épreuve. Nous nous y arrêterons plus en profondeur par la suite mais nous les résumons ainsi: 1- Le système traditionnel de l'*agdal* du Yagour, dans toutes ses dimensions et malgré ses imperfections, était un système relativement durable et fortement cohérent (géographiquement, historiquement, économiquement, socio-culturellement et écologiquement) qui a été bouleversé et mis en crise surtout par son contact croissant avec les sociétés industrielles extérieures. 2- L'*agdal* a pourtant des potentialités en termes de développement socio-économique et de conservation environnementale. 3- Une approche profondément transdisciplinaire, qui utilise tout le potentiel des disciplines individualisées, est nécessaire pour comprendre des problématiques éco-anthropologiques complexes de ce genre, dans un contexte où très souvent, la multi et la transdisciplinarité se présentent plus comme un cadre général de référence, que comme une approche appliquée de façon profonde et systématique.

S'agissant d'un groupe social qui n'avait pratiquement pas été étudié jusqu'alors, très oublié par l'Etat marocain, mais très riche du point de vue de son ancien héritage socio-culturel et écologique, ainsi que de la vivacité des changements en cours, les Aït Ibis, leur territoire et l'*agdal*, sont un objet de recherche tout à fait passionnant pour l'étude d'une telle problématique et adéquat pour mettre à l'épreuve nos trois hypothèses. Les méthodes utilisées comprennent l'observation participante, les entretiens non directifs, les enquêtes systématiques, le recueil de données écologiques, la lecture du paysage et les Systèmes d'Information Géographique par ordinateur (SIG). Notre recherche sur le terrain a été menée de façon intermittente de 2003 à 2008, mais elle correspond à une année complète de cohabitation avec la tribu Mesioua au long de toutes les saisons agropastorales. Ces différentes approches méthodologiques nous ont permis de bien comprendre le mode de vie de cette population, le présent et l'histoire récente de l'*agdal* d'une façon assez globale, ainsi que divers potentiels du système traditionnel de gestion des ressources naturelles en termes de développement et conservation. Et en ce faisant, nous démontrons l'utilité d'entrelacer des données de diverses disciplines spécialisées comme la géographie, l'histoire, l'agronomie, l'économie, l'anthropologie, ou l'écologie, ce qui a été peut-être le but premier de cette thèse de Doctorat.

1. ÉTAT DE LA QUESTION

A. Discussion des différentes approches disciplinaires mobilisées dans cette thèse

Nous n'allons pas définir en détail ici ce qui est la mono, la multi, l'inter ou la transdisciplinarité, puisque elles ont été définies de nombreuses fois et que la définition exacte reste toujours assez ouverte (LAWRENCE R. & DESPRES C., 2004 : 399). Nous pensons qu'il serait plus utile de centrer la discussion sur la quête de leur combinaison. De fait, c'est précisément ceci un des points les plus importants de cette thèse, autour duquel tourne notre troisième hypothèse, et nous décrivons ici notre positionnement à ce propos. Toujours dans le but d'arriver à la compréhension la plus globale possible des phénomènes complexes, et d'après notre point de vue, il faut soutenir des aspirations transdisciplinaires tout en croyant que l'utilisation combinée des disciplines séparées et spécialisées est également une option méthodologique utile et constructive. Notre but est donc de réussir une combinaison de ces différents niveaux d'analyse, sans perdre la vision d'ensemble et la volonté de défier les limitations analytiques qu'imposent les frontières disciplinaires. C'est-à-dire, nous concevrons une transdisciplinarité qui essayerait

d'approfondir aussi disciplinairement chaque thématique qui compose l'ensemble, au lieu d'une transdisciplinarité « supradisciplinarisante », qui chercherait plutôt tout simplement à effacer toute frontière (BALSIGER P., 2004).

En accord avec la première phrase de cette partie, nous allons donner juste brièvement, les définitions de ces différents niveaux de disciplinarité avec lesquelles nous avons travaillé et qui suivent expressément des acceptations naïves et assez étymologiques aussi. Le but est de faciliter la compréhension et éviter des erreurs, puisque dans tous les cas, ces définitions nous servent déjà largement, pour expliquer notre position et résoudre notre problématique. La monodisciplinarité est pour nous ce qui a trait à un champ réduit de la connaissance, champ qui a dû s'établir au cours de l'histoire de la science². En ce qui concerne la multidisciplinarité, elle serait celle qui utilise au moins deux des approches décrites ci-dessus précisément, composées d'un corpus de méthodes et objets de recherche propres à chacune. Par contre, l'interdisciplinarité touche, pour nous, plus aux zones communes entre disciplines et surtout seulement à ces zones. La transdisciplinarité, à son tour, devrait essayer à nos yeux de comprendre le fonctionnement de l'ensemble en même temps que les détails de chacun des niveaux précédents, tranchant à travers tous ceux-ci. Cette dernière est ce que nous avons voulu faire dans cette thèse (Figure 1).

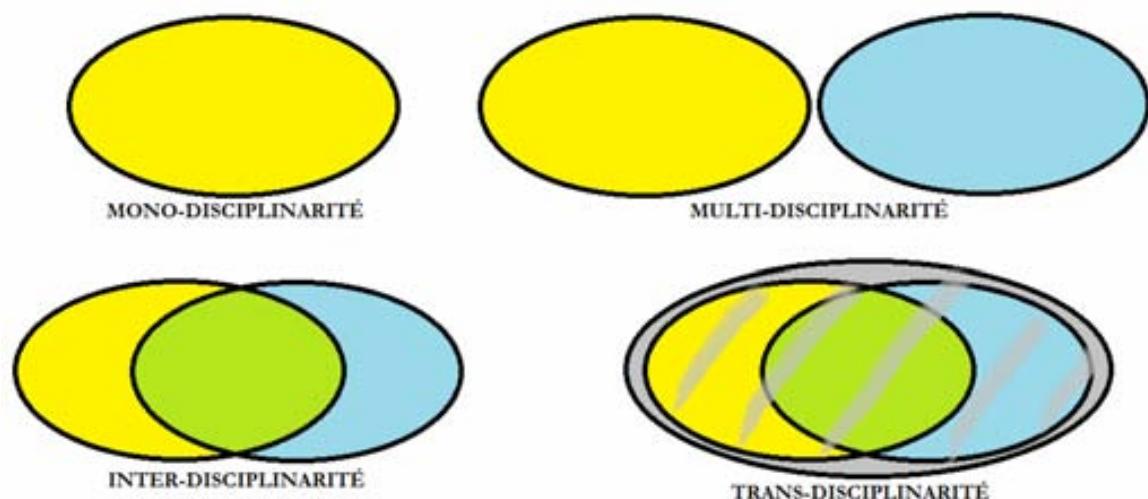


Figure 1

Exemples graphiques de ce que nous comprenons par mono, multi, inter et transdisciplinarité.

² En tout cas, pour nous toute approche dite mono-disciplinaire aujourd’hui, implique déjà une réelle combinaison de connaissances, puisque rien n’en est jamais complètement isolé. Nous nions ainsi l’existence d’une véritable monodisciplinarité pure. Par exemple une étude de la taxonomie des angiospermes, ne se basant que sur des caractères morphologiques, peut être considéré actuellement comme une approche hautement mono-disciplinaire. Par contre, elle pourrait mobiliser quand même des concepts de la physique pour expliquer la forme des xylèmes ou des phloèmes, ou de la chimie pour expliquer des mécanismes d’absorption de liquides et oligo-éléments, qui, dans les deux cas, conditionnent certaines morphologies des espèces, qui déterminent à leur tour, leur classification dans une catégorie taxinomique ou une autre. C'est ainsi que même une approche qui pourrait être considéré hautement mono-disciplinaire aujourd’hui, serait pour nous toujours bien plus que purement mono-disciplinaire...

Juste à titre d'exemple de la méthodologie ou de l'approche que nous avons voulu donner à notre travail : au cours de cette thèse nous montrerons comment pour analyser les taux de biodiversité végétale au sein d'une zone donnée ; pour cela, il faut bien revenir à une « relative » monodisciplinarité (dans ce cas la biologie) qui nous permette d'étudier et d'identifier les différentes espèces végétales. En même temps que nous menons cette étude, nous pourrons mettre en place d'autres analyses monodisciplinaires (toujours « relativement » monodisciplinaires) comme celles de type économique ou sur l'héritage culturel, qui permettent à leur tour de mieux comprendre la raison d'être de cette biodiversité, donnant lieu ainsi à une étude multidisciplinaire³. Mais en fait, cette analyse multidisciplinaire nous mènera obligatoirement dans l'interdisciplinarité par le fait que les différentes approches disciplinaires sont toujours potentiellement capables de suggérer des interactions entre les différentes parties du système et de nous aider à le/les comprendre mieux. Et enfin, une fois compris les différentes parties et leurs interactions, on peut mieux essayer d'étudier cet ensemble d'un point de vue plus global, ce qui impliquerait une approche transdisciplinaire du type que nous venons d'avancer.

Cela démontrerait que chacun des pas ultérieurs n'aurait en effet pas tout son sens sans le précédent, en même temps qu'une analyse d'ensemble sans les parties ne serait qu'incomplète et probablement fort erronée. C'est pour cette raison que, en étant convaincus de ne pas nous contredire, nous défendons le besoin de reconnaître l'utilité des quatre niveaux (la mono, la multi, l'inter et la transdisciplinarité) et de leur combinaison. Nous nous opposerions donc à une simple élimination des divisions disciplinaires, malgré les recommandations toujours intéressantes d'essayer d'aller au-delà des disciplines ou d'effacer leurs frontières, qui sont bien en vogue aujourd'hui (BALSIGER P., 2004). Il est en fait évident que la parcellisation du savoir en différentes disciplines nous aide aussi à comprendre notre monde. On le sait, les systèmes de classification sont un mode de pensée inhérent aux êtres humains (ELLEN R., 2003 : 52-54 ; VENTURA M., 2010 : 9-16) et diviser le savoir scientifique en disciplines est aussi classer. Il s'agirait donc à nos yeux de trouver « le juste milieu », un compromis entre l'usage combiné de la monodisciplinarité, la multidisciplinarité et l'interdisciplinarité donnant lieu à une véritable transdisciplinarité telle que nous avons voulu la définir et développer ici.

Ainsi, par la suite nous développerons d'abord une étude approfondie des différentes écoles de pensée qui ont abordé le type de sujets qui nous intéressent ici, dont l'étude des relations environnement-société est un élément central, voire le cadre général de notre problématique concrète concernant le processus de changement du Yagour d'Ikis. Nous nous sentons en effet

³ Malgré la popularité du mot pluridisciplinarité, pour nous multidisciplinarité et pluridisciplinarité sont des synonymes, donc ci-après nous nous y référerons tout simplement avec le mot multidisciplinaire.

obligés d'expliciter ci-dessous la réflexion qui nous a amené à construire le cadre théorique et méthodologique qui nous semble répondre le mieux à nos propres aspirations scientifiques. Ce faisant, nous partons de la prémissse que les différentes écoles scientifiques que nous mentionnerons, analyserons et critiquerons ici, sont en tout cas intéressantes et porteuses d'éléments constructifs pour notre propre programme de recherche. C'est précisément à cause de ce point de départ, que nous focaliserons notre analyse en signalant surtout ce qui nous a moins servi ou qui nous a semblé moins pertinent pour mener notre investigation. Notre idée est que celle-ci sera la meilleure voie et la plus claire pour définir en quoi nous proposons des innovations. Et ceci parce que le but ultime de ce travail est de mener une réelle et profonde démarche multidisciplinaire essayant de tirer le meilleur de chaque approche, même si parfois on les pense opposées. Or, si les différentes disciplines en jeu dans cette thèse sont censées observer la réalité depuis des points de vue également divers, notre propre approche vise à mettre l'accent tant sur ces différentes approches que sur les rapports entre elles. Ainsi, nous commencerons la discussion par l'écologie classique, puis nous passerons par les sciences environnementales, l'anthropologie, l'écologie humaine, l'anthropologie écologique et environnementale, l'ethno-écologie et l'écologie symbolique, pour terminer enfin avec l'éco-anthropologie.

L'écologie

L'éco-logie est étymologiquement définie comme « la science de la maison », c'est-à-dire la science de tous les phénomènes qui concernent la terre (éco = *oikos* = la maison, l'habitat en grec ; ici la maison ou l'habitat serait donc synonyme d'« environnement » ou plus largement de « la terre »). Dans la seconde moitié du XIXème siècle, l'Allemand E. HAECKEL (1887) définissait l'écologie comme la science qui traite des relations entre les êtres vivants et leur environnement, où celui-ci comprendrait tant le milieu physique que tous les autres êtres vivants qui y sont présents. Presque un siècle plus tard, G. CLARKE (1954) l'a définie de manière très figurée en disant qu'il s'agissait de l'étude de la « physiologie externe » des organismes qui sont considérés comme des composants d'un « ensemble » interconnecté (climat, photosynthèse, cycle de l'eau, chasse, érosion, symbiose, orogénie, etc.).

L'écologie classique s'est transformée au fur et à mesure du XXème siècle pour développer un nouveau concept d'écologie, apparu à partir des années 1950, qui prend en compte les sociétés humaines, notamment en termes énergétiques. Les travaux d'E. ODUM (1959), fondés sur une approche provenant de la physique thermodynamique, donnèrent lieu à d'ingénieuses méthodes de modélisation pour analyser les énormes flux d'énergie circulant dans les écosystèmes et les

systèmes industriels mondiaux. Durant cette deuxième moitié du XXème siècle, ces « nouveaux » concepts écologiques se sont peu à peu « hybridés » avec certains éléments des différentes sciences sociales et cette intégration a ouvert de nouvelles perspectives, par exemple à partir des années 80 avec l’Économie environnementale et l’Économie écologique (CONSTANZA R., 1991 ; MARTINEZ-ALIER J. & SCHLÜPMAN K. 1992 ; NAREDO J., 1987) qui se basent principalement sur les travaux de H. DALY (1973), N. GEORGESCU-ROEGEN (1971) et H. ODUM (1971), entre autres. En tout cas, malgré l’intérêt de ces travaux, ceux-ci continuent de prendre en compte les relations humains-environnement d’une façon encore limitée à notre avis. Toutes ces nouvelles approches matérielles, énergétiques, économiques ou même politologiques, présentaient des limitations importantes lorsqu’il s’agissait de la compréhension globale des sociétés humaines du point de vue de la culture intangible qui est peu quantifiable et difficile à comprendre globalement d’un point de vue spécialement orienté écologiquement ou énergétiquement.

Il nous semble en fait, que l’écologie actuelle devrait être étudiée en lien avec tous les processus liés à l’être humain et donc impliquer d’une façon plus globale toutes les sciences humaines et sociales possibles (sociologie, anthropologie, géographie, économie, démographie, médecine...) en plus des autres sciences de la terre et de la vie. Après un parcours allant de la biologie environnementale à l’anthropologie sociale, nous avons pris conscience que, dans la pratique, l’écologie continue d’être une discipline qui s’auto-définit par un programme qui n’aborde pas dans toute sa profondeur les contenus que nous venons de citer ci-dessus. D’ailleurs, elle est aussi marquée par une tradition et une série de méthodes « bio-centrées » ou en tout cas très centrées sur les méthodes des sciences dites dures qui, à notre avis, ne permettent pas d’accéder complètement à cette compréhension globale que nous recherchons.

Les sciences environnementales

Le concept ou approche des sciences environnementales est apparu et s'est développé avec force à partir des années 60 (CARSON R., 1963) et il s'est imposé dans les universités européennes de façon majoritaire à partir des années 90. Son but est principalement de promouvoir la compréhension et la sauvegarde de l'environnement, défini en tant qu'entité physique entourant les êtres humains, et la résolution des problèmes qui surgissent de son interaction avec la société (NEBEL B. & WRIGHT R., 1999 : 6-18). Son but, novateur, avec un caractère fortement multidisciplinaire par essence, a été de devenir un « melting pot » de toutes les disciplines autour d'un même objet d'étude, « l'environnement », avec des valeurs qui impliquent la responsabilité

sociale, juridique et économique dans le cadre de la recherche de la durabilité (MARTINEZ-ALIER J., 2004 : 26-32). Il s'agissait donc de former des chercheurs qui puissent diagnostiquer des problématiques complexes de type environnemental dans une optique véritablement « transdisciplinaire ». Issues notamment d'un essai d'enrichissement des approches écologiques antérieures essayant de mieux intégrer le facteur humain, nous trouvons cette démarche louable. Néanmoins, nous pensons que celle-ci reste quand même largement insuffisante pour une compréhension globale de la problématique environnement-société.

Aujourd'hui cette aspiration transdisciplinaire est encore inachevée, car d'une part elle est analytiquement partielle par son but très appliquée à résoudre des problèmes actuels, concernant plus spécialement la durabilité matérielle. D'autre part, son idée de penser l'environnement comme un tout n'est pas suffisamment réussie à notre avis, puisque cet objet devient inabordable si on ne le morcelle pas finement et profondément pour le bien comprendre, comme nous l'avons exprimé ci-dessus (p. 32-33). Bien sûr, les sciences environnementales n'abordent pas l'environnement uniquement comme un tout, et ne mobilisent pas seulement une transdisciplinarité disons « supradisciplinaire ». Au contraire, les approches dites de sciences environnementales donnent beaucoup d'importance aux objets et méthodologies disciplinaires intermédiaires. C'est pourquoi la raison pour laquelle demeure notre critique à ce sujet est surtout que nous pensons qu'aujourd'hui on n'inclut toujours pas dans les sciences environnementales toutes les disciplines que nous considérons nécessaires pour l'étude d'un tel objet.

Dans ce sens, nous trouvons que les sciences environnementales se focalisent trop sur la vision d'ensemble, mais surtout qu'elles manquent toujours d'une multidisciplinarité plus aboutie ou complète dans les domaines des sciences humaines et sociales. En fait, les travaux de sciences environnementales, qu'ils soient basés plus ou moins sur des approches multi, inter ou transdisciplinaires, sont pour la plupart toujours héritiers des approches des sciences dites dures, souvent même bio-centrés, et en tout cas principalement issus de disciplines comme l'écologie ou l'économie écologique. Comme on l'a vu auparavant, l'écologie ou l'économie écologique n'arrive pas à prendre en compte le facteur humain dans toute sa dimension et nous trouvons que les sciences environnementales sont porteuses d'un problème très similaire. Même si les sciences environnementales, comme l'écologie, sont reconnues par leur sens transdisciplinaire particulièrement fort (NEBEL B. & WRIGHT R., 1999), le courant dominant des sciences environnementales reste dans la plupart des cas centré sur les processus d'échanges de matière et d'énergie, voire dans les rapports de pouvoir qui se constituent autour des différentes ressources (MARTINEZ-ALIER J., 2004). Elles n'approfondissent pas ou ne prennent pas en compte suffisamment d'autres facteurs de l'humanité et de ses interactions avec l'environnement comme les devenirs et les fonctionnements culturels dans ces interactions (DESCOLA P. & PALSON G.,

1996 : 14 ; LAMAISSON P. & CHEVALLIER, D. (COORD.), 1983 ; LATOUR B., 2004 ; NAVEH Z & LIEBERMAN A., 1994). Par exemple, P. LAMAISSON & D. CHEVALLIER (1983) ont cherché à établir des bases relatives aux programmes communs menant à une politique de conservation du patrimoine culturel dans les parcs nationaux et régionaux français. En partant du fait que les domaines d'analyse et méthodologiques de l'écologie, la gestion administrative et l'anthropologie sont différentes, ces auteurs ont corroboré l'existence d'un espace d'intervention bien partagé.

L'anthropologie

L'anthropologie⁴, étymologiquement définie comme la « science de l'homme », a des origines intellectuelles et des inspirations idéologiques très anciennes et diversifiées. Nous nous référerons notamment à l'anthropologie socioculturelle qui soutient, à notre avis, trois grands axes fondamentaux : 1. l'organisation sociale, traditionnellement avec une approche forte de la parenté, 2. l'armature économique, juridique et politique de l'ordre social et 3. la religion, les modes de pensée et de représentation culturelle. De tradition ancienne aussi est l'anthropologie dite physique autrefois, qu'on peut à juste titre taxer de raciale, et qui est devenue l'anthropologie biologique aujourd'hui ayant largement pris ses distances avec les théories raciales. Aujourd'hui, l'anthropologie biologique s'intéresse à la constitution et au fonctionnement physique des êtres humains (souvent dans un sens médical), à l'évolution des hominidés dans la préhistoire, à la paléontologie, aux changements des sociétés anciennes, voire même à l'étude de l'adaptation humaine au milieu d'un point de vue darwinien (DARWIN C., 2004 [1848]). Enfin, une anthropologie de tradition notamment américaine, à ambition fortement holiste, s'intéresse aussi aux sociétés disparues et à la linguistique en plus des structures socio-culturelles et la biologie des humains, se définissant ainsi comme une science à quatre axes, même si dans la plupart des cas domine l'axe socioculturel.

Même si elle s'est montrée très diversifiée comme l'on vient de le voir, l'« anthropologie » a longtemps oscillé entre deux approches différentes jusqu'à nos jours, l'une à explications plus naturalistes et l'autre à explications plus culturalistes (GUILLE-ESCIRET G., 1989 ; KOTTAK C., 2007 : 3-13). Cette double orientation tient autant aux spécificités historiques de sa constitution en différentes écoles, souvent nationales ou liées à certaines régions du monde (COLERA M., ET AL, 2006 : 302), qu'à sa tentative d'opérer une synthèse de multiples savoirs spécialisés dans une

⁴ Nous préférons nous référer à l'anthropologie plutôt qu'à l'ethnologie, parce que nous la considérons comme une science plus universaliste qui inclurait la deuxième et qui porte sur l'être humain dans son ensemble, ce qui est plus proche de notre ambition de résoudre d'une façon holiste et globale, la problématique des rapports Nature-Culture dans lesquels s'inscrit cette thèse.

volonté de compréhension universaliste de l'être humain. C'est pourquoi, cette partie sur « *l'anthropologie* » n'est pas plus étendue, puisque nous développons tout au long des pages suivantes une explication des différentes branches de l'anthropologie ou des disciplines apparentées qui s'intéressent de façon globale aux relations multidirectionnelles entre les êtres humains et l'environnement. C'est aussi pourquoi nous mentionnerons divers auteurs de l'anthropologie classique dans différents types d'approche bien qu'ils ne soient pas connus comme des figures clefs de ces approches, puisque en tout cas nous considérons que ces approches sont toutes fortement interconnectées et que ces auteurs classiques en font donc partie.

L'écologie humaine

Néanmoins, les interactions entre nature et culture ont été un sujet d'étude important pour les anthropologues et les scientifiques sociaux en général, depuis le dix-neuvième siècle. Ces analyses ont varié de l'évolutionnisme de L. MORGAN (1907) aux théories anthropo-géographiques de l'Allemand F. RATZEL (1891-1899) en passant par le déterminisme environnemental d'E. SEMPLE (1911). Mais on peut dire que l'écologie humaine est la première discipline parue dans le temps à caractère explicitement hybride et exclusivement dédiée à l'étude des relations entre l'environnement et les êtres humains. Curieusement, les premiers travaux de grande diffusion portant explicitement la dénomination d'écologie humaine ont été en fait entrepris par la « Sociologie urbaine » américaine des années 20, qui est assez déconnectée des sujets traités par l'anthropologie et l'écologie de l'époque... L'écologie humaine « sociologique » est plus particulièrement issue de l'École de Chicago avec des publications comme *The city* (1925), œuvre collective de R. PARKS et E. BURGESS. Des années plus tard, R. MCKENZIE a publié *Ecological approach to the study of the human community* (1968). Tous essayaient d'approcher les agglomérations urbaines comme s'il s'agissait d'entités vivantes ou d'écosystèmes, dans le but de chercher des éléments explicatifs qui permettent d'approfondir la connaissance sociologique des villes. L'environnement n'étant pas dans les objets d'étude de cette approche, l'écologie n'étant qu'un modèle de repère, ce type d'écologie humaine nous semble trop sociologiquement centré et est même devenu une discipline de la sociologie moderne, notamment aux États-Unis.

De nos jours, la branche la plus vaste des travaux dits d'*écologie humaine* s'est consacrée fondamentalement à une approche bioécologique des humains et dépasse largement la production sociologique de ses débuts. Aujourd'hui, la plupart des études sous cette dénomination comprennent le plus souvent l'être humain comme n'étant qu'un élément explicatif

d'une partie de l'écologie globale. C'est-à-dire que pour cette école de recherche l'écologie, plus que les relations multidirectionnelles entre les deux, l'humain et le non humain, serait son véritable objet d'intérêt. De fait, cette discipline reste aujourd'hui plus souvent dominée par des scientifiques issus des sciences de la terre et de la vie (écologues, biologistes, anthropologues physiques, généticiens, etc.), et certains écologues humains dans une position bio-centrique extrême, se définiraient même comme des « zoologues » de l'être humain...⁵

L'anthropologie écologique et l'anthropologie environnementale

Les approches dénommées « anthropologie écologique » ont été probablement les plus prolifiques entre les années soixante et quatre-vingts du XXème siècle. Elles sont très empiriques, voire même assez quantitatives aussi. Bien que certains théoriciens très matérialistes (STEWARD J., 1955 ; WHITE L., 1959 ; RAPPAPORT R., 1999 ; VAYDA A., 1979) se sont appropriés majoritairement la dénomination « anthropologie écologique », il faut noter que leur façon d'approcher l'anthropologie écologique (celle à prédominance matérialiste) n'est pas la seule. À notre avis, le terme d'« anthropologie écologique » devrait simplement désigner toute démarche « anthropologique » comportant une certaine approche écologique ou mieux encore, comportant un simple intérêt pour le milieu et le réseau de relations qu'il y a dans ce milieu entre l'humain et le non humain. Mais la plupart des livres, symposiums et professeurs ayant offert leur avis sur l'anthropologie écologique aujourd'hui, nous renvoient à chaque fois vers les auteurs et les approches matérialistes cités ci-dessus.

Cela dit, ces approches ont réaménagé et donné beaucoup d'idées nouvelles pour penser les relations environnement-société, à un moment où ces relations étaient vues de façon très statique encore et de façon peu complexe (KROEBER A., 1939). Cette tendance analytique a compris pour la première fois les rapports des hommes avec le milieu comme faisant partie d'un tout, l'écosystème. Pour eux, les êtres humains seraient surtout à la recherche d'un équilibre avec leur milieu. Ils analysent les institutions sociales et les visions du monde dans leurs fonctions écologiques, s'intéressant à certaines interconnexions entre le culturel et les écosystèmes des relations multidirectionnelles et pas seulement des relations de cause à effet unidirectionnelles. Depuis la plupart des approches dites d'anthropologie écologique, on définit la culture surtout ou seulement comme un système ou une stratégie d'adaptation et survie au milieu. De ce point de vue, ils manquent de l'holisme nécessaire pour comprendre les rapports entre l'être humain et

⁵ Entretien du 06/06/2002 à Cantoblanco avec Juan Pedro Ruiz, professeur d'Écologie humaine de l'Université Autonome de Madrid.

le milieu, du fait de leur négation d'une partie substantielle de l'être humain comme la valeur culturelle en soi même et sans déterminations majeures du milieu.

Une des critiques prédominantes envers ces auteurs est leur fondement éco- et bio-déterministe. En fait, ils sont tous plus ou moins d'accord avec l'idée que la société et la culture sont surtout « déterminées » par l'adaptation au milieu matériel (abiotique et biotique). Malgré leurs ancrages dans les sciences sociales pour la plupart, ces auteurs ont fait de grands efforts pour intégrer des concepts « bio-centriques » au sein de leurs analyses sociales. Ils envisageaient la culture à peu près comme une simple stratégie d'adaptation aux écosystèmes, un épiphénomène de l'infrastructure matérielle, reléguant ses aspects symboliques au deuxième plan. Dans ces approches, le changement culturel s'expliquerait principalement comme une adaptation aux changements matériels de l'environnement ou de ses modes d'exploitation (HARRIS M., 1982 ; VAYDA A. & RAPPAPORT R., 1968). C'est pourquoi nos critiques fondamentales dans ce sens seront dirigées contre son « fétichisme écologique », qui présente un matérialisme excessif de l'anthropologie et la recherche d'un utilitarisme trop accentué. Cette approche matérialiste contraste avec le déterminisme culturaliste ou les approches idéalistes (LEVI-STRAUSS C., 1991 ; SAHLINS M., 1988) ; quelques auteurs soutiennent l'idée que nous créons nos propres écosystèmes aussi à travers les pouvoirs de la pensée, de la socialisation et de toutes les différentes formes d'échange d'informations et significations fortement autonomes du milieu (DESCOLA P. & PALSON G., 1996 : 5-6). En effet, de nombreux auteurs (STRATHERN M., 1980 ; DOUGLAS M., 1973 & 1981 ; DESCOLA P., 1986) ont prouvé que beaucoup d'éléments culturels n'ont ni implication environnementale, ni utilité matérielle claire ou concrète, ce qui a été très utile pour situer les limitations du déterminisme biologique. Cependant, pour suivre notre recherche d'une démarche multidisciplinaire et multi-approche comme l'on verra après, les analyses les plus idéalistes au sens strict n'arrivent pas non plus à expliquer de façon totalement satisfaisante les rapports nature-culture dans leur ensemble ou leur totalité. En fait, il nous semble évident que la façon dont on gère les ressources ou dont on occupe l'espace est aussi menée avec un certain sens utilitariste du milieu, puisqu'on cherche toujours à obtenir les moyens de survie dont on a besoin à partir d'un territoire donné (DOMINGUEZ P., 2004). Dans ce sens, notre recherche ne rend pas compte de type d'affirmations comme celle de J. SERVIER lors qu'il écrit : « Il ne m'est pas apparu non plus que les villages [des montagnes berbères de l'Algérie] cherchaient systématiquement les points d'eau ou les voies de communication naturelles. D'autres signes ont indiqué aux hommes en quels lieux ils pouvaient être plus près de l'*Invisible*, ce qui était leur premier souci » (1962 : 16).

Dans cette section il faudrait aussi parler de l'anthropologie environnementale. Même si cette expression est assez peu employée et d'origine plus récente, elle pourrait mériter quelques mots en raison de l'importance que le terme « environnement » a pris de nos jours. L'anthropologie

environnementale, qui pourrait être prise pratiquement comme synonyme d' « anthropologie écologique » notamment dans le monde anglo-saxon, pourrait aussi être comprise de façon légèrement différente dans certaines régions telles que l'Espagne ou la France. Cette différence se base sur le fait qu'elle tendrait à placer l'être humain plus proche du centre de son étude au lieu de considérer l'environnement comme le seul élément déterminant des sociétés traditionnelles, comme dans les approches décrites ci-dessus. C'est-à-dire, même si elle contemplait aussi l'environnement comme un élément possible de détermination telle qu'elle est comprise par l'écologie culturelle de J. STEWARD (1955), elle se préoccuperaient plus de l'analyse des aspects d'actualité de type managériaux et politiques des relations humaines à l'environnement, à un moment où cette dimension est devenue plus présente et cruciale, spécialement à partir des phénomènes de dégradation environnementale et du développement de politiques dites « vertes » ou « de protection de la nature ». Pour citer quelques exemples concrets, l'anthropologie environnementale s'intéresserait à des sujets comme le suivi de l'implantation d'aires protégées, les parcs naturels, les conflits entre différents acteurs ainsi que leurs discours, etc. (BELTRAN O., 1994). On pourrait dire que cette anthropologie environnementale comporte une approche écologique plus « douce », dans le sens où elle situe le centre du regard un peu plus sur l'humain.

L'ethno-écologie

La tradition scientifique qui porte la dénomination ethno-écologie présente aussi des éléments intéressants pour nos objectifs, car elle permet la construction d'une approche multidisciplinaire. D'ors et déjà, elle est caractérisée par son intérêt pour l'opinion des membres d'un groupe (d'où son préfixe ethno) quant à leur propre problématique environnementale (d'où son suffixe éco), c'est-à-dire la vision de la population étudiée (FOWLER C., 1979 : 215), ce qui n'est pas sans conséquence. Le fait d'essayer de comprendre comment les natifs voient leur propre problématique environnementale permet précisément de mieux saisir leurs comportements et les décisions qu'ils prennent au sein de leur environnement (FRAKE C., 1962). Jusqu'à assez récemment, ceux qui furent considérés jusqu'aux années 80 comme les grands penseurs de l'anthropologie écologique, affirmaient que la contribution subjective des natifs à la description des phénomènes naturels n'a aidait pas à expliquer les relations existant au sein des systèmes écologiques (VAYDA A. & RAPPAPORT R., 1968). Pourtant, il est aujourd'hui largement reconnu que dans les études d'environnement, il est pertinent d'inclure la connaissance qu'en ont les groupes concernés (HUNTINGTON H., 2000 : 1270). Ce n'est qu'ainsi que les scientifiques pourront déterminer dans quelle mesure les considérations de type matériel ont une importance, en comparaison avec les considérations immatérielles, dans les décisions d'un individu ou un

groupe et donc, comprendre leur mode de gestion de l'environnement (FRAKE C., 1962). L'ethno-écologie devient d'autant plus importante si on prend en compte la rareté des études qui s'intéressent aux possibles corrélations entre le comportement humain et la perception que les populations ont de leur environnement (FOWLER C., 1979), alors que pour nous il s'agit d'un point central comme nous l'avons déjà dit.

Dans tous les cas, il est vrai que jusqu'à assez récemment, une partie importante des recherches dites en ethno-écologie étaient très souvent trop centrées sur les ethno-taxonomies ou les différents savoirs traditionnels d'un point de vue ethnographique, et s'intéressaient relativement peu à la façon dont ces modes de classification se traduisaient en actions concrètes et participaient au système social de transformation du milieu (MARTINEZ VEIGA U., 1978 : 37-38). Dans ce sens, elles s'éloignaient de nos intérêts. Dans tous les cas, les choses ont changé et dans ces derniers temps l'ethno-écologie s'est modifiée intensément. Au point qu'on pourrait même dire qu'une partie importante de l'ethno-écologie a viré vers ce qu'on nommerait aujourd'hui la socio-écologie (BERKES F. ET AL, 2003). Cette école s'est érigée dernièrement comme une des écoles ayant la vision la plus holiste des rapports environnement-société, notamment en ce qui concerne les populations indigènes (BERKES F. ET AL, 2000 ; COLDING J. & FOLKE C., 1997 ; GUHA R. & GADGIL M., 1993). Elle met la culture et notamment les « savoirs écologiques traditionnels » (le TEK, *traditional ecological knowledge*), fortement au sein de la vision écosystémique, retrouvant ainsi partiellement ce qui avait été déjà dit jusqu'aux années 80 par les anthropologues écologiques (RAPAPORT R., 1999 ; STEWARD J., 1955 ; VAYDA A., 1979 ; WHITE L., 1959). Cette nouvelle vague de socio-écologues a apporté des innovations méthodologiques et conceptuelles, inventant et systématisant de nouvelles façons de mesurer l'intégration des sociétés à l'environnement et de l'environnement aux sociétés, ce que nous trouvons très intéressant. Toutefois, ces approches présentent toujours à nos yeux une tendance trop forte aux interprétations et méthodologies « naturalistes » voire « matérialistes » (ATRAN S., 2002 : 427 ; ATRAN S., 2003 ; BERKES F., 2008 ; BERLIN B., 2003 : 39-46), déjà analysées et que nous développons plus en profondeur dans la page 48. Parfois elles sont même très fortement centrées sur des méthodologies quantitatives (REYES-GARCIA V. ET AL, 2006), manquant ainsi de la dimension holiste utilisant d'autres approches, que nous essayons de rechercher ici.

L'écologie symbolique

L'approche symboliste qui analyse en profondeur les cosmologies des populations locales, puisqu'elle s'est intéressée essentiellement aux représentations culturelles, s'est révélée

généralement peu utile à l'écologie conventionnelle, voire dans le meilleur des cas trop superficielle en termes bio-écologiques. Les efforts pour essayer d'établir un juste rapport entre les deux éléments (le matériel et l'idéel) ont été nombreux pendant les trente dernières années (DESCOLA P. & PALSON G., 1996 ; GODELIER M., 1984 ; SAHLINS M., 1988). Avec son Ecologie symbolique, P. DESCOLA propose une des plus nouvelles de ces formules considérée par certains parmi les plus achevées (LEVESQUE C., 1996). Issue de sa ligne de recherche en anthropologie de la nature inspirée de la vision du monde des groupes de chasseurs-cueilleurs-horticulteurs de l'Amazonie (DESCOLA P., 1986), il a ensuite enrichi et partiellement reformulé cette théorie, pour analyser les cultures au niveau mondial (DESCOLA P., 2005). Cet auteur nous intéresse particulièrement pour son étude de la manière dont les populations perçoivent leur environnement comme une partie de leurs relations à autrui. À son avis, c'est précisément avec la rupture conceptuelle de l'universalité de la dichotomie nature-culture (le dualisme cartésien), qu'on pourrait réussir à analyser plus complètement les sociétés et leur rapport à l'environnement.

L'objectif de cette analyse éco-symbolique, opposé à la généralisation du susdit dualisme, ne prétend pas non plus unifier nature et culture en voulant rendre universelle la vision moniste des Amazoniens. Elle essaie plutôt de souligner le côté très « culturisé » de la nature dans toutes les sociétés. Et de donner avant tout un nouveau souffle et un nouveau sens à la méthodologie symboliste-structuraliste pour expliquer les rapports nature-culture. Cette démarche est menée notamment face à la puissance des approches éco-matérialistes en vogue depuis les années 60, et face à l'ascension des sciences de la vie au sein des sciences sociales (neuroscientifiques, biologistes dans les analyses de la gestion « sociale » de l'environnement, ethnobiologistes qui sont pour la plupart des naturalistes avec une formation mineure en ethnologie, déterministes biologiques, socio-biologistes, etc.). Ces approches offrent donc, des éléments puissants et nouveaux à notre réflexion. En apportant une vision plus ample des relations avec l'environnement, en intégrant fortement l'étude des visions du monde et des représentations de l'environnement depuis un point de vue symboliste, nous enrichissons notre analyse.

La déconstruction du dualisme nature-culture reste toutefois un principe conceptuel appliqué avant tout à l'étude de la culture des populations animistes, ou d'autres sociétés non occidentales, qui ne sont pas porteuses de cette dichotomie. Mais elle ne s'applique pas tellement aux sociétés principalement naturalistes (séparant nature de culture) comme c'est le cas de la société occidentale et partiellement de la société berbéro-musulmane du Haut Atlas. Enfin, le programme de recherche de P. DESCOLA (1986 ; 1996 ; 2005) ne s'intéresse pas tellement aux interactions matérielles, auxquelles nous avons accordé une place importante, précisément suite à notre double position, à la fois comme anthropologue que comme environnementaliste. Après

ces lectures, nous constatons que la théorie éco-symbolique reste un principe conceptuel appliqué surtout à l'étude symbolique de la culture et de ses relations à autrui, beaucoup plus qu'à l'étude de l'écologie matérielle des populations qu'elle étudie. C'est pour cette raison que nous nous intéressons à d'autres points de vue tels que l'écologie ou l'économie écologique signalées plus haut. Cependant, la puissance épistémologique de l'écologie symbolique devient pour nous, le contrepoint idéaliste le plus actuel pour essayer de compenser les manques déjà cités des analyses matérialistes sur les rapports que les populations entretiennent avec les différents écosystèmes. Dans tous les cas, dans le texte qui suit, elle partagera sa fertilité explicative avec d'autres approches capables de rendre également compte de la perspective plus matérielle des rapports entre la société et l'environnement.

Vers l'éco-anthropologie

A partir des années 80, il y a eu un renversement de tendances qui a favorisé l'intérêt des sciences éco-sociales pour l'impact de la culture sur l'environnement au lieu de l'intérêt traditionnel de la détermination environnementale sur la culture, comme cela était le cas auparavant (REYES-GARCIA V., 1998 : 2). On l'a dit, à ce moment il est apparu nécessaire de mettre en avant les savoirs et pratiques écologiques des populations locales. Depuis ce renversement des intérêts, les groupes qui habitent près d'aires dites « naturelles » (aires peu anthropisées), ont été de plus en plus considérés et mis en valeur pour leur mode de vie, généralement considéré comme plus durable (BERKES F. ET AL, 2000 : 1251). Aujourd'hui la plupart des études multidisciplinaires, mêlant sciences sociales et sciences de la vie, analysent l'impact de l'être humain sur l'environnement et en moindre mesure le contraire. Cependant, comme nous l'avons signalé, les approches essayant de définir une étude globale restent généralement incomplètes ou imparfaites dans le sens où peu d'entre elles essayent d'appliquer une approche complètement hybride et profondément multidisciplinaire. Le concept de socio-écologie érigé dernièrement comme un des concepts les plus complets (BERKES F. ET AL, 2003 ; OLSSON P. ET AL, 2004) ne semble non plus rendre compte de la perspective nécessitée dans le traitement de notre problématique de recherche (voir critiques adressées dans les pages 42 et 48). De fait dans tous les travaux mentionnés, la science d'aujourd'hui continue de s'organiser en écoles de pensée et en groupes de convergence, s'opposant souvent fortement les uns aux autres. Dès lors, les essais de mettre en place des analyses utilisant une méthodologie vraiment engagée avec la multidisciplinarité, respectant toutes les autres disciplines et cherchant ses fondements sur des approches très diverses, et même parfois académiquement opposées, restent finalement très souvent plus une déclaration d'intention dans le meilleur des cas, qu'une pratique quotidienne réelle. Et pourtant,

comme on cherchera à le montrer dans cette thèse, il serait aussi utile (voire urgent) d'appliquer une telle méthodologie véritablement hybride et diverse. Enfin, nous pensons qu'une telle démarche enrichit l'analyse et améliore la compréhension des phénomènes complexes.

Comme le dit B. LATOUR, le problème perdure : « Si l'on concède trop aux faits, l'humain tout entier bascule dans l'objectivité, devient une chose comptable et calculable, un bilan énergétique, une espèce parmi d'autres. Si l'on concède trop aux valeurs, la nature entière bascule dans le mythe incertain, dans la poésie, dans le romantisme ; tout devient âme et esprit. » (LATOUR B., 2004 : 12). C'est aussi pour cela que la dénomination « éco-anthropologie » nous paraît la plus appropriée de toutes les formules citées jusqu'ici, en raison de l'équilibre obtenu entre les deux macro-champs disciplinaires (écologie et anthropologie), qui pour notre programme de recherche ont la valeur heuristique la plus grande. L'anthropologie en tant que science globale de l'humain, dans toutes ses dimensions physique, sociale, historique ou culturelle, allant donc au-delà de la sociologie ou d'autres sciences sociales, et l'écologie en tant que science globale de la terre, dans toutes ses dimensions physiques, biologiques ou même celles incluant l'activité humaine des derniers temps. D'ailleurs, dans cette dénomination qui est très rarement utilisée mais qui se fait déjà une petite place dans la communauté scientifique (DUHART F., 2002 ; LABORATOIRE D'ÉCO-ANTHROPOLOGIE ET ETHNOBIOLOGIE (UMR 7206), 2007 ; MIERMONT J., 1995), aucun des deux champs intellectuels n'apparaît en tant qu'adjectif de l'autre. Les deux termes sont dans une position équidistante, bien marquée par le trait d'union. Par ailleurs, en ce qui concerne l'ordre des deux mots, la coutume ou l'habitude en français, la langue de rédaction de cette thèse, ne semble pas bien accepter l'ordre inverse (anthropo-écologie). C'est pourquoi le choix de mettre « éco » en premier ne correspond pas à une préférence implicite pour le côté écologique ou vice-versa, puisque le choix a été fait par une simple adhésion à la coutume linguistique.

A un niveau plus pratique, nous détaillons par la suite les sujets auxquels nous nous intéressons dans cette approche qui devrait constituer à nos yeux l'éco-anthropologie. Pour la réalisation de cette thèse, nous avons voulu mettre l'accent sur le besoin d'une approche profondément multidisciplinaire, dans l'espoir d'aboutir à des perspectives différentes permettant la création de nouvelles conceptions plus complètes des relations nature-culture que celles présentées jusqu'ici, ceci depuis un regard au moins double, d'anthropologue et d'environnementaliste. En raison de cela, durant toute la démarche scientifique qui sera exposée dans les prochains chapitres nous nous sommes imprégnés de l'influence de travaux très variés au sein du domaine des sciences de la terre et de la vie ainsi que des sciences humaines et sociales, telles qu'elles sont enseignées actuellement en Europe. C'est-à-dire, au moment de mener cette recherche, ces travaux nous ont inspiré et motivé à travailler dans la direction des recherches concernant la géographie et l'histoire (BELLAOUI A., 1989 ; DRESCH J., 1995), la démographie (BAUDOT P., 1989 ; BOUCHTIA F., 2004),

la productivité agro-économique des écosystèmes (BOURBOUZE A., 1981 ; DEMAY S., 2004 ; GENIN D. (COORD.), 2007), les études des représentations de la nature (DESCOLA P., 2005 ; SIMENEL R., 2008), l'impact de l'homme sur la biodiversité (ALAOUI S., 2009 ; AUCLAIR L. & ALIFIQUI M., 2005) et les approches quantitativistes en sciences sociales (GODOY, R. ET AL, 2005 ; REYES-GARCIA V. ET AL, 2006).

D'autres perspectives d'analyse pourraient être prises en compte pour avoir une vision encore plus globale de la problématique étudiée. Nous pensons par exemple, aux travaux sur la gestion des risques (VILA J. & GORDI J., 2000), aux travaux ethno-taxonomiques (BERLIN B, 1992) ou d'autres menés par des éco-archéologues (BALEE W., 2006 : 79 ; POSEY D. & BALEE W., 1989). Pour des raisons de temps nous avons été poussé à laisser ces démarches pour une recherche à venir, si bien que nous avons initié des essais de collaboration, notamment avec des anthrocologues français (experts du charbon fossile) et des archéologues espagnols, contacts en cours qui pourraient donner des fruits dans l'avenir. Enfin, une relation harmonieuse entre beaucoup de ces différentes façons d'aborder les relations nature-culture semble à notre avis possible, et ceci est avant tout un des défis les plus importants que nous avons voulu démontrer avec ce travail. C'est donc surtout un essai de combinaison forte de différentes visions scientifiques que nous avons voulu entreprendre dans cette recherche.

B. Problématiques touchant l'*agdal* du Yagour et ses potentialités en termes de développement durable

Les peuples qui ont été longtemps en contact étroit avec leur « environnement proche » (peuples indigènes, traditionnels ou locaux) ont une connaissance approfondie des ressources naturelles qui les entourent, ainsi que de la façon dont elles devraient être utilisées dans le but de les préserver (POSEY D. & BALEE W., 1989). Ces connaissances ont évolué avec les sociétés et leurs écosystèmes au travers d'un long processus d'« essais et d'erreurs » concernant l'utilisation matérielle de l'environnement qui finit toujours par promouvoir ou en tout cas par participer à la construction des systèmes culturels de gestion durable des ressources (KOTTAK C., 2007 : 3 & 50-56 ; GUHA R. & GADGIL M., 1993 ; BERKES F. ET AL, 1995). Notamment à partir de la Conférence de Rio en 1992, les chercheurs et une partie du grand public ont reconnu la contribution potentielle de tels éléments culturels pour le développement durable et la gestion de ressources naturelles et de ces connaissances (BLAIKIEA P. ET AL, 1997 ; HUNTINGTON H., 2000 : 1270), aussi appelées « savoirs écologiques traditionnels », dont l'*agdal* fait partie.

Même s'ils peuvent toucher des sujets très différents, nous allons considérer les « savoirs écologiques traditionnels » d'après notre propre définition : savoirs des populations locales qui ont vécu longtemps dans une même région, ce qui leur a permis de développer une connaissance approfondie de leur environnement en favorisant une utilisation des ressources naturelles relativement durables localement... Avec H. CONKLIN (1954) commence une longue histoire, d'un point de vue anthropologique, des systèmes formels de connaissance à partir desquels les populations indigènes ou traditionnelles utilisent et maintiennent leurs ressources naturelles. Il semble en fait logique de penser que les sociétés traditionnelles, qui ont perduré jusqu'à nos jours, ont une grande connaissance de l'utilisation durable de leur environnement (DHARAM G. & VIVIAN J. (COORD.), 1992). Dans les dernières décennies, la reconnaissance de l'importance des « savoirs écologiques traditionnels », tant en termes environnementaux que sociaux, se reflète dans de nombreuses études. B. BERLIN (1992) a étudié la taxonomie des êtres vivants des forêts anthropogéniques de l'Amazonie. R. GODOY (2005) et V. REYES-GARCÍA et al (2007) ont analysé statistiquement les différentes voies de la transmission de ces savoirs. W. BALEE (1994) décrit l'utilisation et l'administration des plantes par les Ka'apor de l'Amazonie orientale dans une perspective historique. A. ANDERSON & D. POSEY (1989) ont défendu l'idée de la production de biodiversité par les sociétés pré-industrielles ou partiellement pré-industrielles. L. BUSCH et al (1995) ont aussi mis en rapport l'homogénéité croissante de certains aspects de la culture humaine et la perte de « savoirs écologiques traditionnels » avec l'homogénéité croissante des plantes cultivées et donc la perte de biodiversité. G. MARTIN (2004) et L. MAFFI (2005) concluent qu'il doit exister un lien entre diversité culturelle et biologique. Enfin, les approches qui mettent en avant le rôle essentiel des activités agro-pastorales de l'Homme dans « la manipulation, l'entretien et l'extension de la biodiversité », valorisant la gestion traditionnelle de ces activités, sont très nombreuses et reconnues dans le monde entier (CORMIER-SALEM M. & ROUSSEL B., 2000).

Tous ces auteurs constatent que les « savoirs écologiques traditionnels » des populations locales sont riches et que leur disparition représenterait une grande perte patrimoniale et un grand risque socio-environnemental (BERKES F. ET AL, 2003). L'*agdal* lui-même est une institution concernant un « savoir écologique traditionnel » fortement lié à l'organisation territoriale et à la structuration de la société locale (BERQUE J., 1978 : 111-112 ; HAMMI S. ET AL, 2007 : 272 ; ILAHIANE H., 1999 : 25). Malgré le potentiel prouvé des « savoirs écologiques traditionnels », ils sont encore sous-valorisés dans nombre de programmes de développement et notamment de conservation de l'environnement. Quand à l'*agdal* il reste aujourd'hui pratiquement ignoré par la législation marocaine et méconnu des programmes de recherche-action au Maroc (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI

M., 2005 : 70). Pourtant, il existe depuis des siècles et il a démontré son utilité dans ce cadre (AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), sous presse). Mais en même temps que les « savoirs écologiques traditionnels » sont souvent sous-valorisés, ils peuvent être aussi sur-valorisés afin de les utiliser d'une façon excessive. Par exemple, J. BROSIUS (1997) a signalé comment des environmentalistes occidentaux ont construit les droits fonciers des populations Penans en Malaisie sur la base d'une référence rhétorique basée sur certains « savoirs écologiques traditionnels » ce qui a de fait falsifié le territoire réel des Penans. La culture écologique indigène est très souvent représentée et transformée par des environmentalistes, des scientifiques sociaux et même les leaders indigènes eux-mêmes, que l'on peut considérer comme des « médiateurs », pour obtenir des bénéfices des grands lobbies de conservation, des Etats ou des organisations internationales. Prenons l'exemple proposé par M. MARTÍNEZ-MAURI (2008), qui analyse comment les Kuna de la côte caraïbe du Panama ont adopté le discours environmentaliste des Nations Unies et des philosophies occidentales de la conservation de la nature pour défendre, au centre de l'UNESCO à Genève, des droits territoriaux à travers leurs liens avec la forêt et une générique « mère terre », alors qu'à l'heure actuelle ils sont devenus une culture principalement maritime...

F. BERKES et al. (2000 : 1252) définissent depuis la socio-écologie, les « savoirs écologiques traditionnels » comme un système intégré de connaissances, pratiques et croyances, qui favorisent leur propre durabilité. Dans ce contexte, ils conceptualisent explicitement ces formes de savoir et de penser en tant qu'« évolutives » ou en tout cas « adaptatives », comme si elles évoluaient ou changeaient seulement ou principalement dans la recherche de l'éternel équilibre dynamique avec l'écosystème (COLCHESTER M., 1981 ; COLDING J. & FOLKE C., 1997 ; GUHA R. & GADGIL M., 1993 ; MORAN E., 1991 & 1993 ; VICKERS, W., 1989). Or, si l'on aborde d'un point de vue critique ces types d'approches concernant les « savoirs écologiques traditionnels », nous pourrions douter de la qualité exclusivement écologique tant de leur genèse que de leur but, comme les auteurs cités ci-dessus essayent de les présenter. En fait, nous pensons que ces savoirs seraient également héritiers des représentations symboliques des cultures millénaires qui se transmettent de génération en génération, marqués par leurs différents besoins de signification, sans pour autant avoir nécessairement toujours des rationalités écologiques ou économiques. En suivant notre approche, ils ne sont pas aussi dépendants des besoins matériels et de survie immédiats. Il est avéré que les « savoirs écologiques traditionnels » qui survivent ne sont pas seulement les plus « aptes » (à leur niche écologique) mais tout simplement ceux qui sont suffisamment « aptes » pour survivre, se reproduire et donc perdurer dans le temps. Le fait qu'ils soient « durables » n'implique pas qu'ils soient une « adaptation » *stricto sensu* (DARWIN C., 2004 [1848]). À notre avis, le concept d' « adaptation » utilisé en socio-écologie donnerait un sens de directionnalité trop marqué qui n'existerait pas.

Ni les pratiques ni les « savoirs écologiques traditionnels » ne sont jamais en aussi bonne syntonie avec l'écosystème que celle qu'un naturaliste pourrait constater s'agissant de l'évolution génétique des autres êtres vivants avec l'écosystème. Et ils ne le sont pas non plus seulement du fait d'avoir été hypothétiquement adaptés alors dans le passé, comme le suggèrent F. BERKES et al (2000 : 1252). Dans notre approche les « savoirs écologiques traditionnels » représenteraient aussi un choix entre un nombre presque infini de possibilités de cohabitation avec l'environnement, et en tout cas ils ne sont que partiellement motivés et créés pour la quête de cette durabilité. En suivant M. SAHLINS (1988), pour nous les types de limitations matérielles imposées par l'environnement ne sont pas obligatoirement plus fondamentaux dans le façonnement des « savoirs écologiques traditionnels », que le fait que ceux-ci s'ajustent aux systèmes symboliques acquis du passé, n'ayant souvent aucune raison d'existence de type adaptatif ou utilitariste. Par exemple, comme on le verra dans cette thèse, le système sacrilisant de l'*agdal* au travers des saints de l'Islam n'est pas seulement une adaptation motivée par les besoins d'usage de l'environnement ou des ressources naturelles, mais aussi un héritage de la religion musulmane et des religions pré-existantes. Ce concept a été bien démontré par exemple dans le cas présenté par M. DOUGLAS (1981). En Afrique noire, les Lele du Congo préfèrent leurs propres techniques de pêche et de chasse alors qu'elles ne sont pas les plus optimales en termes de productivité. Les Lele cohabitent dans l'espace et le temps avec les Bushong qui utilisent des méthodes plus productives de l'autre côté du fleuve. Pourtant les Lele préfèrent leurs techniques qui dérivent de certaines institutions, de leur histoire et de leur héritage culturel.

Un autre exemple est celui que rapporte P. DESCOLA (1986 : 222) où l'on voit comment, au sein d'un même groupe culturel, chez les Achuar de l'Équateur amazonien, le « manque d'intérêt évident des Achuar riverains pour une intensification de la culture du maïs semble entrer en contradiction avec une théorie soutenue par certains spécialistes des phénomènes d'adaptation culturelle dans le Bassin amazonien. Selon cette théorie, la prédominance en Amazonie de la culture du manioc et des plantes à reproduction végétative – riches en amidon mais pauvres en protéines – sur la culture des plantes à plus haute valeur nutritive comme le maïs, est essentiellement due à des raisons écologiques. » [...] Pourtant « l'intensification de cette plante serait parfaitement réalisable vues les conditions optimales du sol » [...] « mais elle n'a jamais eu qu'une importance très secondaire par rapport au manioc. » [...] « En définitive, si les Achuar riverains n'ont jamais, au cours des siècles, éprouvé la nécessité d'intensifier leur production de plantes riches en protéines au détriment du manioc, c'est que les modèles culturels de consommation sont tout aussi déterminants dans l'organisation des modes d'exploitation du milieu que la logique abstraite de maximisation postulée par les explications strictement écologiques. »

Une dernière critique de ce type d'approche des « savoirs écologiques traditionnels » est que les chercheurs les observent très souvent de façon très pragmatique. Ils les analysent très habituellement (voire généralement) comme un outil pour mieux gérer l'environnement et le changement socio-écologique (HUNTINGTON H., 2000 : 1270). Mais ils ne sont pas concernés par le rôle des « savoirs écologiques traditionnels » et des rapports symboliques à l'environnement dans le domaine de la constitution des cultures ou de la socialisation comme but en lui-même (DESCOLA P., 2005), éléments qui nous intéressent aussi dans cette thèse. Enfin, même si l'on peut accepter certains postulats intéressants de ces approches, on pourrait les taxer en quelque sorte de neo-matérialistes. D'ailleurs, le fait que les populations traditionnelles sachent comment aménager leurs environnements sans généralement les détruire, n'implique pas forcément qu'elles le fassent toujours pour une raison presque « naturelle » ou « essentielle » propre aux « savoirs écologiques traditionnels ». Comme de nombreux travaux l'ont démontré, les « savoirs écologiques traditionnels » n'impliquent pas toujours une pratique bien adaptée et/ou durable. Souvent, des sociétés traditionnelles sont tombées dans l'endettement écologique par elles-mêmes et se sont ensuite effondrées, malgré leur haut niveau de « savoirs écologiques traditionnels » (CLUTESI G., 1969 ; DIAMOND J., 1995 ; HARRIS M., 1988).

Théories des changements dans les systèmes éco-anthropologiques traditionnels

Les recherches scientifiques nous ont fourni un abondant corpus de connaissances pour comprendre les impacts générés sur l'environnement par les pratiques des groupes traditionnels cités ci-dessus. En effet, ces impacts n'ont pas toujours été adaptés ou durables au sein de leurs écosystèmes. Nous avons beaucoup d'exemples de ce genre, tels l'extermination du Moa (*Dinornis ingens*), une sorte d'autruche géante, par les Maoris de la Nouvelle Zélande (HEIM R., 1951), ou de la méga-faune de l'Amérique du Nord par les Amérindiens (HAYNS G., 1982). Les cultures Maya ont donné lieu à la disparition de leur propre organisation sociale par la mise en place de conditions écologiques insoutenables (HARRIS M., 1988 : 190-194), ou les habitants de l'île de Pâques (Rapa nui) dans l'Océan Pacifique oriental ont détruit des parties fondamentales de leur propre habitat les amenant à des guerres fratricides et à la destruction de leur système social malgré qu'il ait survécu ainsi durant des siècles (DIAMOND J., 1995). Nous ne devons donc pas oublier que les cultures indigènes peuvent aussi avoir un impact très négatif dans la conservation de l'environnement, même lorsqu'elles vivent en état d'isolement. Le danger de ne pas prendre en compte cette perspective sur laquelle pourraient s'appuyer des critiques aux théories de l'adaptation humaine d'un point de vu culturaliste, pourrait conduire aussi à la thèse du « noble

sauvage écologiste » (REDFORD K., 1990) qui affirme que les gens habitant en relation étroite avec leur « environnement proche » développent un système d'adaptation en harmonie avec leur écosystème. Cette affirmation est non seulement incorrecte, mais elle peut être potentiellement désastreuse pour les populations en question car elles seraient traitées en accord avec une réalité qui n'est pas toujours la leur.

Bien sûr, dans l'absolu les dégradations environnementales provoquées par ces populations pré-industrielles, ou en tout cas moins industrialisées, sont inférieures à celle des sociétés industrielles, lesquelles sont responsables d'impacts négatifs même au niveau global. Ce que nous voudrions mettre en évidence ici, c'est qu'il faut être conscient que la conservation de l'environnement et le développement généralement plus durable des sociétés dites traditionnelles doivent être toujours remis en question et mis à l'épreuve. Comme il a été mentionné avant, nous pensons que la disparition des cultures locales peut avoir des impacts négatifs sur la conservation biologique (VICKERS W., 1989), c'est ce que nous défendons aussi et que nous montrerons ici avec le cas de l'*agdal*, mais il faut rester toujours critique et analyser la problématique avec une perspective riche et diverse de type multi-approche. Les cultures locales sont porteuses de forces qui, toutes en même temps, ont toujours miné, renforcé ou modifié les différentes ressources naturelles co-existantes. Par exemple, W. BALEE (2006) signale que toute forme d'organisation sociale génère des changements dans l'environnement, et donc même les chasseurs-cueilleurs, considérés le plus souvent comme les populations vivant d'une façon parmi les plus durables écologiquement (LEE R., 1972 ; SAHLINS M., 1983), sont eux aussi responsables de la favorisation d'une certaine biodiversité et de la diminution d'une autre. En même temps, il est vrai que les dégradations écologiques qui se sont produites dans les sociétés traditionnelles sont surtout particulièrement fortes lorsque ces populations entrent en contact avec les économies industrielles extérieures. En général, ces sociétés sont très peu capables de résister à l'abordage des économies étatiques extérieures, et cela même si elles ont toujours dû faire face à des processus historiques de conquêtes, de colonisation et/ou à la « modernisation » technologique (elles n'ont été totalement isolées que très rarement), et les Aït Ijis que nous étudierons dans cette thèse en seront aussi un exemple.

En conclusion, il faut se méfier d'un possible utopisme bien pensant Rousseauiste (ROUSSEAU J., 1965 [1755]), et être pleinement conscients que les groupes locaux, indigènes, qui ont cohabité longtemps avec leurs environnements proches, font le plus souvent face à des pressions internes et externes qui peuvent leur faire perdre leur mode de vie garant de la durabilité. Comme nous pourrons le démontrer dans les chapitres qui suivront, dans le cas du Yagour d'Ijis (notre site d'étude principal) on peut observer ce double sens des changements endogènes et exogènes combinés. Dans ce texte, nous mettrons en avant le fait que les mutations introduites par les

nouveaux processus externes, en combinaison avec les processus internes propres aux populations locales, ont contribué à modifier l'*agdal* et le système éco-anthropologique local en général. En fait, l'influence de la combinaison des deux entités, endogène et exogène, est facilement visible dans le paysage du Yagour, au travers des dizaines d'hectares de pâturages qui ont été transformés pour produire de la céréaliculture mono-spécifique. Cette démarche destructrice des pâturages a été entreprise en premier lieu par les acteurs locaux eux-mêmes, mais à partir de certaines interactions et stimuli provenant des économies et cultures extérieures, sans une réflexion paisible ni une vraie planification antérieure. Comme nous le présenterons plus en détail ultérieurement, ce scénario montre combien la consommation des espaces pastoraux devient de plus en plus agressive, comment la règle de l'*agdal* est de moins en moins respectée et comment la biodiversité de ces aires diminue aujourd'hui, en hypothéquant le futur de la société locale. Du côté social, cette transformation du système agro-pastoral dans son ensemble présente un corollaire non moins nocif. Les riches deviennent plus riches et les pauvres plus pauvres, forçant le plus souvent des gens à l'émigration. Enfin, l'*agdal*, qui est un des éléments centraux de la sécurité alimentaire et du bien-être des populations locales, se voit aujourd'hui de plus en plus fragilisé comme on le verra, à cause de cette double dynamique endogène et exogène, mais surtout déclenchée à partir de l'influence extérieure.

Institutions de gestion de ressources communautaires dans les processus de changement des systèmes traditionnels

En relation avec les sujets traités ci-dessus, on trouve de façon récurrente des références aux institutions de gestion des ressources naturelles communautaires, l'*agdal* étant l'une d'elles. Après plusieurs décennies, les chercheurs discutent encore de l'effet de l'utilisation des ressources naturelles basées sur la propriété collective (les *communs*) concernant la conservation des ressources et éventuellement le développement durable. Les critiques des *communs* argumentent qu'une utilisation non réglementée, et d'accès ouvert, est fréquente et qu'elle tend vers l'effondrement des ressources et la subséquente « tragédie des communs » (HARDIN G., 1968 ; REPETTO R., 1988). Alors que les avocats des *communs* arguent du fait que beaucoup d'institutions sociales, politiques et religieuses apparaissent précisément localement en réaction à cela, et dans le but d'établir une gestion des ressources communes qui soit socio-économiquement soutenable, et donc intéressante pour la communauté d'usagers et un outil de conservation écologique (BERKES F. ET AL, 1989 ; CINNER J. ET AL, 2006 ; FOLKE C. ET AL, 2007 ; LANSING J., 1987 ; NEVES-GARCA K., 2004 ; OSTROM E., 1990 ; PARLEE B. & BERKES F., 2006). Dans tous les cas, et dans n'importe laquelle des deux positions, c'est un fait que les institutions de gestion commune des

ressources naturelles sont aussi le plus souvent sous l'influence des processus de fort changement agricole (TURNER B. & BRUSH S., 1987).

Comme de nombreux travaux l'ont souligné auparavant, des processus agricoles de changement peuvent être provoqués par des facteurs très divers tels que des changements démographiques, climatiques, technologiques, politiques, ou économiques. Par exemple, il a été prouvé que les mutations dans les terres collectives ou dans les institutions de gestion de la propriété commune peuvent être affectées par la croissance démographique (HARDIN G., 1968 ; FILLAT F., 2003 : 201-201). Dans les pays en voie de développement, ceci s'accompagne souvent de la fragmentation des terres communes au bénéfice de l'intensification individuelle des pratiques agricoles, de la création et l'extension des terres de culture et de l'augmentation de l'irrigation entre autres (HERZENNI A., 1993 ; TURNER B. & BRUSH S., 1987). De même, le changement des conditions climatiques, comme la succession des années sèches et le manque de neige pendant les dernières décennies dans le Haut Atlas marocain, peuvent également affecter négativement le potentiel de beaucoup de « communs » et le fonctionnement des institutions indigènes de gestion des ressources naturelles (ALAOUI S., 2009 : 95-98 ; AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), sous presse ; BELLAOUI A., 1989). Les avancées techniques et les changements socio-économiques contemporains peuvent également provoquer la décimation des ressources naturelles, et/ou des injustices sociales fortes pourraient également finir par mettre le fonctionnement des communs en crise (BALAND, J. & PLATTEAU J., 1999 ; GODOY R. ET AL, 2005 ; LU F., 2007 ; ROMAGNY B. ET AL, 2005 ; THOMS C., 2008). Par exemple, C. THOMS (2008) montre comment les élites locales du Népal, renforcées par les changements socio-économiques et les politiques externes, dominent des groupes d'utilisateurs des forêts communales et comment de tels états d'injustice affectent sévèrement l'entretien des ressources naturelles gérées communautairement. En fait, la combinaison de ces différents facteurs est très commune et peut facilement intensifier les différentes crises des ressources naturelles (BOURBOUZE A., 1999).

En dépit de l'abondante littérature sur « les communs », les chercheurs ont expliqué ces processus de changement principalement par des événements macro-économiques, techniques, climatiques, démographiques ou d'autres d'ordre plus matérialiste. On ne voit qu'une attention assez limitée au rôle des transformations de la culture symbolique et plus particulièrement de la croyance religieuse dans les processus de changement de la gestion du territoire et des ressources naturelles. Pourtant, certains travaux ont proposé que ces types de phénomènes pourraient être associés (BERKES F., 2008 ; BYERS B. ET AL, 2001 ; KOKOU K. ET AL, 2005 ; WADLEY R. & COLFER C., 2004). Par exemple, B. BYERS et al (2001) ont constaté que les croyances religieuses influencent le comportement par rapport aux régions boisées dans des communautés du Zimbabwe, où les forêts sacrées sont plus étendues et plus denses que les forêts non-sacralisées.

R. WADLEY et C. COLFER (2004) ont aussi trouvé un rapport semblable entre des espaces sacrés et la conservation de la biodiversité en Indonésie. Pour le cas du Maroc, ce genre de gestion liée au sacré a soulevé aussi l'intérêt des recherches, toutes récentes, menant des études qui mettent en relief les rapports entre sites protégés par des saints et leurs atouts en termes de conservation d'importantes taches de végétation très valorisables écologiquement (DEIL U. ET AL, 2005 ; DEMDAM H. ET AL, 2008 ; TAIQUI L. ET AL, 2005).

Alors, dans une nouvelle poussée encore pour la méthodologie multidisciplinaire, nous examinerons le rôle potentiel de l'institution locale de *l'agdal* en termes de durabilité écologique. Ainsi, nous contribuons à l'analyse qualitative du processus général de changement éco-anthropologique de *l'agdal* du Yagour, en le complétant avec deux analyses quantitatives. L'une traitera de la biodiversité végétale et des différents usages de *l'agdal*, tandis que l'autre étudiera l'association entre la croyance religieuse individuelle aux saints locaux et certains usages du Yagour ayant des effets environnementaux. En ce faisant nous complèterons et enrichirons notre examen sur les relations profondes entre l'idéologie (fortement liée à la tradition religieuse locale) et l'utilisation des pâturages contrôlés par *l'agdal*. Ces relations ont été étudiées par peu de chercheurs au Maroc (AUCLAIR L. & ALIFIQU M. (COORD.), sous presse ; MAHDI M., 1999 ; SIMENEL R., 2008) et dans aucun cas, dans leurs imbrications profondes avec le fort processus de changement agricole actuel du Yagour. Ces travaux suggèrent que, au moins dans certains cas, la croyance religieuse, voire la culture symbolique dans son ensemble, pourraient aussi être importantes pour aborder la conservation écologique. Enfin ainsi nous aspirons avec la présente thèse à renforcer et accroître l'utilisation d'une méthodologie multidisciplinaire, ainsi qu'à contribuer à la littérature existante sur des institutions de gestion locale des ressources naturelles communes, en utilisant l'exemple de l'institution traditionnelle de *l'agdal* du Yagour. Nous espérons, enfin, contribuer à la connaissance des populations de la vallée du Zat et tout notamment les Aït Ikis, à travers un prisme multidisciplinaire qui puisse nous permettre d'enrichir leur connaissance et notamment en ce qui concerne leur rapport à la nature et le Yagour en premier lieu.

Travaux réalisés préalablement sur l'agdal ou le Yagour

Une des premières difficultés à laquelle il nous a fallu faire face dans ce travail a été le manque de textes de référence concernant le Yagour ou *l'agdal*. En ce qui concerne le Yagour, notre terrain d'étude, nous n'avons trouvé que trois titres pour l'instant, parmi tous les travaux consultés tant dans les domaines des sciences sociales que des sciences de la vie, concernant directement ou

indirectement ce terrain et préalables au démarrage de cette thèse. Et encore, aucune de ces références ne traitait du Yagour en tant qu'ensemble, ni d'un point de vue anthropologique ou environnemental. A. BELLAOUI (1989), dans sa thèse doctorale en Géographie, a traité de l'ensemble du versant atlantique du Haut Atlas de Marrakech, et parle souvent du Yagour et des dynamiques socio-géographiques liées à ce type d'espace qui se retrouve dans plusieurs points de son vaste terrain d'étude (le Yagour représentant en superficie moins de 0,5 % de la région étudiée dans son travail). D'un autre côté, on ne dispose que de deux travaux concernant un territoire similaire à celui analysé dans cette thèse, éloigné d'une dizaine de kilomètres des Aït Ikis, dont les populations font partie des usagers du Yagour. Il s'agit d'une monographie géographique de F. LAFUENTE (1968) et d'une étude agronomique des étudiants de deuxième cycle de l'Institut Agro-Vétérinaire Hassan II de Rabat sous la direction d'A. El AICH (dir.) (2003).

En ce qui concerne les travaux sur d'autres *agdals* similaires au Maroc, il existe un peu plus de production scientifique étant donné que le spectre de tout le Maroc est plus ample (BERQUE J., 1978 ; GELLNER E., 1969 ; LECESTRE-ROLLIER B. 1992), mais pour la plupart ces études analysent jusqu'à tout récemment l'institution de l'*agdal* comme un élément complémentaire ou collatéral de la société Haut Atlasique, mais jamais de façon centrale et en tout cas pas dans toute sa globalité sociale et environnementale (ILAHIANE H., 1999 ; MAHDI M., 1999). Seul le programme de recherche AGDAL (I.F.B. - I.R.D financement n° 2886), auquel cette thèse a été intégrée depuis le tout début du susdit programme, a étudié l'institution de l'*agdal* entre 2003 et 2007, de façon multidisciplinaire intégrale et en tant qu'objet central. Nous y ferons référence tout au long de cette thèse, et aurons notamment recours à certains rapports et publications issus de ce programme.

Sur le plan économique, comme on le verra plus loin, l'*agdal* est une pratique durable qui contribue à l'économie locale de façon fondamentale. Mais ce qui est plus important, c'est que cette contribution du Yagour en termes de fourrages arrive en milieu de l'été quand les autres pâturages n'ont plus rien à offrir (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2006). En période de neige, le fourrage foliaire provenant des *agdals* forestiers⁶ des villages de la tribu Aït Bouguemez présente un « coût d'opportunité » très élevé (GENIN D. (COORD.), 2007 ; GENIN D. ET AL, sous presse). Dans certains de ces villages-là, les droits d'accès aux *agdals* forestiers ou pastoraux sont négociés avec les fractions tribales voisines et troqués contre des droits d'eau (EL GUEROUA A., 2005). Dans l'*agdal* forestier du village d'Aït Ourhayn (tribu Mesioua), les éleveurs des villages voisins (dépourvus d'*agdal*) s'adressent à eux en période de neige pour acheter des fagots fourragers, principalement de feuilles de chêne vert, assurant aux Aït Ourhayn une rente collective

⁶ Petites forêts appropriées collectivement et gérées selon le système des mises en défens de l'*agdal*.

complémentaire (AUCLAIR L., 2006). En deuxième lieu, il a été constaté que les régions administrées en *agdal*, par leur grande productivité d'herbe, fournissent aussi une énorme quantité de fumure, utilisée souvent dans les secteurs agricoles des terres plus basses et pour la reconstitution des espaces pastoraux, rendant ces terroirs beaucoup plus rentables (DEMAY S., 2004). Par ailleurs, dans le cas de l'*agdal* pastoral du Yagour, les hautes terres gérées par ce système couvrent une partie très importante des besoins alimentaires des différents animaux élevés (ovins, caprins et bovins), représentant ainsi une importante partie de l'économie domestique des usagers. L'étude en profondeur et la réflexion sur l'impact, le rôle et les possibilités économiques du système de l'*agdal* font partie de nos intérêts dans cette thèse.

Socio-culturellement, l'*agdal* a aussi d'autres rôles fondamentaux. Par exemple, il contribue au renforcement de l'identité et de la justice traditionnelles dans le domaine de l'accès aux ressources naturelles et vice versa. En effet, il a été montré (AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), sous presse) que les *agdals*, le Yagour inclus, satisfont à la plupart des critères définis par E. OSTROM (1992) pour assurer une « bonne » gestion des ressources en propriété commune : définition précise des ayants droit (les foyers de la *tagbilt* ou fraction tribale), précision des liens entre les caractéristiques des ressources et la communauté des utilisateurs (dates d'ouverture-fermeture des *agdals*...), élaboration des règles par les utilisateurs eux-mêmes (les chefs de foyer au sein de l'assemblée), application de ces règles par des individus responsables devant la communauté des usagers (gardiens, *Naïbs*...) et système de sanctions graduées pour les différents types de délinquants (ROMAGNY B. ET AL, 2005). Au niveau patrimonial, des institutions traditionnelles qui ont prouvé leur efficacité séculaire dans la gestion des ressources naturelles figurent dans l'héritage culturel du Maroc rural (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009a). Le génie pastoral relatif à l'organisation communautaire autour de la gestion sociale des parcours d'altitude en *agdal* (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M. (COORD.), sous presse ; BERQUE J., 1978) participe d'une socialisation et d'une culture immatérielle ancestrale, d'un corpus de savoirs et savoir-faire très élaborés, dénotant des capacités managériales qui ont prouvé leur ingéniosité à travers les siècles, du seul fait d'avoir pu se maintenir jusqu'à nos jours. Aussi, comme on le verra plus loin, le mot *agdal* est très riche en significations étymologiques et épistémologiques (AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), sous presse ; LAOUST E., 1939 ; LEFEBURE C., 1979). En ce qui concerne les relations de l'*agdal* avec l'Islam local, elles ont fortement été mises en relation (GELLNER E., 1969 ; MAHDI M., 1999 ; SIMENEL R., 2008). Mais comme nous l'avons dit, à part le programme AGDAL dont cette thèse représente une petite partie, aucune recherche n'a approché de façon globale d'un point de vue multidisciplinaire, l'objet *agdal*.

Sur le plan écologique, il a été prouvé que la pratique de l'*agdal*, qui cherche avant tout l'optimisation de la productivité économique des écosystèmes dans un but environnemental et

socialement durable, a comme résultat collatéral le maintien d'une couverture végétale plus dense, conséquence de la mise en défens de plusieurs mois au printemps (AUCLAIR L. ET AL, 2007 : 57 & 73 ; HAMMI S. ET AL, 2007). La biodiversité peut être aussi plus importante dans les zones gérées par des *agdals* que dans des zones homologues hors *agdal* (AUCLAIR L. ET AL, 2007 : 74 ; KERAUTRET L., 2005 : 92-107). En effet, les pelouses humides des *agdals* pastoraux du Haut Atlas de Marrakech présentent le plus souvent une richesse floristique et entomologique remarquable et des forts taux d'endémicité (ALAOUI S., 2009 : 4 & 108). Grâce à la mise en défens de l'*agdal* durant la période la plus critique de reproduction et de croissance des espèces végétales, on lutte contre la sélection alimentaire du bétail qui favorise le développement des espèces pas ou peu appétées et contre l'envahissement par des végétaux à cycles courts, car on permet l'expression complète des cycles phénologiques de toutes les plantes, et on s'oppose donc ainsi à la banalisation et à l'appauvrissement des cortèges floristiques favorisés par un excès de l'activité pastorale. Sur certains écosystèmes humides d'altitude caractérisés depuis quelques décennies par d'importants dysfonctionnements dans la gestion en *agdal* - par exemple Aït Mizane dans le parc national du Toubkal -, la dégradation des pelouses a été mise en évidence (ALAOUI S. ET AL, 2006 ; ALAOUI S., 2009 : 35 & 59). Une étude toute récente au Yagour, s'intéressant aux conséquences du développement agricole et de l'augmentation de la présence humaine, dont le cœur se trouve inclus dans ce texte (Chapitre V), a montré que des taux de biodiversité plus hauts apparaissent dans les aires gérées par l'*agdal* le plus traditionnel, en comparaison avec les aires gérées sous de nouvelles formes d'*agdal* où on trouve des taux de biodiversité plus bas (DOMINGUEZ P. & HAMMI S., 2010).

2. HYPOTHÈSES DE RECHERCHE

Prenant en compte tout ce que nous avons dit jusqu'ici, le schème de notre problématique de thèse qui concerne le processus de changement éco-anthropologique du Yagour d'Ikis (résumé brièvement au début de ce Chapitre) pourrait être implicitement représenté par la Figure 2 ci-dessous. Les flèches grasses continues marquent le sens des influences que nous considérons comme principales (en noir les actuelles et en gris les passées), les discontinues marquent le sens des influences secondaires et les flèches continues fines marquent le sens de l'ensemble du système. Comme on le voit sur le schéma, nous attribuons un poids secondaire, même s'il est toujours présent pour nous, à l'influence des formes de cognition des éléments sensibles des écosystèmes (marquée avec flèches discontinues), formes comme la vision, les odeurs et autres, sur la construction mentale des représentations de l'environnement « Yagour ». Indubitablement

la perception sensible des écosystèmes est une des bases physiques sur laquelle s'appuie toute représentation mentale (ATRAN S., 2003). Mais en tout cas, à notre avis, elle conditionne beaucoup moins la particularisation ou la construction des représentations de l'espace et des cosmologies en général, que le système d'organisation sociale et économique, l'histoire sociale ou le système culturel présent. Il suffit de voir comment des populations, avec des expériences sensibles semblables et soumises à des paysages ou expériences sensitives très similaires, peuvent différer énormément au niveau de leurs représentations de l'environnement ou de leurs visions du monde.

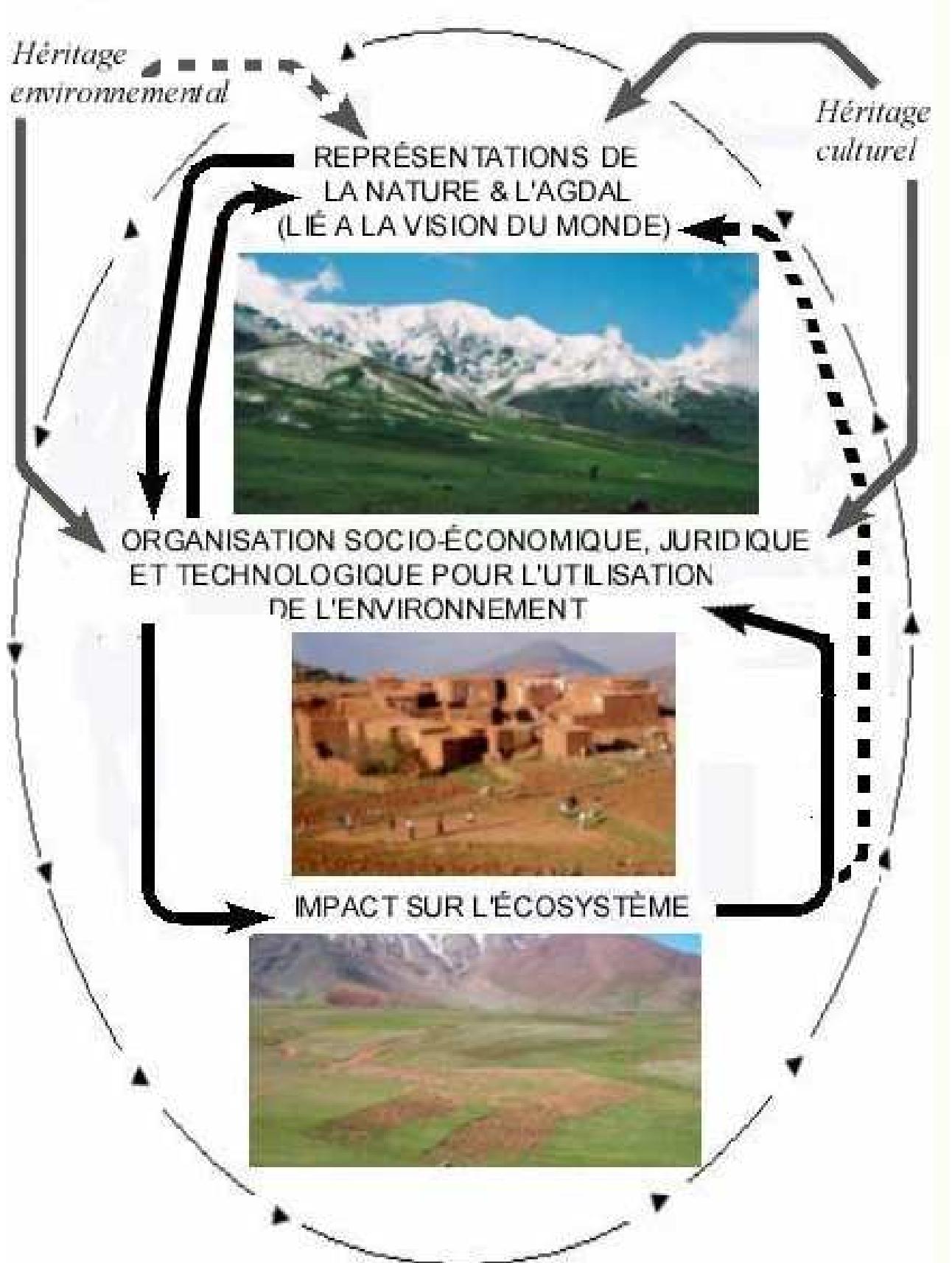


Figure 2

Résumé du processus de changement éco-anthropologique du Yagour d'Ikis.

A partir de ceci et sur la base des réflexions menées dans les pages précédentes, nous pouvons faire comprendre le choix de nos hypothèses plus aisément. Notre hypothèse première, et que nous essayons de mettre à l'épreuve, est que le système traditionnel de gestion des ressources de montagne, en particulier *l'agdal* du Yagour dans toutes ses dimensions, était avant la désorganisation tribale un système relativement durable et fortement cohérent (géographiquement, historiquement, économiquement, socio-culturellement et écologiquement). Nous voulons démontrer ainsi, qu'il a été bouleversé et mis en crise dans les dernières décennies, notamment par son contact croissant avec les sociétés extérieures. Et nous défendons ces attributs de *l'agdal* traditionnel, tout en reconnaissant ses imperfections que nous signalons implicitement ici et là le long de ce texte (démocratie partielle, injustices sociales de genre, d'âge ou de statut socio-économique, état de conflit violent pour le contrôle des pâtures anciennement fréquent, pauvreté matérielle, etc.). Par ailleurs, nous nous rendons compte que *l'agdal* est en effet localement un fait social total (MAUSS M., 1968) et, comme tel, il faut qu'il soit aussi pris en compte en tant qu'outil de développement socio-économique et de conservation environnementale, puisque la société actuelle ne saurait être ou exister sans lui. Notre deuxième hypothèse de recherche défend qu'il serait possible de mettre en évidence les atouts (tant matériels que symboliques) du système *agdal* en matière de développement durable et notamment au travers de cette perspective éco-anthropologique. Notre troisième hypothèse de recherche est que pour arriver à la compréhension la plus complète possible d'une problématique éco-anthropologique complexe comme celle du processus de changement de *l'agdal* du Yagour, il serait nécessaire d'avoir une approche profondément transdisciplinaire qui s'appuie sur le potentiel des disciplines individualisées. Comme nous l'avons défendu avant, l'utilisation de ce type d'approche ne se fait pas très souvent ou pas avec toute la profondeur, la fréquence et l'engagement envers d'autres disciplines ou approches complémentaires que nous considérons nécessaires. Il s'agit donc de démontrer la nécessité de la normalisation d'une profonde multidisciplinarité nous menant vers la transdisciplinarité, dans les recherches concernant des problématiques éco-anthropologiques.

C'est pourquoi dans les chapitres suivants et d'après les hypothèses ci-dessus et la vision que nous avons construite au cours de nos sept ans de recherche, nous essayerons en premier lieu d'expliquer le fonctionnement du système de *l'agdal*, tant dans sa conception traditionnelle qu'actuelle. En même temps nous étudierons comment les rapports des populations locales au milieu, tant idéels que matériels, agissent sur l'écologie de cet environnement et sur la société de manière multi-dimensionnelle et multi-directionnelle. Et enfin, en ce faisant, nous développerons implicitement des généralisations sur l'institution de *l'agdal* et sur certains potentiels de *l'agdal* en termes de conservation de l'environnement et de développement socio-économique. Et ainsi, nous nous attacherons, le long des pages qui suivent, à rechercher les interactions entre les trois

domaines. Ceci nous permettra de proposer un modèle d'étude sur la base de la conjonction des sciences de la vie et des sciences sociales, dont nous espérons qu'il nous permettra d'intégrer les différentes formes d'approches des relations nature-culture.

A ce niveau, ce que nous proposons plus concrètement pour le cas de l'*agdal* et de la gestion des ressources pastorales du Yagour dans son ensemble, est qu'il faut comprendre les systèmes géographique, historique, agronomique, économique, juridique, technique, bio-écologique, social et symbolique, voire religieux, sur lesquels repose l'*agdal*. En effet, tous ces sous-systèmes et dimensions apparaissent à nos yeux en étroite interaction, hier comme aujourd'hui, devenant ainsi des causes et effets les uns des autres, et donc du fonctionnement réel de l'*agdal*, voire de l'état actuel des écosystèmes et des sociétés de la montagne Haut Atlasique. Ceux-ci se transforment toujours en combinaison avec les autres éléments du système qui seraient aussi en perpétuel changement dynamique. En prenant conscience de cette situation et en plaçant l'*agdal* au sein de ce système éco-anthropologique complexe, la nécessité d'une approche transdisciplinaire devient évidente.

3. MÉTHODOLOGIE

Pour essayer de répondre aux trois hypothèses de recherche présentées ci-dessus, nous commencerons en étudiant dans le Chapitre II les conditions géographiques, historiques et l'organisation sociale de l'ensemble des populations transhumant au Yagour. Puis, nous suivrons la même démarche pour étudier en détail les Aït Ijis. Dans le Chapitre III nous ferons une analyse qualitative du fonctionnement de l'ensemble du système agronomique et économique des Aït Ijis en portant une attention particulière au pastoralisme, qui sera suivie d'une étude quantitative détaillée sur le même sujet avec une attention particulière portée au Yagour. Au Chapitre IV, nous étudierons les représentations culturelles de l'*agdal* et de l'Islam traditionnel qui le protègent et/ou soutiennent. Pour terminer cette étude multidisciplinaire, au Chapitre V nous présenterons une étude relevant plus des sciences dites « dures », de l'écologie classique et de la statistique. À partir de la conjonction de différentes études nous avons essayé d'analyser les importantes transformations dont a été objet le système de l'*agdal* du Yagour. Il s'agit donc ici d'approfondir les composantes géographiques, historiques, agro-économiques, socioculturelles et bio-écologiques qui, à notre avis, sont parmi les éléments les plus déterminants des usages de l'environnement, qui déterminent le cortège biologique et le fonctionnement écologique, et qui en retour déterminent aussi en grande partie le fonctionnement socioculturel comme nous avons

essayé de le montrer dans la Figure 2 précédente. Ci-dessous nous décrirons les éléments méthodologiques généraux avant de présenter le détail du plan de travail suivi. Nous donnerons plus de détails méthodologiques dans chaque chapitre, quand les différentes études le demanderont. Dans cette partie, l'idée est donc de donner une vision générale de l'ensemble de la méthodologie utilisée pour comprendre la cohérence de la démarche d'ensemble.

Recherche bibliographique et activités de formation

Pour donner un cadre de référence à la problématique du processus de changement éco-anthropologique de l'*agdal* du Yagour à partir du cas des Aït Ikis, nous nous sommes basé sur les travaux effectués par des chercheurs ayant travaillé dans la même région que nous ou s'étant intéressés à l'*agdal* comme on l'a vu dans la partie B de ce chapitre. Dans une même démarche, nous nous sommes fondé sur des travaux développés dans d'autres parties du monde et au sujet de problématiques similaires ou en tout cas proches, qui permettent d'avoir une meilleure vision de l'ensemble de notre problématique. Même si ces autres études réalisées hors du Maroc ne sont pas centrées directement sur notre propre problématique, elles offrent néanmoins des références de base pour comprendre le contexte multidisciplinaire dans lequel se trouve plongée notre recherche. De ce fait, l'analyse détaillée de l'information contenue dans ces diverses publications a donné lieu, dans une grande mesure, à la formulation finale des hypothèses de recherche que nous avons énoncées ici. À la fin de cette recherche doctorale, nous avons procédé à la relecture de certains textes ou passages clefs ayant marqué la construction de cette thèse. En même temps, à ce moment nous avons complété la recherche bibliographique et documentaire qui nous a semblé renforcer le présent propos. En ce qui concerne l'abondante iconographie sur laquelle nous nous sommes basé pour la réalisation de la présente thèse, celle qui dérive d'autres travaux est signalée en citant l'auteur originel ou « basé sur » quand nous avons développé les images au-delà des originaux. Tout le reste de l'iconographie qui ne mentionne pas d'autres auteurs (c'est-à-dire la majorité) est entièrement la nôtre, parfois celle de collègues, et est en tout cas pour la plupart inédite et accordée pour son usage.

Toute cette démarche et les lectures ont été bien sûr accompagnées d'une formation théorique dans des Universités françaises, espagnoles et marocaines. Comme on pourra l'observer dans le Calendrier de recherche présenté ci-dessous, nous avons combiné la recherche bibliographique d'ouvrages en anthropologie du Maghreb, anthropologie écologique, conservation environnementale et développement durable entre autres, avec l'assistance à des cours et des séminaires de recherche, notamment à Paris et à Barcelone. L'assistance aux cours et séminaires a

été particulièrement intense durant les premiers travaux exploratoires au cours du DEA, mais aussi et de façon périodique durant le reste de la thèse. Néanmoins, la dernière année a été moins dédiée à ces activités car elle a été dédiée presque exclusivement à la rédaction de thèse.

Ce Doctorat a été développé dans le cadre d'un contexte scientifique excellent, avec l'encadrement de divers chercheurs : l'anthropologue et naturaliste Anne-Marie Brisebarre, directrice de recherche au CNRS, l'anthropologue socioculturelle Montserrat Ventura i Oller, Docteur de l'EHESS de Paris et professeur titulaire à l'Universitat Autònoma de Barcelona qui co-dirige cette thèse dans le cadre d'un accord de co-tutelle entre les deux institutions. Nous avons aussi eu le soutien spécial de Mohamed Mahdi, socio-anthropologue rural, professeur à l'Ecole nationale d'agriculture de Meknès qui a encadré scientifiquement et administrativement une partie de nos travaux de terrain, ainsi que de Laurent Auclair, géographe-agronome du Laboratoire Population-Environnement-Développement de l'IRD-Université de Provence à Marseille, responsable scientifique du programme AGDAL qui a accueilli cette thèse durant les quatre ans de réalisation du programme (2003-2007). Une supervision périodique a aussi été faite par d'autres membres du programme cité qui nous ont fait part de leurs remarques à différents moments de la thèse, notamment au moment de la rédaction de rapports ou d'articles. Aussi le groupe de recherche Antropologia i Història de la Construcció d'Identitats Socials i Polítiques (AHCISP) de l'Universitat Autònoma de Barcelona et notamment sa filière de recherche sur les relations Nature et Culture, a été un lieu de réflexion fort important pour nous, au sein duquel nous avons pu exposer nos travaux et interagir mensuellement avec des chercheurs travaillant sur des sujets proches. Le groupe de recherche Anthropologie Contemporaine des Sociétés Musulmanes (ACSM) du Laboratoire d'Anthropologie Sociale à Paris, a été une autre référence majeure dans notre recherche où l'on a pu échanger nos travaux ainsi que connaître des travaux d'autres chercheurs intéressants pour notre domaine de recherche.

Les travaux collectifs et/ou la collaboration avec d'autres chercheurs ou institutions dans le champ de nos recherches ont été nombreux comme on pourra le constater tout au long de ce texte et dans la liste de publications incluse dans l'avant propos de cette thèse. Et bien que l'EHESS ait été l'institution principale de rattachement de cette thèse en France et l'UAB en Espagne, et que l'ENA de Meknès et le LPED de Marseille ont été les collaborateurs les plus habituels, durant le Doctorat il s'est produit nécessairement une grande mobilité aussi entre d'autres institutions d'enseignement et de recherche en France, en Espagne et au Maroc différentes de celles citées ci-dessus. Entre celles-ci nous pourrions citer l'Universidad Autónoma de Madrid, l'Universidad de Valencia, l'Instituto Pirenaico de Ecología, l'Université d'Aix-en-Provence ou l'Université Cadi Ayyad.

L'assistance à ces cours et séminaires, voire le lancement ou coordination de certains parmi eux (voir la liste de communications incluse dans l'avant propos de cette thèse), a permis de façon importante de contraster et construire la recherche. Les différentes journées d'études et séminaires avaient souvent pour but principal le soutien et le débat intellectuel et scientifique parmi les différents participants aux journées. Ainsi, nous pourrions citer entre autres la co-organisation du projet d'exposition ci-joint dans l'Annexe III « Univers Yagour » en 2006-2007 avec des botanistes, paysagistes, architectes et géographes de l'Université de Valencia, la réalisation du film documentaire « AGDAL, Voix de l'Atlas » entre 2004 et 2008 avec le soutien notamment de l'Institut de Recherche pour le Développement (nous laissons une copie dans l'Annexe IV), la co-organisation du projet « Floral biodiversity in amazigh subalpine common Agdal » en 2006-2008 avec des biologistes de l'Université d'Uppsala, la co-organisation des séminaires du Laboratoire d'Ethno-écologie de 2006 à 2009 avec des collègues de l'Universitat Autònoma de Barcelona, la co-rédaction du rapport final et la co-organisation de la conférence internationale du programme AGDAL en 2007 avec l'équipe également multidisciplinaire de l'Université de Provence et de Marrakech, celle des journées des doctorants « Approcher la Nature » en 2007 avec des collègues du LPED de Marseille, et des journées « Natura i Cultura : respostes humanes als canvis ambientals » toujours en 2007 à l'Universitat Autònoma de Barcelona, nous ont permis d'approfondir notre démarche scientifique. De fait, lors de pratiquement chacune de ces communications publiques et/ou projets de recherche collectifs, nous avons profité pour présenter les dernières avancées de notre recherche et les mettre à l'épreuve d'un public expérimenté qui d'une façon ou d'une autre a contribué par ses critiques et ses observations à la construction des idées et des approches scientifiques que nous présentons ici. Il faut notamment souligner les interactions avec des chercheurs d'autres disciplines, qui ont ainsi complété notre recherche d'un point de vue multidisciplinaire. Et il ne faut pas oublier que ceci a été un des éléments les plus fondamentaux de cette thèse. Nous croyons être réaliste en affirmant que si nous n'avions pas participé et/ou réalisé autant d'activités en parallèle au Doctorat, cette recherche aurait été beaucoup moins riche, notamment du point de vue de sa multidisciplinarité et aurait donc perdu beaucoup de son sens original. Ces activités ont donc aussi représenté une démarche fondamentale pour l'achèvement de cette recherche.

Étude des conditions bio-écologiques du terrain

Dans le but de connaître d'abord le contexte géographique et écologique où se passent les processus les plus importants de changement éco-anthropologique de l'*agdal* du Yagour - notre objet d'étude principal avec la population Aït Ikkis - nous avons réalisé de nombreuses tournées

exploratoires. Elles ont été principalement visuelles et sensorielles, de lecture du paysage et de compréhension de la géographie de la zone en général. Pour cela nous avons parcouru l'ensemble du territoire du Yagour ainsi qu'une grande partie de la haute vallée du Zat où vivent les Aït Ijis. Nous avons aussi parcouru une partie de la vallée voisine de l'Ourika où, comme on le verra plus loin, se trouve l'une des cinq factions tribales utilisant le Yagour.

Durant ces tournées, qui ont parfois duré même une semaine, nous avons fait des analyses visuelles de la géologie et écologie du territoire, en cherchant à identifier ses différents composants naturels⁷. Ensuite, nous avons fait une catégorisation sommaire des différents espaces, qui nous a aidé à mieux comprendre les différents territoires et leurs usages par les populations locales. Ainsi, nous avons localisé sur le terrain, et souvent marqué sur une carte au 1 : 50.000, différents éléments composant ces unités visuelles, telles que les reliefs (plateaux, falaises, vallées, etc.), milieux/étages écologiques (prairies, zones humides, forêts, lagunes, fleuves, versants ombragés/ensoleillés, etc.), différents espaces exploités par la communauté (cultures irriguées, céréaliculture pluviale, pâturages, espaces gérés en *agdal*, etc.) et constructions humaines (bassins, barrages, chemins, maisons, *azibs* (bergeries), cimetières, sanctuaires, etc.). Les traitements cartographiques (cartes topographiques au 1 : 50.000 et 1 : 100.000, photos aériennes, SIG, etc.) ont été centrés notamment sur le suivi des mises en culture des terres pastorales de l'*agdal* du Yagour avec l'identification des principales aires de perte de biodiversité, d'érosion des sols, etc. La plupart des cartes, données de superficie ou études infrastructurelles qui apparaîtront ici et là (et qui sont d'ailleurs très nombreuses comme on le verra), ont toutes été basées sur ces éléments.

Par ailleurs, ces randonnées nous ont permis non seulement d'analyser les territoires, les usages généraux du milieu et de cartographier sommairement les éléments composants cet espace, mais aussi d'expérimenter de première main les complications liées à la climatologie, les communications et les différentes difficultés physiques auxquelles doivent se soumettre quotidiennement les paysans de la vallée. Ceci a aussi été fait pratiquement au cours des différentes saisons de l'année et dans des différents points du Yagour, voire de la plupart de la haute vallée du Zat.

En ce qui concerne l'analyse sommaire menée avec Sanae HAMMI, sur la biodiversité végétale contenue dans les zones de pâturages de l'*agdal* du Yagour, sa méthodologie est chaque fois spécifiée et détaillée, dans la partie correspondant du Chapitre V. Néanmoins l'on peut dire

⁷ Le terme « naturel » est ici utilisé pour se référer à tout ce qui est préalable ou qui possède une forte composante préalable à l'action humaine. C'est-à-dire, pour nous référer à des éléments comme les différentes strates géologiques, les cours des eaux, l'orographie, les micro-climats, voire éventuellement les différentes unités et milieux écologiques, la végétation, etc.

brièvement ici qu'elle a été d'abord été précédée par des séjours intensifs sur le terrain de plusieurs jours, où le recueil d'échantillons végétaux et la prise de données sur contexte écologique ont été menés de façon systématique et équivalente dans chaque site, dans le but de pouvoir comparer des taux de biodiversité végétale dans différents milieux. Les espèces qui n'ont pas été reconnues sur place ont été rapportées au laboratoire pour leur analyse et identification. Puis, sur ordinateur et à l'aide du logiciel Excell, nous avons composé les graphiques montrés plus loin.

En ce qui concerne les randonnées précédemment citées, nous avons essayé de toujours les faire en compagnie des membres des groupes usagers du Yagour (généralement en sejournant chez eux dans les différents villages où nous étions de passage ou en nous faisant accompagner d'un muletier, ce qui était nécessaire pour assurer la logistique des randonnées), mais aussi d'un interprète berbère-français, le plus souvent appartenant à la tribu même des Mesioua. Néanmoins, nous avons toujours essayé d'éviter que nos interprètes soient des habitants appartenant à la communauté Aït Ibis pour éviter de possibles conflits d'intérêts à l'heure des enquêtes. Le but de l'accompagnement de ces traducteurs était, entre autres, de profiter de leur présence pour échanger avec ou enquêter les différentes personnes rencontrées au cours de nos randonnées, par exemple nos muletiers ou des personnes nous hébergeant à différents moments. Malgré la fugacité du rapport, ces randonnées donnaient lieu à des moments très intimes où les différents informateurs s'ouvraient à nous facilement, peut-être du fait même de la non permanence prolongée. Cette technique, spontanée et improvisée, était une bonne manière d'entrer en contact avec le territoire ainsi qu'une bonne façon de continuer de nous enrichir en informations sur celui-ci, mais elle ne servait pas par elle-même pour accéder à des éléments, ou arriver à une compréhension d'ensemble, qui demandent un rapport avec les gens plus au long terme. Il faut ajouter aussi que tout au long du texte, nous nous référerons à nos différents informateurs avec les lettres de l'abécédaire dans le but de maintenir leur anonymat, posture qui est en rapport avec notre souci de respect.

L'observation participante

Avec ces diverses randonnées et un séjour spécialement prolongé chez les Aït Ibis, la cohabitation avec la tribu Mesioua a duré au total 12 mois, répartis entre 2003 et 2008, à travers toutes les saisons agropastorales. Nous avons essayé, dans la mesure du possible, de toujours rester chez les familles de la tribu durant nos longs séjours, notamment sur le site des Aït Ibis. Ceci nous a permis de réaliser une bonne observation participante de la vie quotidienne dans

différentes maisons de la vallée du Zat, de nombreuses expériences partagées, plus d'une centaine de conversations informelles ou l'observation des modèles comportementaux au sein de la communauté. De cette façon, nous avons pu suivre les emplois du temps agro-pastoraux des Aït Ikit et les modes de conduite des troupeaux, comprendre les pratiques et les techniques agro-pastorales principales, observer le respect ou non (spatial, temporel, d'usage, etc.) des différents *agdals* liés à cette communauté (animaux parcourant les zones d'interdiction, promenades avec des différents membres du groupe, cueillant des fruits en périodes d'*agdal*...) et nous avons pu voir comment ces petites infractions sont vécues localement ainsi que les types d'activités qui ont lieu durant ces périodes d'*agdal*, etc.

Dans cette démarche, nous avons pu aussi observer le mode général d'organisation sociale et politique de la communauté des Aït Ikit (assemblées publiques, travaux collectifs, festivités, etc.) et de l'ensemble du Yagour, à partir de l'observation participante, tant chez les Aït Ikit que dans d'autres communautés d'usagers, notamment dans la capitale de la commune de l'Arbaa Tighdouine au moment des grandes assemblées des fractions usagères pour l'ouverture du grand *agdal* du Yagour. Nous avons aussi pu prendre connaissance des conflits territoriaux en cours ou passés, grâce à des observations de désaccord au *souq* hebdomadaire de l'Arbaa Tighdouine, dans des assemblées tribales ou dans des situations ou commentaires qui surgissaient au cours de nos séjours. La division des activités de travail, notamment au niveau du sexe, de l'âge et du statut de chacun dans le foyer, a été aussi observée. Enfin, il faut souligner que les rapports locaux de genre ne permettent pas à un homme, surtout étranger, d'accéder à des entretiens avec les femmes. C'est pourquoi, lorsqu'ils n'avaient pas de liens de parenté avec nos contacts proches dans la communauté, la plupart de nos interlocuteurs locaux ont été masculins. Les seules exceptions ont été des femmes âgées membres de la famille de l'enquêté, les femmes étaient parfois présentes dans nos entretiens ouverts, tout en n'interagissant que très peu. Nous sommes conscients que ceci a pu donner lieu à un biais dans le recueil de nos données.

Cette partie de la méthodologie a été particulièrement intéressante pour comprendre l'économie Aït Ikit en général, pour observer son fonctionnement en son sein, la façon dont les gens font face aux nouvelles technologies, les manières d'appropriation de nouvelles terres dans le Yagour, les reformulations des règles de l'*agdal* et les discussions dans les assemblées villageoises. Mais elle a été aussi très intéressante pour accéder à des conversations et des opinions plus intimes des acteurs locaux, lors des repas en famille ou avec seulement un des hommes de la famille, qui sont devenus avec le temps simplement des amis. Ces moments d'intimité ont été des moments où beaucoup de sujets importants étaient soulevés et discutés entre nous. Ils étaient particulièrement uniques pour s'approcher plus directement des représentations culturelles et des croyances religieuses associées à l'*agdal*, des différentes interprétations et réactions aux nouvelles croyances

de l'Islam, et des concepts religieux en général. Sujets qui sont aussi au cœur de cette thèse et que nous détaillerons en particulier dans le Chapitre IV. Ainsi, l'observation participante a été l'élément clé sur lequel nous avons fondé plus fortement notre compréhension de la population et de la problématique étudiées, mais aussi de la constitution de l'enquête systématique postérieure et de l'interprétation des résultats quantitatifs que nous détaillerons dans les Chapitres III et V.

Les entretiens libres

Les rencontres avec les personnes que nous avons interviewées se firent principalement chez les Aït Ikis, notamment dans les villages de Warzazt et Ikis ou leurs environs, par exemple quand les personnes étaient aux labours, faisaient pâturer leurs bêtes ou lors d'une invitation pour prendre le thé chez eux. En tout cas, même si nous nous sommes concentrés particulièrement sur une seule communauté, les Aït Ikis, à partir de laquelle nous avons essayé de comprendre l'ensemble des usages du Yagour qui va au-delà de leur territoire, nous avons aussi mené des entretiens informels dans plus ou moins toute la région de la vallée du Zat, voire même à l'extérieur, ces personnes appartenant ou non à la tribu des Mesioua. Un des buts principaux de ces entretiens était toujours d'enquêter sur l'utilisation du Yagour en général ou, ce qui était encore plus important, de savoir comment était conçu ce territoire par les gens de la région et quelle était leur vision de l'Islam populaire sur laquelle se basait sa gestion, laquelle filtrait, ou filtre encore, beaucoup des représentations de cet espace. Ces entretiens sur la signification du Yagour ont été faits notamment auprès de trois types de populations : 1. des bergers transhumant au Yagour, 2. des propriétaires de bétail ne transhumant pas au Yagour, et 3. des personnes ne possédant pas de bétail, ayant des activités agricoles ou ayant émigré notamment, voire ayant d'autres activités comme boutiquier, maçon ou autres. Le fait d'avoir une importante diversité d'interlocuteurs nous a permis de contraster les différentes visions des uns et des autres dans une approche holiste et qualitative sur notre objet étudié. Il s'est surtout agi d'entretiens informels, puisqu'ils n'étaient pas préparés mais plutôt insérés dans des conversations en famille ou improvisés dans des cafés. En tout cas, il s'agissait très souvent d'entretiens avec plusieurs personnes, créant des « groupes focaux » où l'on a cherché à obtenir un effet « boule de neige » par lequel la participation d'une personne stimule celle des autres personnes présentes et finit par fournir nombre d'informations diverses et riches sur les sujets traités dans chaque conversation.

Par ce moyen, nous avons aussi pu explorer des éléments importants comme les différents droits sur le territoire des habitants du territoire Aït Ikis, comme on le verra au Chapitre II ou des

opinions sur les différents modes d'appropriation des ressources naturelles et des « nouveaux » espaces agricoles surgis dans les dernières décennies autour du *donar* de Warzazt (statuts fonciers des terres, appropriation privée ou collective, etc.), l'exploration des liens sociaux entre les différents groupes (mariages entre lignages ou fractions), ou l'étude de la situation unique de la sédentarité des agro-pasteurs à Warzazt à travers les histoires de vie et la mémoire orale. Entre autres choses, nous avons réalisé de nombreuses journées dans un espoir de détente et dans le simple plaisir de se promener avec des amis locaux, qui nous ont fait découvrir des parties du territoire et des éléments du paysage importants pour eux. Ainsi, nous avons pu parler durant de longues séances des éléments composant cet espace et de l'histoire des différentes communautés, mais aussi des histoires de vie de nos différents interlocuteurs et encore obtenir d'autres informations moins stratégiques mais faisant toujours partie de la réalité locale. Ce genre d'entretiens informels a été réalisé auprès de la population locale mais aussi parfois avec des autorités comme le *caïd* (représentant local du Ministère de l'intérieur), avec le représentant élu par les Aït Ijis ou avec l'ancien maire de la commune. Ainsi nous avons pu aussi nous faire une idée plus complète des relations du pouvoir étatique avec la population et avoir une vision plus large de la réalité locale.

Les entretiens semi-directifs et les informateurs clés

Comme on le verra au Chapitre II, nous avons relevé le réseau de parenté de toute la communauté Aït Ijis. Ceci a été fait à partir d'entretiens avec quelques informateurs privilégiés. Chacun de ces informateurs clés dans ce domaine nous a permis d'approfondir ce sujet, en même temps qu'il nous a permis de comparer les informations des uns et des autres pour avoir une idée finale la plus fidèle possible de la structure lignagère de la communauté dans un temps relativement court. Ce genre d'entretiens semi-directifs avec des informateurs clés, dans lesquels nous essayions d'aller le plus directement possible aux doutes qui nous troublaient, nous a aussi servi pour l'analyse quantitative du processus de la mise en culture du Yagour. Nous avons fait également une cartographie « à la main » avec la collaboration des informateurs privilégiés, contenant des données sur les lignages propriétaires, les dates des mises en culture, etc. comme nous le détaillerons au Chapitre V. Mais l'utilisation la plus importante de cette méthodologie a peut-être eu lieu durant la troisième phase de l'approfondissement de nos connaissances générales de la communauté, du territoire et de la problématique étudiée.

Pour ceci nous avons établi une grille d'entretien avec des questions clés que nous avons considérées comme étant les plus importantes. Ce modèle général d'entretien que nous

présentons dans l'Annexe I, nous a servi de guide pour une quinzaine d'entretiens. Il n'a jamais été suivi au pied de la lettre puisque les différents informateurs avançaient toujours des informations concernant d'autres questions qui apparaissaient plus tard ou vice-versa, ils ne montraient pas grand intérêt pour répondre à d'autres. Mais il nous a été très utile pour nous centrer sur nos priorités et traiter des thèmes clés de notre recherche. Il s'agissait d'obtenir une image générale de la communauté, basée sur un travail structuré qui serait enrichi par le travail plus large de l'observation participante et les entretiens ouvertes. Entre autres nous nous sommes intéressé aux structures familiales, patrimoniales et économiques générales de la communauté, à leurs modes d'utilisation et de perception du Yagour, au fonctionnement actuel et passé de la règle de l'*agdal* et plus particulièrement au processus de mises en culture de cet espace. Nous nous sommes également intéressés, dans cette partie méthodologique, aux croyances des habitants aux pouvoirs des saints locaux, de l'Islam traditionnel au Zat en général et à leurs liens avec la gestion de l'*agdal* du Yagour. À la fin, nous terminions généralement ces entretiens en posant des questions sur la perception des gravures rupestres, en demandant à notre informateur de nous raconter une histoire, une légende, un mythe ou d'autres récits de ce genre concernant le territoire des Aït Ikis ou de la vallée du Zat.

L'enquête systématique

En complément de ce travail plus qualitatif, durant le printemps et l'été 2007, nous avons lancé, avec l'aide de Mjid Mourad, un questionnaire auprès des familles Aït Ikis afin de mettre à l'épreuve quantitativement quelques-unes des hypothèses/conclusions auxquelles nous étions arrivés par la voie des enquêtes qualitatives et de l'observation participante. C'est-à-dire sur l'existence d'une importante association des transformations culturo-religieuses et économiques en cours avec les changements concernant le système *agdal* et les usages du Yagour en général. Cette enquête a d'abord consisté en une étude des différents revenus bruts et de la propriété de produits importés. Ensuite, nous avons procédé à une analyse statistique du degré d'attachement aux croyances et pratiques religieuses traditionnelles que nous expliquerons plus en détail ci-dessous, pour finalement les croiser avec les différents usages écologiques du Yagour. La méthodologie détaillée de cette enquête est expliquée plus précisément aux Chapitres III et V, se complémentant avec le modèle d'enquête qui se trouve dans l'Annexe II. En tout cas nous en faisons ici, une rapide description générale.

Les entretiens qualitatifs concernant la structure de la production animale, les utilisations du Yagour et d'autres territoires Aït Ikis, ainsi que le système idéologique et institutionnel qui régit le

fonctionnement agro-pastoral, ont été menés spécialement durant les printemps et étés de 2004, 2005 et 2006 (de mars à septembre). Tous ces travaux préalables ont servi pour la préparation de l'enquête quantitative systématique qui a eu lieu de juin à septembre 2007. Comme l'unité sociale et économique de base est le foyer familial / groupe domestique, l'enquête a été menée auprès des différents foyers des Aït Ikis (Azgour exclu car il n'y a pratiquement personne qui utilise le Yagour). L'enquête s'est déroulée à Warzazt, où environ 85 % de la population des Aït Ikis se trouvent en été. Les Aït Ikis, comme le reste des Mesioui, sont patrilinéaires et, comme dans d'autres sociétés Berbères, toutes les grandes décisions concernant l'utilisation des ressources agropastorales sont prises par les chefs de famille masculins. En leur absence, les décisions sont prises par l'homme adulte le plus âgé de la famille et, par conséquent, nous avons toujours enquêté auprès du chef de famille ou en son absence auprès de l'homme le plus âgé de la famille présent au moment de l'enquête (par exemple le frère du chef de famille, le fils aîné adulte, etc.). Nous avons ainsi seulement interviewé des hommes parce qu'ils sont les seuls responsables des décisions concernant la gestion de l'*agdal* examinée ici. Ni les femmes, ni les enfants n'ont de voix dans le processus décisionnel qui a lieu tous les ans concernant les règles de l'*agdal*, le nombre de moutons à vendre ou les superficies agricoles du Yagour à employer. Même si certains fils adultes pourraient avoir une influence dans la gestion de ces questions au sein de la famille, nous avons observé que cela est peu fréquent et qu'en tous cas le dernier mot revient toujours au chef de famille. L'opinion des chefs de famille est la plus respectée dans ces cas. Nous avons des données complètes pour 80 des 97 chefs de foyer masculins ayant théoriquement leur propre unité familiale à Ikis-Warzazt après l'enquête de 2007. Nous avons des données presque complètes pour trois ménages où l'enquêté n'était pas le chef de famille ou ne pouvait pas répondre à toutes les questions. Pour 14 familles, nous n'avons aucune donnée car il n'y avait aucun homme adulte pour représenter la famille au cours de la période de l'enquête. Les hommes entendus dans notre enquête avaient entre 16 et 90 ans et la plupart avaient plus de 30 ans (93%).

L'enquête a été structurée en trois sections. Dans la première section nous avons inclus des questions concernant l'utilisation que chaque famille fait du Yagour. Par exemple, nous les avons interrogés sur les utilisations et les productions agropastorales de ce territoire, sur la surface cultivée sur le Yagour, sur le nombre d'animaux qui y est mis en été, sur le nombre de personnes qui s'y installent à l'ouverture de l'*agdal*, etc. Les questions incluses dans la deuxième section portaient sur les caractéristiques socio-économiques des foyers telles que la production agricole et animale générale, le prix de vente de chacun de ces éléments dans le souq hebdomadaire de l'Arbaa Tighdouine, la location des produits manufacturés, le revenu de la migration et les nuits passées hors de la vallée durant la dernière année. Les questions se sont toujours rapportées à la campagne agro-pastorale précédente (de juin 2006 à mai 2007). La dernière section a porté sur un ensemble de questions liées à l'attachement à la croyance traditionnelle aux saints protecteurs de

l'agdal. Ces questions ont été utilisées pour établir un index de l'attachement à la croyance aux saints en nous basant sur des travaux précédents de cet ordre (GODOY R. ET AL, 2005 ; REYES-GARCIA V. ET AL, 2006), et à travers de la réalisation de régressions entre toutes ces données nous avons essayé de chercher à quantifier les différentes associations. Le détail et la pertinence de cette dernière démarche sont expliqués à la fin du Chapitre V.

Journaux de terrain et tournage de 60 heures de vidéo

Finalement, nous aimerais signaler l'utilisation des journaux de terrain dans lesquels nous avons décrit les expériences vécues lors de ces séjours au Maroc des données très précises, ainsi que les sensations qui nous ont permis, toutes dans leur ensemble, une meilleure compréhension de certaines choses qui se sont passées, sans pour autant les avoir comprises au moment de l'action. Par exemple, nous avons observé, trois jours après l'ouverture de *l'agdal*, le passage des personnes avec leur bétail alors que nous l'avions oublié. Quand nous avons relu nos notes, nous avons compris que la montée au Yagour à travers le territoire des Aït Ikkis ne s'effectuait pas le jour même de l'ouverture de *l'agdal*, mais à partir du troisième jour et selon les nécessités de chaque groupe et de chaque famille. Et bien sûr, l'enregistrement d'informations générales qui, en les lisant quelques mois et années plus tard, nous ont permis de nous replacer rapidement dans les différents contextes, enrichissant ainsi nos interprétations au moment d'analyser les différents éléments de cette thèse.

Ceci a aussi été le cas pour l'enregistrement des 60 heures de cassettes miniDV pour la réalisation du documentaire « AGDAL, Voix de l'Atlas » dont nous annexons une copie à cette thèse. Nous avons été chargés de la direction, de la rédaction du script, de la production, du tournage d'une grande partie des images, de la recherche de financements, et de la présentation publique du film. Ce film a notamment été rendu possible grâce à la collaboration de quatre jeunes espagnols, professionnels dans le domaine du cinéma documentaire, et la collaboration d'autres personnes marocaines et françaises. Le film porte fondamentalement sur des problématiques traitées dans cette thèse (le système *agdal*, le système symbolique et la conservation des écosystèmes pastoraux de la haute montagne marocaine) et il fait aussi partie de mon dossier de soutenance de thèse. Au sein de tout le matériel brut que nous avons réuni (le film ne fait que 26 minutes) il y a de nombreux entretiens informels concernant notamment les définitions du Yagour, l'histoire locale ou la question des saints. Avec l'aide d'un interprète, nous avons pu traduire 100% des conversations les plus intéressantes (environ 5 ou 6 heures). Ceci a révélé un nombre d'informations indirectes d'une qualité et d'un intérêt parfois surprenant. En

effet, les réponses aux questions que nous posions aux personnes filmées n'étaient pas toujours complètement traduites par nos interprètes. Ou quand les interviewés parlaient entre eux, les interprètes ne les traduisaient pas non plus au moment de l'entretien. Pourtant elles ont été des compléments d'information précieux, qui se trouvent cités un peu partout dans ce texte sous forme de dialogues. Une grande partie du reste des images sans conversations nous a aussi servi à revoir et analyser l'expression non verbale des entretiens filmés durant nos différents séjours ou encore faire des lectures du paysage une fois de retour en Europe et sans possibilité de retourner sur le terrain. L'information visuelle recueillie par des différents appareils photo numériques était aussi précieuse pour nous permettre d'analyser l'utilisation du territoire par une lecture du paysage qui, sans elle, n'aurait jamais été possible durant nos périodes hors du terrain.

Deux éléments complémentaires

I. Si un apprentissage de base du berbère a permis des petits échanges quotidiens avec les membres des Aït Ikis, tous les travaux de terrain ont été réalisés à l'aide d'un traducteur-enquêteur-interprète qui m'a accompagné durant toute la recherche dans la vallée du Zat. Ce rôle a été rempli par des personnes différentes en fonction de leur disponibilité et du financement disponible aux différents moments du travail de terrain, ainsi que la pertinence du type de travail (enquêtes, recueils floristiques, randonnées en solitaire ou avec des habitants locaux, etc.). Nous avons essayé de minimiser le nombre d'interprètes car nous étions conscients de l'importance de leur rôle. Ils n'étaient pas que de simples traducteurs des questions et des réponses, mais ils étaient aussi notre image publique face aux populations étudiées. Alors, évidemment, et pour le bien de notre relation avec les gens ainsi que de la recherche, nous avons essayé de ne pas changer trop souvent de personne pour ne pas bouleverser les relations avec les gens et altérer la qualité de nos enquêtes.

Néanmoins, il n'a pas été possible de nous assurer les services d'un même enquêteur durant les quatre ans de notre recherche pour des raisons évidentes, et nous avons pu compter sur trois enquêteurs principaux qui nous ont accompagné et aidé dans les travaux de terrain durant les longs séjours : 1. T. EL KHALILI, jeune homme au chômage ayant arrêté les études de lycée à l'âge de 16 ans, membre de la tribu Mesioua et ancien habitant d'Aït Ourir, parlant couramment le français, l'arabe et le tachelhit. 2. M. AÏT BELLA, jeune consultant ayant fait des études supérieures en droit, habitant à Marrakech, parlant couramment le français, l'anglais, l'arabe et le tachelhit. 3. M. MOURAD, jeune homme appartenant à l'Association des Amis du Zat, ayant arrêté ses études au lycée à 18 ans, membre de la tribu Mesioua et habitant à cheval entre Aït

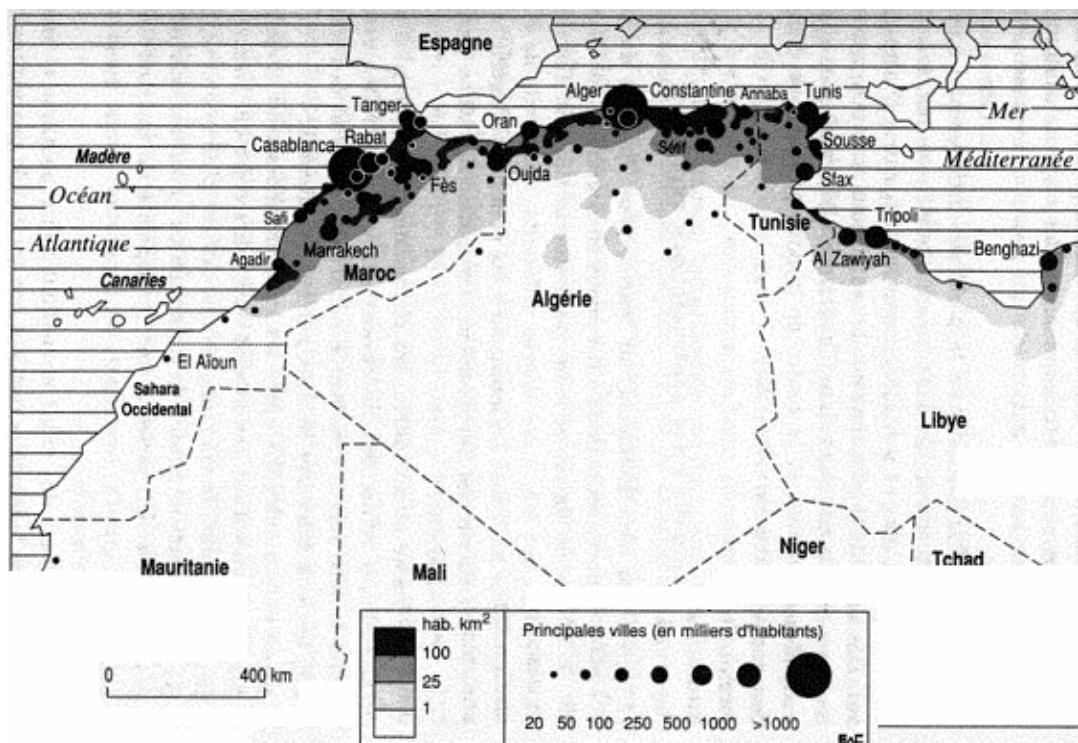
Ourir et la haute vallée du Zat, parlant couramment le français, l'arabe et le tachelhit. Il nous faut sans doute citer trois autres collègues et amis marocains qui nous ont aussi aidé d'une façon très importante, même si beaucoup moins intensément sur le terrain. Ce sont B. MANSOUB qui a traduit durant trois mois nos cassettes vidéo, A. OUARGHIDI qui nous a accompagné avec S. DEMAY durant son terrain de DAA en 2004, et M. AÏT HSSEIN qui nous a montré et introduit méticuleusement au territoire de notre thèse tout en nous informant et en nous assistant sur de nombreux aspects tout au long de cette recherche. La participation des différents interprètes est due à chaque fois aux circonstances de leur disponibilité.

II. Pour que la réalisation de cette thèse de Doctorat se fasse dans les meilleures conditions, il a été très important d'obtenir des financements pour les années universitaires 2004 à 2010. Pas moins de 15 forfaits, petits contrats, bourses (mensuelles ou annuelles) et prix de recherche, ont rendu possible le développement de ce travail de Doctorat. Les activités pour obtenir ces aides à la recherche ont été aussi frénétiques durant toutes les années du Doctorat et même avant déjà, durant l'année de DEA. Ainsi, nous avons bénéficié d'un nombre d'aides qui se décrivent en détail dans l'avant propos de cette thèse. Nous accordons notre reconnaissance la plus profonde envers absolument toutes les personnes et institutions qui ont rendu possible la réception de ce soutien clef pour la réalisation de cette recherche qui a duré sept ans.

CHAPITRE II

CONTEXTE

Malgré une distribution territoriale capricieuse le long de l'histoire, les populations du Maghreb se sont toujours concentrées principalement dans les régions les moins arides, même jusqu'à nos jours (Carte 1). Les analogies entre type de peuplement, densité de population, régime pluviométrique et topographie sont frappantes. En effet, le relief et la dispersion des ressources dans l'espace (eau, sol, végétation) déterminaient en très grande mesure au Maghreb, la distribution des peuplements humains, leur densité, leur mode d'habitat, leur mode de déplacement et leur mode d'appropriation de l'espace (FLORET C. ET AL., 1986).



Carte 1

Répartition de la population (NACIRI M., 1995).

Le Maghreb est occupé par l'homme de très longue date, du moins depuis plus d'un million d'années selon les découvertes des restes d'*homo erectus* dans différents sites. Par son positionnement géographique, le Maghreb joue le rôle de carrefour entre les continents européen et africain. Après l'arrivée des premiers *homo sapiens sapiens*, l'homme d'Atérien (-32.000 ans), différents groupes humains se sont succédés : L'homme de Mechta El-Arbi (>8.000 AV. J.C.), la

culture Caspienne et son introduction de l'agriculture vers 7.000 AV. J.C. et jusqu'aux cultures historiques. En raison d'une pression venue presque toujours de l'Orient, les origines des populations maghrebines sont principalement méditerranéennes. En même temps, ils ont toujours reçu des influences d'autres latitudes comme celles des Vandales du Nord et surtout, celles des populations subsahariennes qui, par le commerce ou l'esclavage, ont été en contact de très longue date avec le Maghreb (Camps G., 1995 : 49-52 & 130-131).

L'arrivée de la Révolution Néolithique au Maghreb (vers 7.000 AV. J.C.) s'est caractérisée comme ailleurs par un fort changement dans les utilisations des ressources et donc une transformation progressive des paysages. Quelques millénaires plus tard, la région s'est développée socio-économiquement au contact des riches sociétés de la Méditerranée comme celle du Sud ibérique (Tartessos), mais surtout grâce à la fondation de colonies commerciales par les Phéniciens et les Grecs (à partir d'environ 1.500 AV. J.C.). Les premiers échanges commerciaux de ces ports avec la périphérie s'accroissent et révolutionnent vite les sociétés voisines. En conséquence, l'impact des activités humaines sur l'environnement s'est accru. Ces ports côtiers se fournissent en matières premières et en produits élaborés provenant des arrières pays des colonies portuaires. Mais ils arrivèrent à mobiliser un commerce de matières premières jusqu'aux zones beaucoup plus lointaines dans la région.

Ces colonies et ces échanges se sont faitS toujours en cohabitation avec les populations *ab origine*, c'est-à-dire les Berbères ou Amazighs qui étaient la culture présente depuis la révolution néolithique (Camps G., 1995 : 31-36 ; Hachid M., 2000). Le nom Amazigh est interprété par les lingüistes comme « homme libre » (Chaker S., 1989 ; Camps G., 1995 : 66 ; Akiod H. & Castellanos E., 2007). Cette dénomination « actuelle » est reprise du passé et tend à se substituer à celle de « Berbère » provenant du mot gréco-latin *barbari*, qui était utilisé pour nommer tous ceux qui vivaient hors des limites de l'empire, les illétrés ou simplement les étrangers. Dans cette origine, on peut détecter une signification implicitement péjorative et c'est à cause de cette étymologie que le nouveau terme Amazigh vient se substituer de plus en plus à Berbère. Le terme Amazigh est notamment soutenu et promu par des groupes politiques berbérants, le mouvement culturel amazigh, des intellectuels et, dans une moindre mesure, par les populations amazighs elles-mêmes. Bien qu'il ne soit pas utilisé de façon majoritaire ni au Maroc ni en Europe, et que généralement son usage traditionnel a été perdu dans la plupart du Maghreb sauf dans le Moyen Atlas et ses environs, la dénomination Amazigh tend à être donnée de plus en plus aux populations berbérophones. En effet, s'appellent ainsi des personnes qui veulent se considérer amazighs, généralement des Maghrébins descendants de ces populations et qui ne veulent pas être identifiées en tant qu'Arabes, même s'ils ne parlent pas la langue tamazight. En effet, tout ce processus d'« amazighation » de tout ce qui était Berbère, suit des

logiques décrites par H. RACHIK et al (2006 : 27), et comme il arrive souvent lors d'autres mouvements identitaires, des mots anciens comme Amazigh prennent des significations nouvelles.

Il faut signaler que malgré notre sympathie avec la problématique identitaire amazighe, cette thèse ne vise pas à l'approfondir. Nous nous centrerons sur l'éco-anthropologie d'une communauté d'altitude et très peu sur les questions identitaires amazighes, qui fondamentalement ne touchent que de très loin à notre problématique de recherche, les rapports environnement-société. Ces questions identitaires sont particulièrement éloignées de notre problématique si l'on considère qu'aujourd'hui la population que nous avons étudiée est toujours très loin du profil identitaire de l'amazighisme et n'utilise que très peu le mot Amazigh. Bien entendu, nous ne sommes pas non plus partisans de donner à la population étudiée un nom qu'elle n'utilise pas elle-même, ou en tout cas pas de façon majoritaire. En ce qui concerne l'usage du mot Berbère, les gens localement le connaissent, mais ne l'utilisent pas beaucoup entre eux. En effet, dans l'arabe dialectal du Maroc, le mot Berbère peut être compris de façon dépréciative, et les gens de la vallée du Zat en font usage plutôt quand ils s'adressent à des étrangers, puisqu'ils savent qu'ils sont reconnus par ce nom à l'extérieur, mais pas entre eux. Le terme politiquement neutre, utilisé de la façon la plus spontanée au sein de la société locale et qu'on entend le plus souvent en substitution de *Berber*, est le terme *achelhi* se référant à ceux parlant tachelhit (langue ou dialecte Tamazigh du centre-sud marocain). Ce groupe linguistique ou culturel *achelhi* et aussi très habituellement appelé *Chelha* par de nombreux Marocains (*Chleuh* par les Français) et aussi par les locaux eux-mêmes. Mais cette autre dénomination est aussi combattue par les amazighists marocains, puisque, notamment dans certains contextes non berbérophones, on lui a accordé aussi un certain caractère péjoratif. Enfin, le nom Berbère qui a existé durant plus de 2.000 ans et qui est aujourd'hui largement déconnecté de son sens greco-romain de l'époque ancienne, au moins pour les francophones d'aujourd'hui, peut être pour nous aussi valable.

En ce qui concerne la déclinaison du mot Amazigh en Imazighen pour former le pluriel, comme *agdal* et *igoudlane* (pluriel d'*agdal*), nous les déclinons à la française comme la plupart des langues déclinent les nouveaux mots arrivés de l'étranger, tant au Maghreb qu'en Europe. Dans ce sens nous suivons les enseignements d'H. AKIOUD & E. CASTELLANOS (2007). Nous ne nous sentons pas dans une situation de mépris du « local », mais d'adaptation d'une langue véhiculaire (dans ce cas le français) à un concept étranger. Comme on ne dit pas « Je vais voyager à *London* » pour dire *Londres*, il nous semble correct aussi de franciser les noms étrangers dans un essai d'approximation au concept, voire d'appropriation du concept. C'est pourquoi nous faisons de même dans le cas de la déclinaison Amazigh/Imazighen ou *agdal* / *igoudlane*, dans le but de

faciliter la compréhension des lecteurs. Dans la suite de ce mémoire, nous utiliserons indifféremment les mots Berbère/Berbères, Amazigh/Amazighs et *agdal* / *agdals*.

Ces Amazighs ou pré-Berbères donc, habitant en Afrique du Nord avant que ces colonies commerciales d'autres peuples méditerranéens s'installent, se sont sans doute longtemps mêlés avec les nouvelles populations après leur arrivée. Un cas célèbre de ce mélange populationnel est ce-lui de Carthage, qui était une place phénicienne à l'origine. Carthage s'est développé en se mêlant avec les populations berbères et en fusionnant avec certains royaumes locaux jusqu'à acquérir l'indépendance et une culture propre (Camps G., 1995 : 67-86). Le profil expansionniste et guerrier de Carthage, stimulé aussi ensuite par sa concurrence avec Rome, la pousse à exploiter intensivement ses territoires africains (notamment le Nord de la Tunisie et l'Algérie orientale), en recherchant la plus haute compétitivité possible car sa propre existence était en jeu. Les besoins de cet Etat carthaginois expansionniste et fortement militarisé donc, se traduisent par un flux unidirectionnel de bois, charbon, produits agricoles et pastoraux, à travers le développement d'infrastructures (petits barrages, canalisations, etc.). Sa chute (~146 av. J.C.) ouvrit la porte à Rome et à ses modes et technologies d'exploitation du territoire qui modifieront les systèmes antérieurs encore une fois (Le Coz J., 1990). La région se divise en provinces, le territoire s'ordonne, les ingénieurs impériaux tracent des chemins, des ponts, des barrières, et enfin, développent des grands projets d'aménagement...

Vandales (~500 AD) et Byzantins (~600 AD) arrivèrent après la chute de l'empire Romain, mais maintenaient à peu près les systèmes du temps des Romains et surtout pré-Romains. C'est surtout avec l'arrivée des Arabes (~VIIème siècle), avec leur important fondement religieux et philosophique, que sera nouvellement révolutionnée la carte ethnico-culturelle du Maghreb d'une façon probablement jamais vue ni avant ni après dans les temps historiques. Ils modifièrent les styles des cultures antérieures et leurs méthodes agricoles, à la mesure de leur philosophie et de leurs économies originaires du désert arabe. Ceci impliqua une utilisation de la terre beaucoup plus extensive. Au fur et à mesure de leur installation sur le territoire, les Arabes établirent le nomadisme dans toutes les grandes plaines où la population adopta un mode de vie itinérant. Le pastoralisme qu'ils pratiquèrent conditionna la mise en place d'une steppe plus ou moins riche en espèces et changea fortement encore une fois le paysage comme le montrent les Figures 2 et 3 (Le Coz J., 1990). Cette exploitation des plaines utilisées pastoralemen impose une faible densité de population. A la suite de la continue opposition des Berbères au pouvoir dominant arabe et au paiement d'impôts, ils se sont concentrés dans les montagnes et emplacements d'accès difficiles. D'où une distribution démographique qui se maintient dans beaucoup des cas encore de nos jours, où l'on trouve les montagnes plus densément peuplées que les plaines. C'est ce que l'on appelle « l'inversion démographique » (Lacoste Y., 1995).

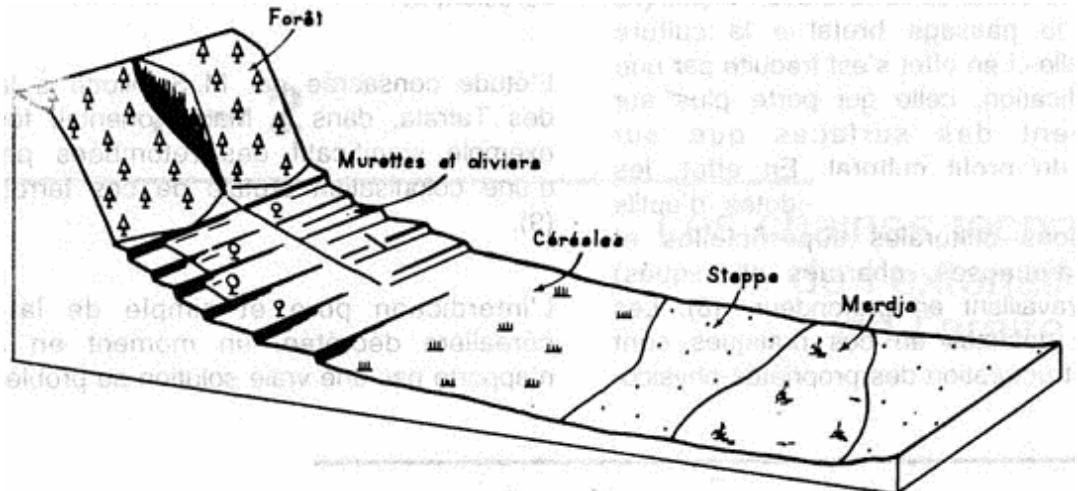


Figure 3

Exploitation à l'époque pré-arabe (LE COZ J., 1990).

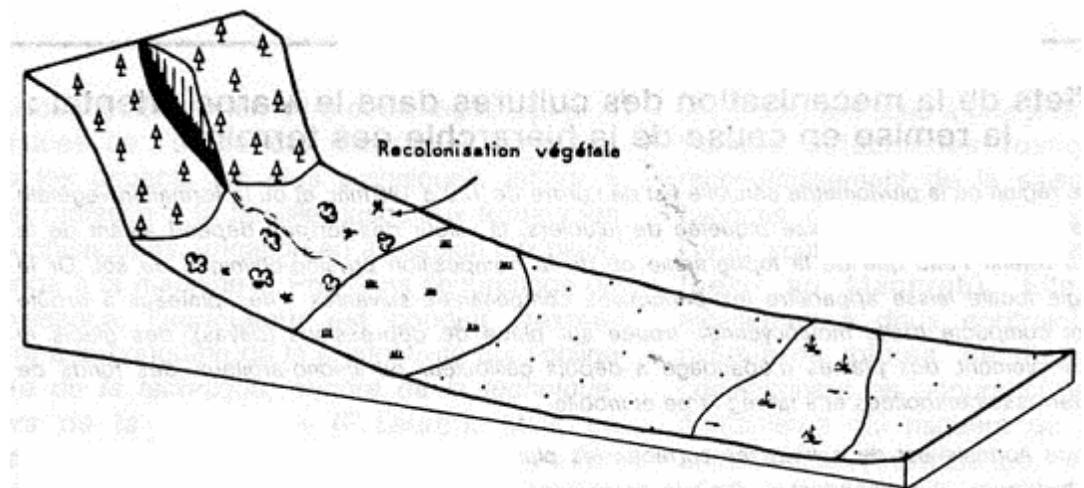
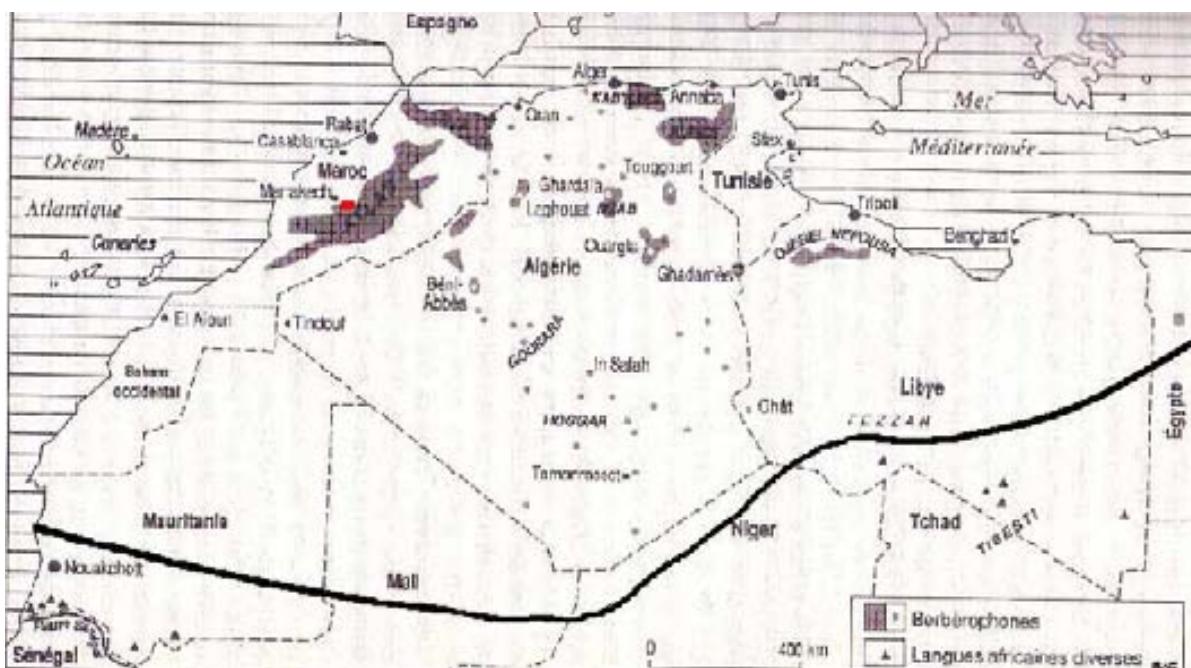


Figure 4

Epoque pastorale arabe (LE COZ J., 1990).

Cette situation se prolongea en raison de la longue domination arabe (arabo-berbère, car nouvellement les rapports inter ethniques ont été à l'ordre du jour au Maghreb après une « cohabitation » prolongée de plus de 13 siècles) du VIIème au XIXème siècle. De fait, la nouvelle religion de l'Islam, apportée avec ces nouveaux dominateurs, pénétrera rapidement dans les mentalités de beaucoup des anciens Berbères, et finalement restera très fortement chez l'immense majorité des populations du Maghreb. Seules quelques populations, tant arabophones que berbérophones, ont conservé des croyances préalables juives, et chrétiennes en moindre mesure encore, comme c'est le cas de petites communautés berbères chrétiennes en Kabylie (Algérie). L'absence de grandes modifications apportées par les influences suivantes (Ottomans,

Espagnols, Portugais et Français) a permis que la configuration ethnique reste à peu près comme l'on peut voir sur la Carte 2. Les populations berbérophones du grand Maghreb se situent, encore de nos jours, majoritairement dans les zones de montagne ou dans des oasis, ce qui constitue aussi des postes isolés ou défensifs. Dediés aux cultures intensives tandis que les Arabes se consacraient au pastoralisme extensif, la division des niches écologiques conditionna aussi une telle division territoriale. Actuellement, les populations berbères sont répandues sur tout le Nord de l'Afrique depuis l'Egypte à l'Ouest du Nil jusqu'à l'Atlantique et des côtes Méditerranéennes au Nord, jusqu'au massif de l'Ahagar au Sud de l'Algérie, mais éparpillées sur le modèle d'îlots, sans connexion territoriale pour beaucoup d'entre elles, et sans partager dans la plupart des cas le même dialecte berbère. Nous avons essayé de faire une représentation cartographique sommaire de cette situation ci-dessus, et nous marquons avec un carré rouge la position de notre terrain d'étude.



Carte 2

Délimitation de la zone berbérophone aujourd'hui (basée sur YOUSSEFI A., 1995).

Bien qu'au Maghreb la carte ethnique ne semble pas avoir trop changé avec l'arrivée du colonialisme moderne des Français et des Espagnols, cette dernière changea de façon radicale les relations entre Arabes et Berbères. En 1930 et après un long processus colonial qui avait démarré en 1912, dans la partie du Maroc mise officiellement sous la domination française et dont fait partie le terrains d'étude de cette thèse, deux législations furent imposées. L'une fut créée pour les zones berbères, majoritairement rurales et de montagne (le *dahir* berbère), et une autre pour les

zones arabes et majoritairement urbaines et de plaine. La plupart des historiens coïncident sur l'idée qu'un des buts de cette législation fut la division de la société marocaine pour faciliter sa domination, élément qui provoqua immédiatement des réactions violentes des nationalistes marocains (LAFUENTE G., 1999). Par ailleurs, après la domination et à la suite de l'arrivée de colons dans la région, déjà très peuplée, on constate une nouvelle croissance démographique du Maghreb due à la médecine moderne, à certaines améliorations dans l'alimentation, aux nouvelles méthodes productivistes, aux soins vétérinaires modernes, à l'évolution économique, entre autres. Les gouverneurs coloniaux appelèrent à l'exploitation intensive des terres cultivables (le plus souvent anciennes terres collectives tribales) pour rendre productif un Maroc jusque là sous utilisé à leur avis. Ces régions furent soumises à des appropriations violentes de la terre de la part de nouvelles forces coloniales ainsi que des nouveaux collaborateurs locaux, ce qui est le cas pour la région étudiée ici comme l'on verra plus tard. À l'aube de l'indépendance, la plupart des Européens partent du Maghreb et du Maroc, même si une petite partie y reste. Les terres laissées par les colons furent récupérées par les Etats ou par de riches propriétaires qui jamais ne revinrent aux méthodes traditionnelles, et, notamment dans le cas des plaines, très rarement furent récupérées par des membres des communautés qui avaient été dépossédées lors de l'instauration du Protectorat. En parallèle, la société du Maroc évolue depuis l'Indépendance vers des systèmes démographiques de type occidental (Figures 4, 5 et 6).

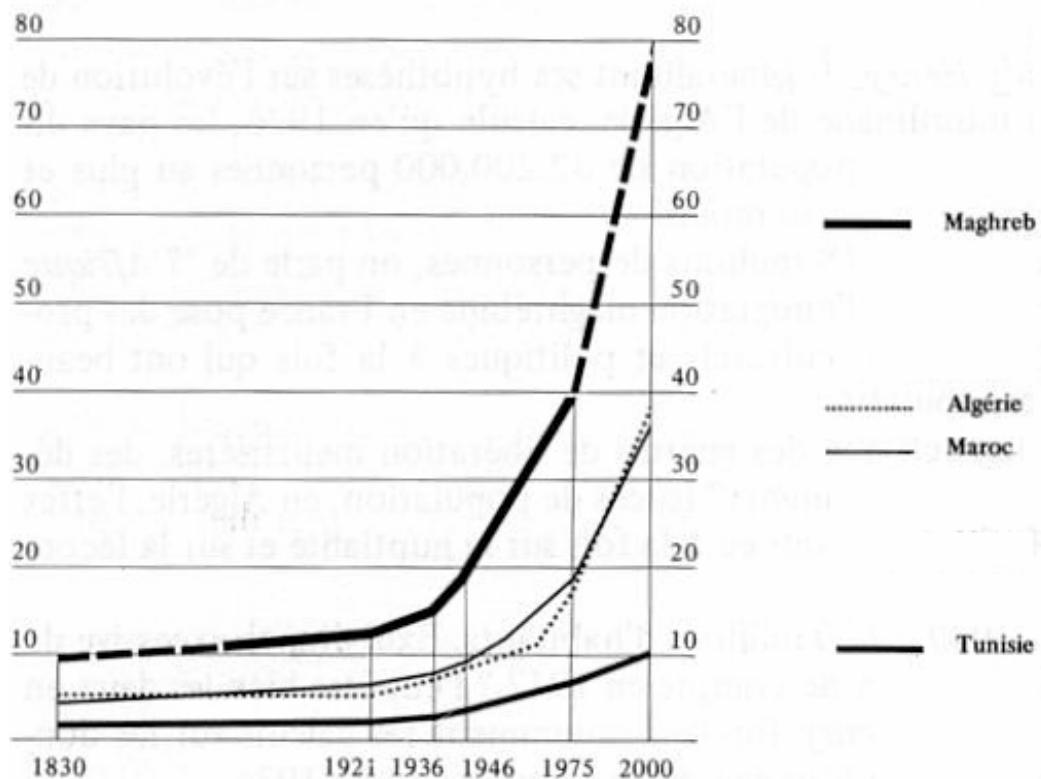


Figure 5

Evolution de la population (ROUSSI M., 1983).

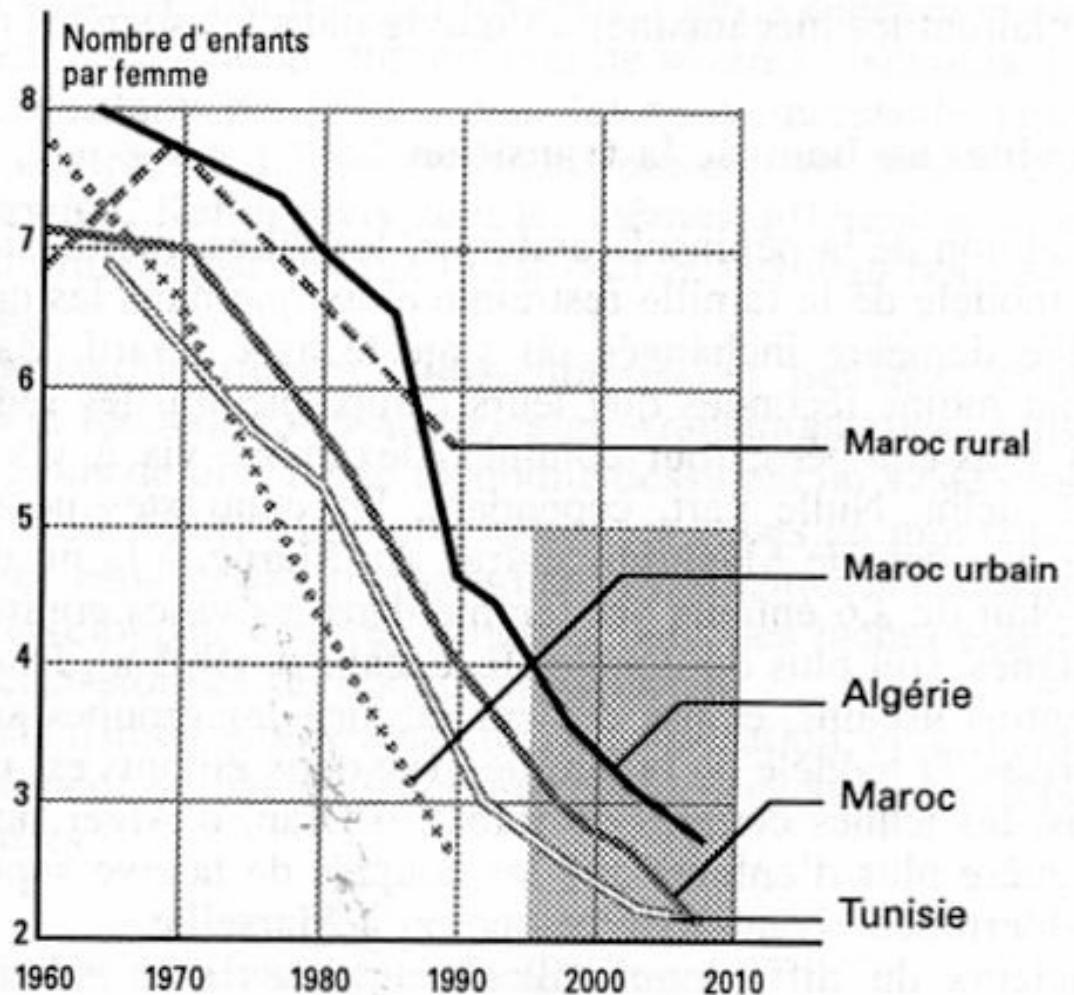


Figure 6

Evolution du nombre d'enfants / femmes au Maghreb (ROUSSI M., 1983).

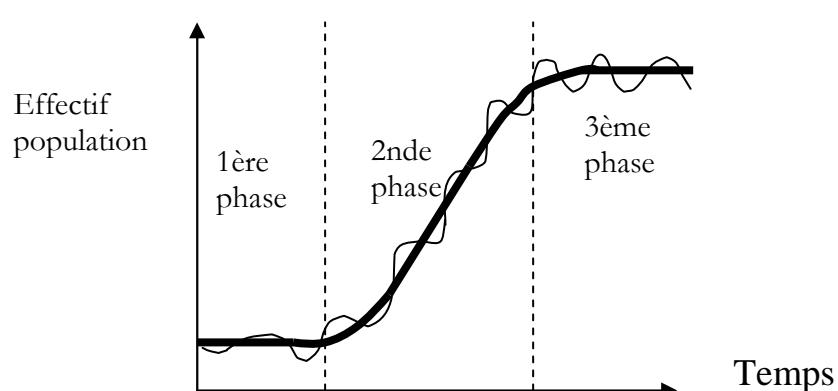


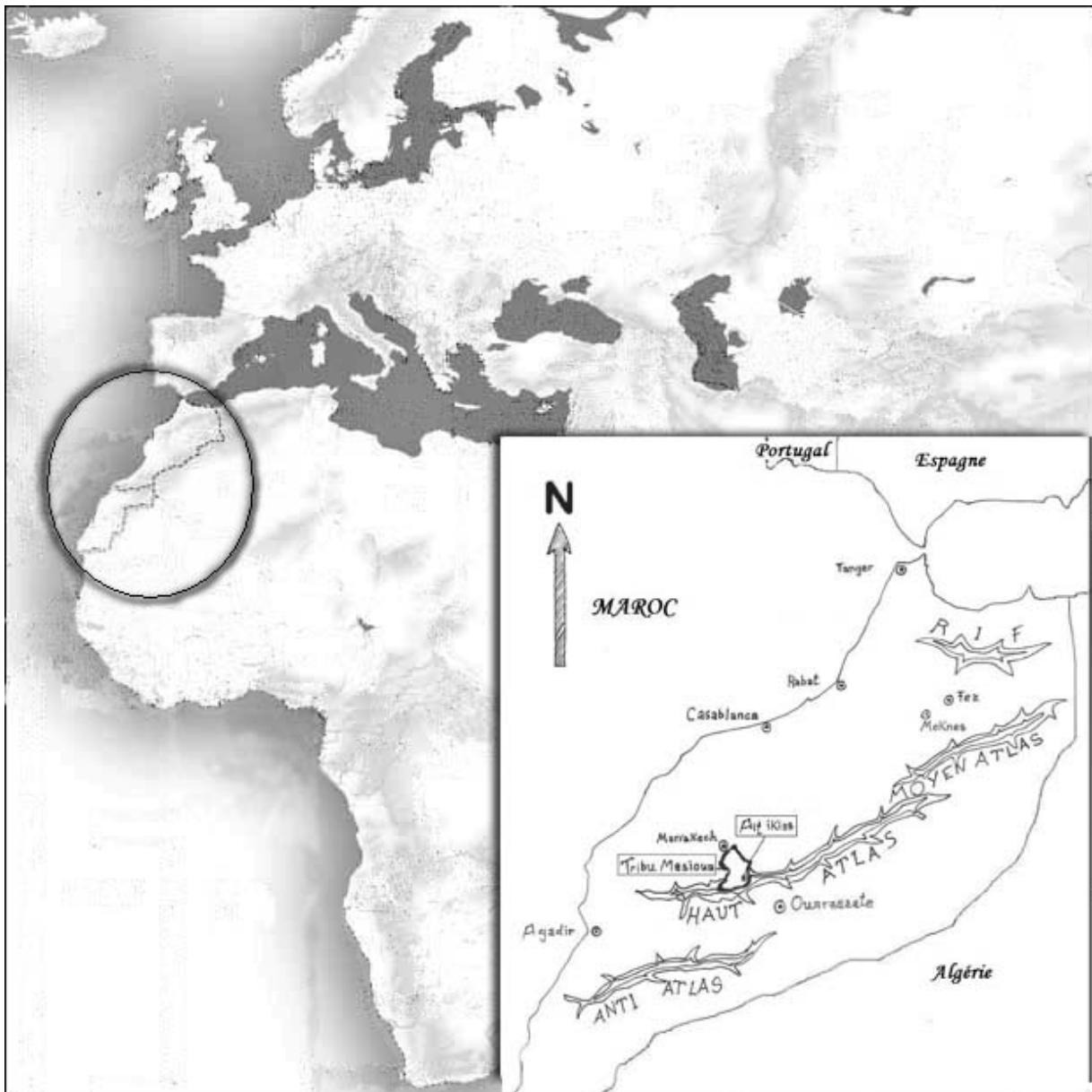
Figure 7

Evolution de la démographie en Occident vers laquelle il est attendu que se développe le Maroc.

1. CARACTÉRISTIQUES ÉCO-ANTHROPOLOGIQUES SOMMAIRES DU YAGOUR ET SES TERRITOIRES ASSOCIÉS

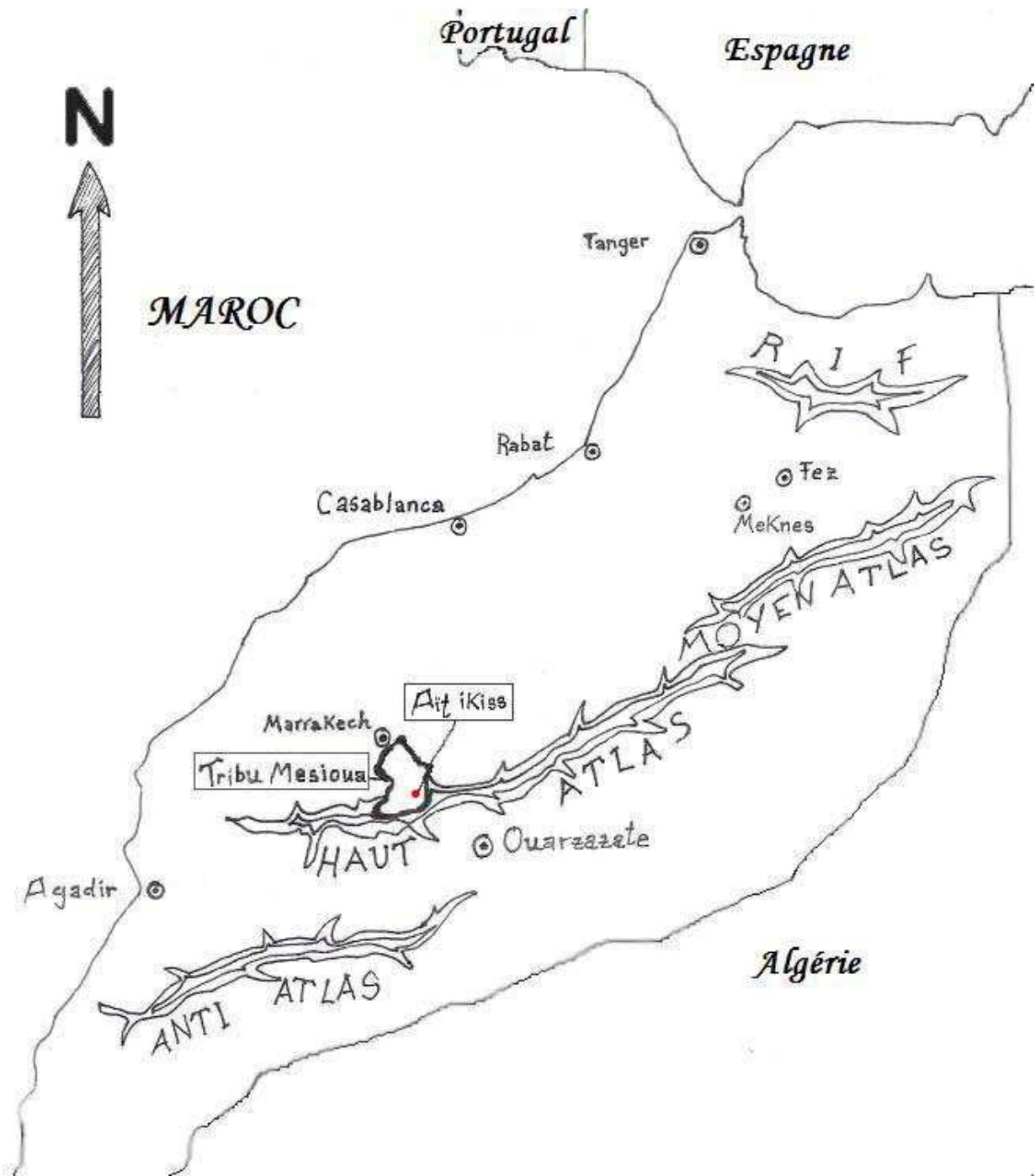
L'étude que nous menons dans cette thèse s'est développée à deux échelles. D'un côté nous avons étudié en profondeur une petite population d'environ 700 personnes, nommée les Aït Ikis. Ils font partie de la tribu Mesioua appartenant au macro-groupe culturel des Berbères, et ils utilisent un territoire de montagne couvrant environ 20 km², situé à une cinquantaine de Kilomètres de Marrakech. Nous nommerons par la suite cette zone « le territoire des Aït Ikis ». D'un autre côté, ce territoire est enclavé dans un espace plus grand (d'environ 350 km²) qui correspond à l'ensemble d'un territoire pastoral nommé Yagour et des territoires des 45 villages d'en bas qui lui sont associés par la transhumance. Nous nommerons cette zone le « Yagour et ses territoires associés », ce qui correspondrait plus ou moins à une macro-zone d'étude (Cartes 3, 4, 5 et 6). Dans cette première partie nous allons nous concentrer sur cette dernière région.

Le Yagour est un territoire de pâturages situé au dessus des 1.900 m et atteignant presque 3.600 m à son point le plus haut (le pic Meltsène), et le plus vaste territoire pastoral de la haute montagne Mesioua. Compris entre les bassins des rivières Zat et Ourika (d'ailleurs l'ensemble du territoire Mesioui se superpose au bassin versant de l'oued Zat), il est géré collectivement par tous ses usagers à travers d'une institution particulièrement saillante, l'*agdal*. Reprenant ce que nous avons déjà expliqué dans l'Introduction, mais en l'appliquant au Yagour, ici l'*agdal* consiste à interdire le pâturage durant plusieurs mois au printemps, dans le but de favoriser la croissance des plantes et un stock de fourrage particulièrement important en été.



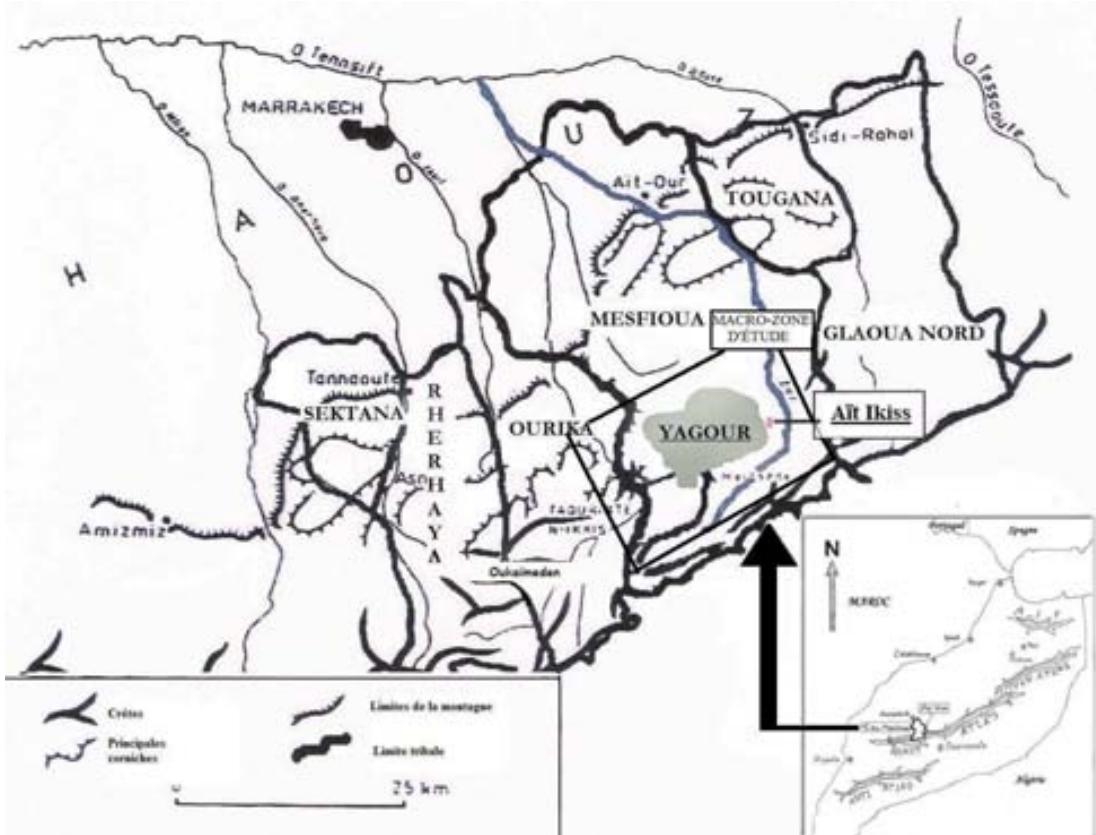
Carte 3

Situation du Maroc



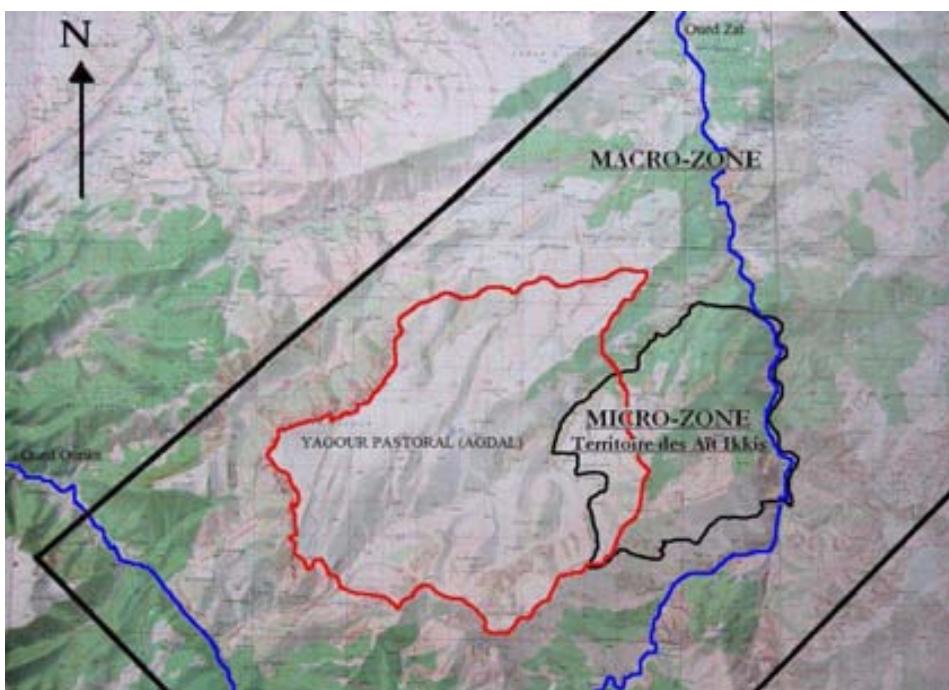
Carte 4

Situation du territoire des Aït Ikkis au sein de la tribu Mesioua et du Maroc.



Carte 5

Situation du territoire des Aït Ikkis et du Yagour et ses territoires associés au sein de la province du Haouz (basée sur LAFUENTE F., 1968).



Carte 6

Carte du territoire des Aït Ikkis et du Yagour et ses territoires associés (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

A. Environnement biophysique de la haute vallée du Zat

Géologie et Topographie

Le Yagour et ses territoires associés se situent à environ 40 Km à vol d'oiseau en direction Sud-Est de Marrakech (Cartes 4 et 5). Cette zone est composée d'un substrat géologique formé par deux unités principales (Carte 7) : 1. une zone de composition granitique au Sud (matériaux acides et gris du Primaire et Précambrien), avec un élément de laves rhyolitiques et 2. une autre au Nord composée de grès du permo-triasique (matériaux aussi acides, mais rouges du Secondaire) avec un certain composant de roches sédimentaires du primaire (BELLAOUI A., 1989). Tous ces terroirs montrent des caractéristiques géomorphologiques d'une grande variété, mais ont cependant été tous soumis à une même orogenèse tertiaire atlasique, relativement analogue à celle des Alpes et Pyrénées. Celle-ci a élevé, d'une part (Nord) et d'une autre (Sud) d'une faille centrale, des terrains granitiques du primaire et du précambrien sous forme de hautes chaînes granitiques à fortes pentes, au-dessus des dépôts permo-triasiques de grès et argiles. Ceci a produit des blocs dénivelés plus ou moins horizontaux, qui sont restés étagés tant du côté Nord que du côté Sud, le « plateau géomorphologique du Yagour » étant l'un entre eux (Figure 8). Le dessin 3 de la Figure 8 nous montre les deux types morphostructuraux fondamentaux, représentés par des lignes horizontales rouges pour le permo-trias et de croix noires pour le granite.

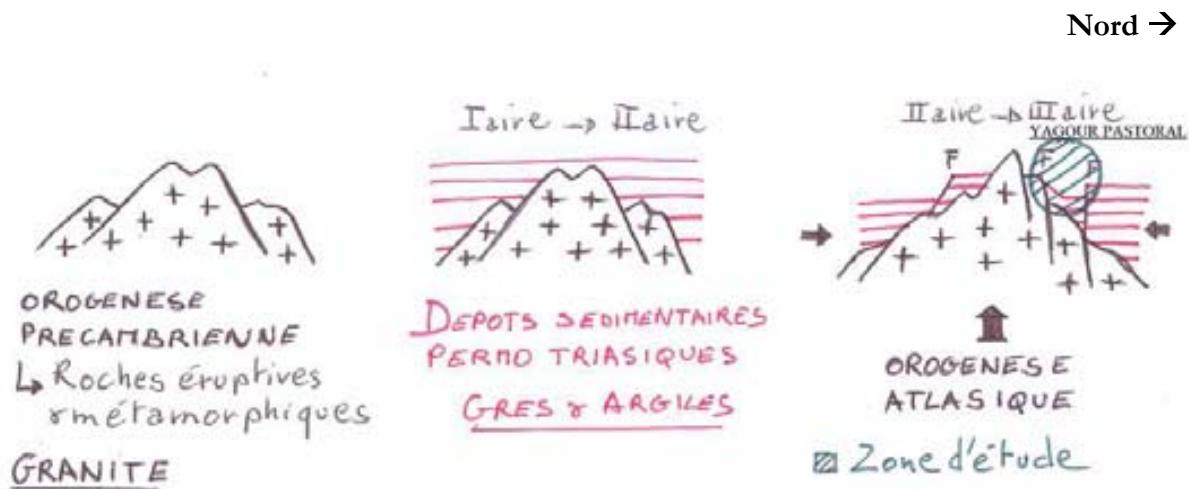


Figure 8

Coupe longitudinale Sud/Nord du Haut Atlas de Marrakech et son évolution géologique (basée sur DEMAY S., 2004)



Carte 7

Carte géologique du Yagour et ses territoires associés (basé sur BELLAOUI A., 1989).

Cette zone du Yagour et ses territoires associés peuvent être délimités par les deux rivières les plus importantes localement, l'Ourika à l'Ouest et le Zat à l'Est (Carte 6), qui émergent de l'Atlas de façon presque parallèle en direction du Nord. Au Sud, la zone du Yagour et ses territoires associés est limitée par la très haute vallée du Zat, à fortes pentes et qui, après avoir fait un virage de 90° sur le substrat granitique, court parallèlement à la ligne des crêtes que l'on vient de citer. Au Nord, cette zone est délimitée par le plateau d'Ougni et les pentes plus douces d'un « Yagour descendant ». La forme du Yagour et ses territoires associés serait *grosso modo* donc un rectangle oblique par rapport aux axes cardinaux avec une grande médiane orientée Sud-Ouest / Nord-Est de 23 Km de longueur et une petite médiane orientée Sud-Est / Nord-Ouest de 15 Km (Carte 6), donc une superficie d'environ 350 km². La dualité granitique/permō-trias de la structure de ce

territoire conduit à des différences très importantes portant autant sur les paysages (hautes crêtes, plateaux d'altitude, cuvettes d'accumulation, vallons à pentes douces, vallées profondes, etc.) que sur les ressources disponibles aux humains (grande diversité floristique et édaphique, forte variabilité dans l'abondance des eaux, des matériaux de construction très divers, etc.). Tous ces paysages très divers sont compris dans l'*agdal* du Yagour, car il déborde le plateau géomorphologique du Yagour proprement dit, celui que nous avons décrit plus haut en termes de géographie physique. Même si la composante principale de l'*agdal* du Yagour et ses sites pastoraux les plus riches sont toujours autour du plateau géomorphologique du Yagour fait de permo-trias, l'*agdal* du Yagour occupe les deux types de sols, ayant chacun son propre intérêt pastoral. Au sein de la zone du Yagour et ses territoires associés, on distingue trois aires géographiques principales qui se trouvent soit au sein du Yagour, soit l'entourant :

1- Une « zone axiale granitique » se caractérisant par un paysage austère de haute montagne, dominée par la lourde pyramide du Meltsène (3.596 m) suivie d'une ligne des crêtes au-dessus des 3.000 m selon un axe Nord-Est/Sud-Ouest. Cette chaîne produit des versants abrupts d'un côté et de l'autre, présentant de nombreux affleurements rocheux avec des fortes influences péri-glacières. Elle abrite quelques petits *douars* de fond de vallée à agriculture intensive, parfois très difficile à tenir par l'abruptité des versants (Photo 4).

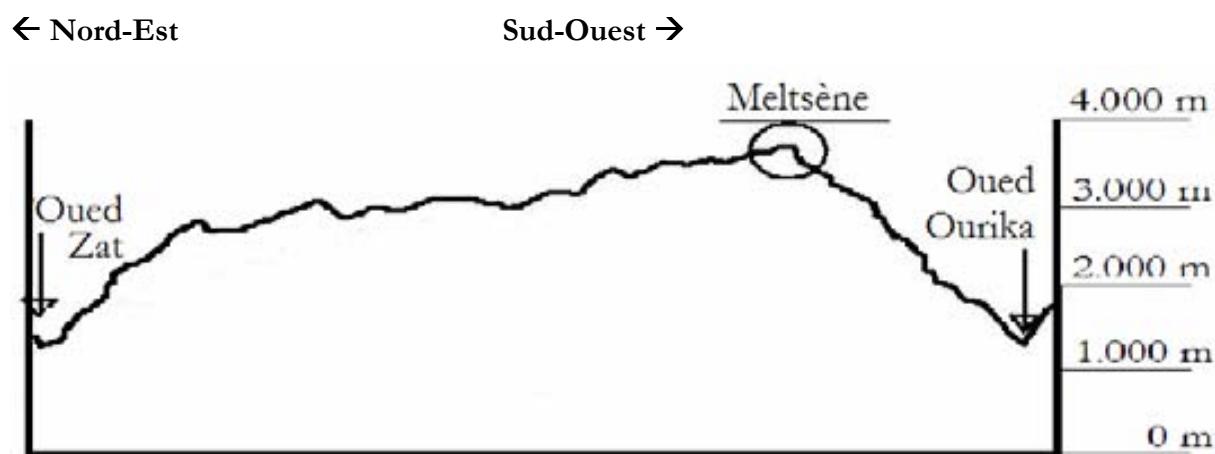


Figure 9

Coupe Nord-Est/Sud-Ouest de la chaîne granitique du Meltsène (vue depuis Marrakech au Nord).

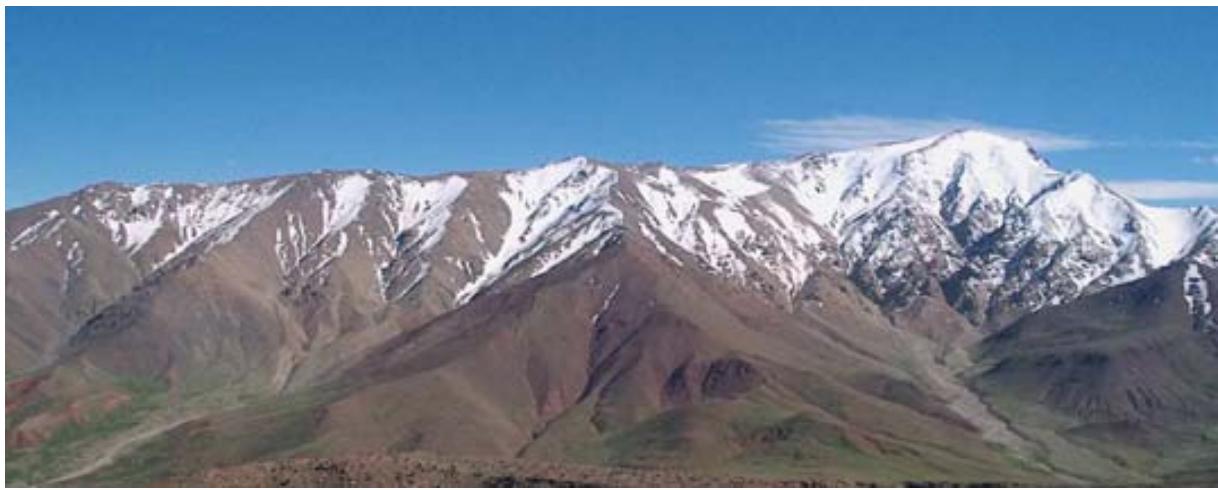


Photo 1

Chaîne granitique du Meltsène.



Photo 2

Corde axiale ou ligne de crêtes granitique avec le pic du Meltsène au fond.

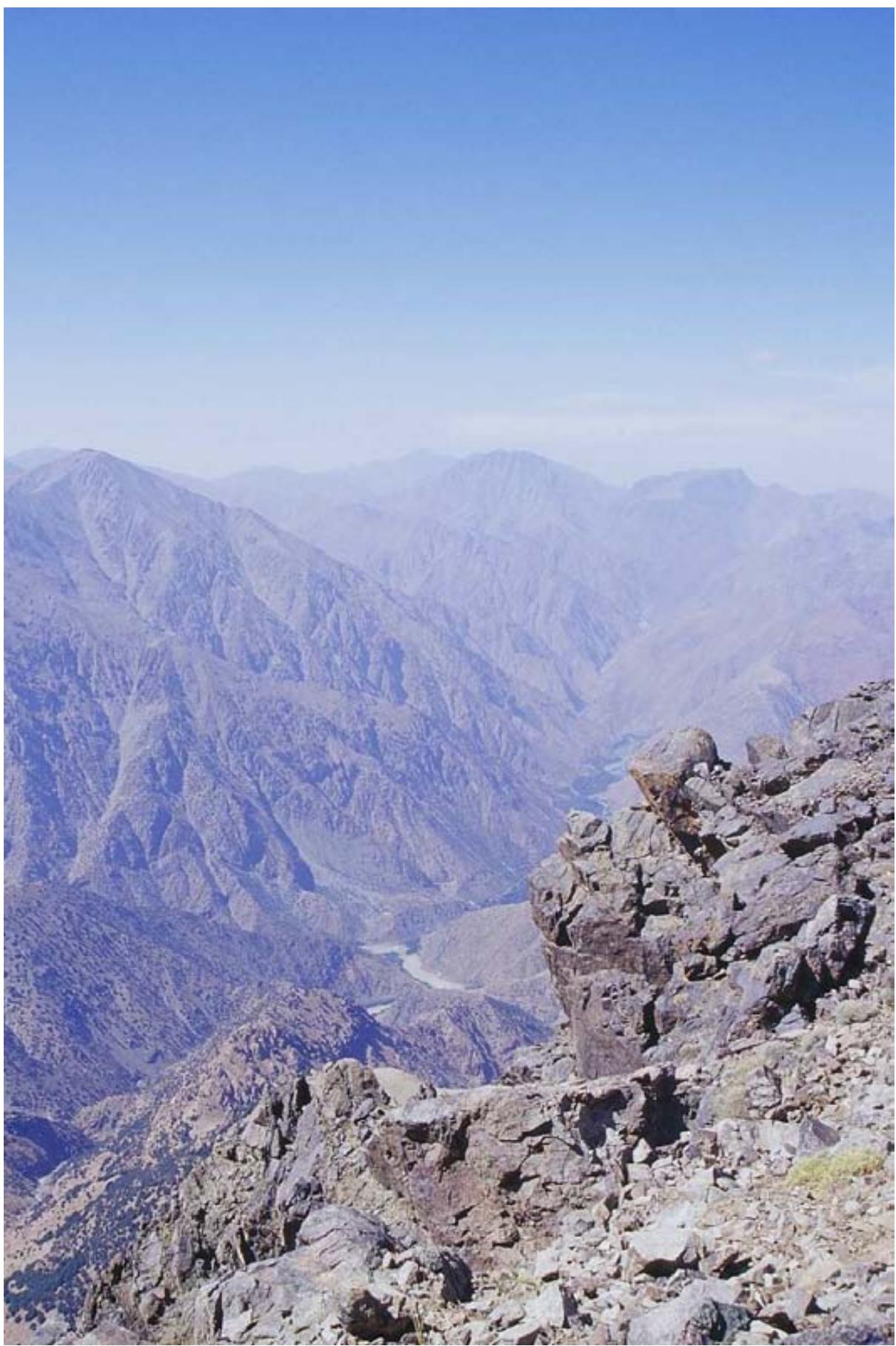


Photo 3

Zone granitique et fond de vallée du plus Haut Zat.



Photo 4

Village de fond de vallée en zone granitique.

2- Une « zone permo-triasique » bordant vers le Nord se décompose à différentes altitudes. Entre 1.000 et 2.000 m on trouve des zones à pentes douces à sols argileux, schisteux et sableux qui offrent un paysage plus humanisé par son caractère plus propice au pastoralisme et à l'agriculture, notamment aux points les plus bas. Cette zone abrite des nombreux villages et terroirs d'agriculture extensive et intensive (Photo 5). Au-dessus de 2.000 m et jusqu'à presque 2.700 m, on trouve du côté Sud-Ouest des grandes falaises (Photo 6), sur lesquelles s'appuie une série de zones plates descendant notamment vers le Nord-Est (Figure 10), dont la plus significative est le plateau géomorphologique du Yagour (Photo 7). Dans son sein on trouve des

petites failles qui permettent le développement des vallons d'accumulation d'eaux de ruissellement et des sols fertiles propices à l'installation des prairies grasses (Photo 8).



Photo 5

Champs cultivés sur la cuvette sédimentaire permo-triasique aux pentes douces du Nord-est du Yagour.

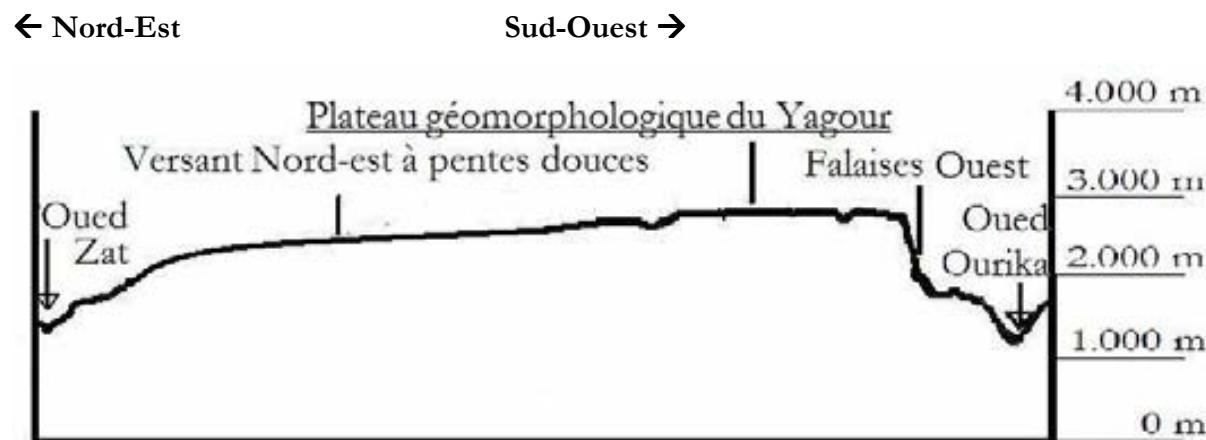


Figure 10

Coupe longitudinale Sud-Ouest/Nord-Est du plateau géomorphologique du Yagour.



Photo 6

Falaises Sud-ouest du plateau géomorphologique du Yagour vues depuis la vallée de l'Ourika.



Photo 7

Plateau géomorphologique du Yagour vu depuis le propre Yagour.



Photo 8

Petite faille secondaire sur le plateau sommital du Yagour avec des pelouses.

3- La « faille centrale du Yagour » se trouve presque à l'intersection des deux unités précédentes, et longe plus ou moins parallèlement la ligne des crêtes granitiques (Carte 7). Cette faille a donné

lieu à une cuvette sédimentaire qui est une zone de grandes accumulations, tant granitiques que permo-triasiques, donnant des sols riches et épais à composantes mixtes. Cela a permis le développement des prairies à pelouses grasses ainsi qu'une intense activité agricole dans les zones où l'altitude et la température le permettent (Photo 9). Sur cette faille principale se situent aussi les deux cours d'eau naissant au Yagour : le Welighane (affluent de l'Ourika vers l'Ouest) et le Yagour (affluent du Zat vers l'Est) (Photo 10). Ces cours d'eaux naissent tous les deux près de la ligne séparant les deux bassins versants, proche du col de Ghelliz à 2.300 m d'altitude, cœur et centre névralgique de l'*agdal* du Yagour. Précisement partant de cette grande faille centrale du Yagour, on trouve les petites failles que nous avons citées ci-dessus, il s'agit des « failles secondaires » qui partent obliquement de la faille principale (Carte 7). Ce réseau de failles composé par la faille centrale (Photo 9) et les failles secondaires (Photos 8 et 11), voires d'autres failles tertiaires qu'on ne signale pas sur la carte, permet la présence d'abondants pelouses humides par leur morphologie concave à pentes douces, facilitant l'accumulation de sols et eaux, les rendant un des éléments les plus importants dans la prohibition de l'*agdal* du Yagour.



Photo 9

Zone de cuvette sédimentaire à l'interface entre le rouge du permo-trias au Nord à pentes plus douces (à droite de la photo) et le gris granitique au Sud à pentes plus prononcées (à gauche de la photo).



Photo 10

Zones de prairies permanentes au fond de la vallée de l'oued Yagour.



Photo 11

Petite faille secondaire sur le plateau géomorphologique du Yagour avec des pelouses humides.

Le climat

Le climat est de type méditerranéen avec une saison estivale typiquement sèche. L'altitude, la géographie montagnarde complexe et la basse latitude offrent à cet ensemble un climat d'extrêmes, très irrégulier tant intra-annuellement comme inter-annuellement. En bref, il est marqué par un froid hivernal rigoureux ainsi qu'une sécheresse estivale particulièrement prononcée à cause notamment de la proximité du désert du Sahara. Concernant la pluviométrie, selon l'année et la position exacte où l'on se situe dans la zone du Yagour et ses territoires associés, elle peut être estimée entre 300 et 700 mm/an (en absence de poste météorologique au Yagour, on l'a comparée avec les données de la station de l'Oukaïmeden⁸). Cette forte variation des précipitations au sein du territoire dépend notamment de l'altitude, l'orographie, l'orientation des versants, le sens des vents assez changeants selon l'année (notamment selon l'axe Sud désertique vs. Nord océanique), etc. Par exemple, les nuages provenant de l'Atlantique au Nord-Ouest remontent normalement par le fond des deux grandes vallées, Zat et Ourika, alors qu'elles surmontent plus rarement le Yagour par le Nord. Et du Sud, derrière le Meltsène, le vent du Sahara le plus souvent n'apporte presque pas d'humidité, desséchant gravement la végétation quand il souffle. En même temps, parfois il ne pleut qu'au Meltsène à cause de sa grande altitude solitaire, créant souvent des phénomènes véritablement spéciaux, d'intérêt esthétique et scientifique (Photo 12).

⁸ Située environ à 3.400 m d'altitude, la station climatique de l'Oukaïmeden est à peine à 20 Kilomètres à vol d'oiseau à l'Ouest des limites du Yagour et bénéficie d'un climat très similaire au Yagour, où le point le plus haut est proche (le Meltsène à 3.596 m). Les deux zones sont en général très similairement arrosées car elles sont très proches l'une de l'autre et les températures à des altitudes très similaires varient à peine. Les données ont été prises de 2003 à 2007.



Photo 12

Zone du Yagour complètement ensoleillée alors que le massif du Meltsène est ennuagé.

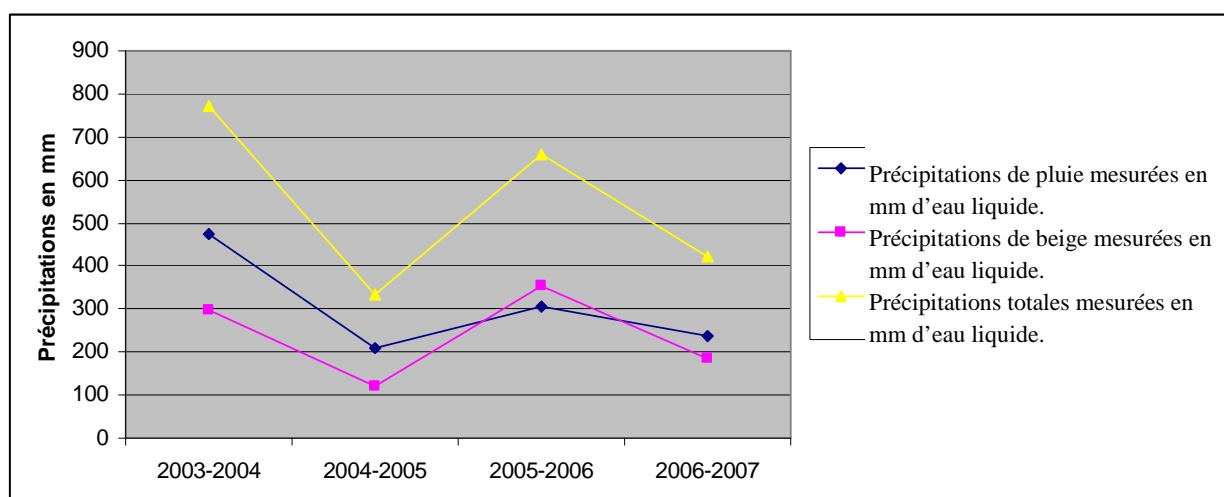
Les précipitations relativement abondantes par rapport à la plaine tombent surtout durant la période de repos végétatif correspondant aux plus basses températures. Aussi, selon nos propres observations et celles d'A. BELLAOUI (1989), de fortes sécheresses estivales peuvent durer jusqu'à 100 jours. Sur le bas Yagour, les températures chutent au-dessous de zéro tous les hivers durant plusieurs semaines, voir plusieurs mois. Selon la zone du Yagour où l'on se situe, on trouve l'étage bioclimatique « supra-méditerranéen » ou « oro-méditerranéen » à hiver froid défini par S. RIVAS-MARTÍNEZ (1983 : 34). Récemment, les données de température les plus proches du site d'étude que nous avons trouvées sont les données obtenues dans la station climatologique de l'Oukaïmeden. Néanmoins, pour être fidèle à la réalité des sites que nous avons étudiés au Yagour (le territoire des Aït Ikis), il faudrait probablement penser à des températures un peu plus élevées qu'à la station de l'Oukaïmeden, par le fait que les sites étudiés au Yagour se trouvent entre 2.000 et 2.300 mètres d'altitude, alors que la station se situe à 3.400 m, soit environ 1.000 mètres plus haut. Nous pourrions envisager des températures de 7 à 9 degrés plus élevées si on suit la règle de 1 °C de différence pour chaque 160 mètres de dénivelé (STRAHLER A., 1962). En observant la Tableau 1 et les Graphiques 1 et 2 on peut remarquer cette forte variation, interannuelle au niveau des précipitations, et intra-annuelle tant au niveau des précipitations que des températures. Voici le résumé des données climatologiques obtenues à la station de l'Oukaïmeden, qui pourraient être aussi une autre source approximative des données climatologiques qu'on trouverait dans notre site d'étude⁹.

⁹ Nous remercions vivement Vincent Simoneaux et le projet ISIM de l'IRD-Université Cadi Ayyad de Marrakech qui nous les ont facilitées.

Date	Pluie en mm	Neige mesurée avec l'équivalent en mm d'eau	Total Précipitations en mm	Temperature Moyenne en °C
2003-2004	474,12	296,89	771,01	8,73
2004-2005	210,71	122,1	332,81	9,03
2005-2006	304,91	355,1	660,01	8,83
2006-2007	236,9	183,6	420,5	8,95
Moyenne	306,66 mm	239,43 mm	546,08 mm	8,89

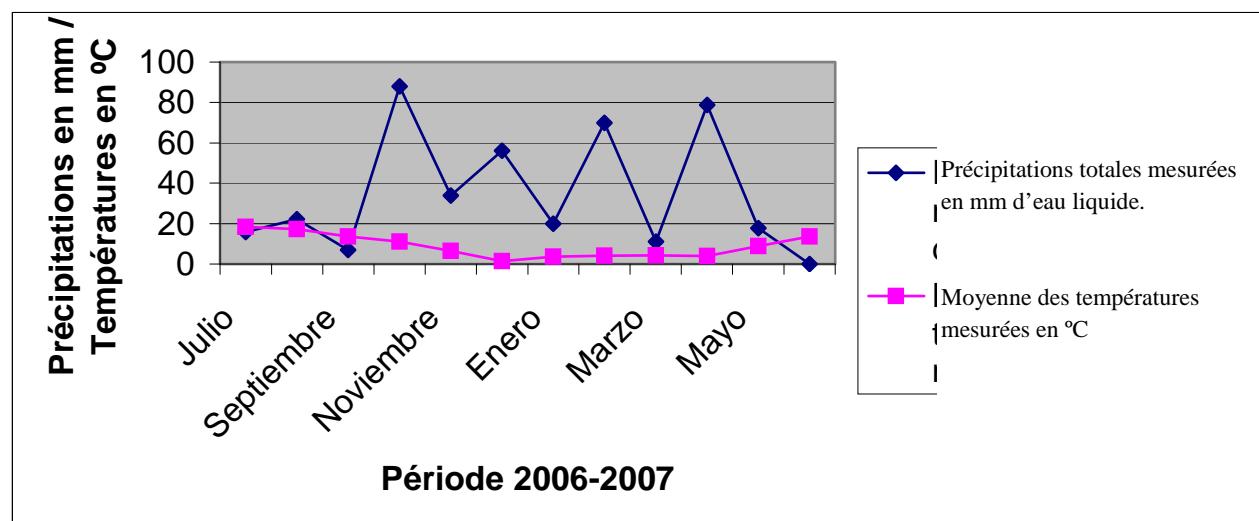
Tableau 1

Pluviométrie et températures du 2003 à 2007.



Graphique 1

Variabilité interannuelle des précipitations.



Graphique 2

Variabilité intra-annuelle des précipitations et des températures du 1 Juillet 2006 au 30 Juin 2007.

La végétation

Les masses végétales de type pâturage, garrigue, maquis ou forêt méditerranéenne de la zone du Yagour et ses territoires associés sont assez importantes, et elles contrastent avec les plaines céréalières voisines du Nord, par exemple du Haouz (Photo 13), et du Sud, par exemple le Sous, qui reçoivent une pluviométrie très inférieure, voire encore moins dans le Sud désertique de la vallée du Draa. Les masses végétales sont notamment importantes dans la zone Nord du Yagour et ses territoires associés, leur densité diminuant selon un gradient Nord-Sud notamment. Néanmoins il y a aussi un gradient altitudinal notamment vers le bas, où à partir de 1.000 m d'altitude la végétation sauvage commence à devenir de moins en moins rare. D'un côté, à cause de la pression humaine (pastorale et agricole notamment) mais aussi et beaucoup à cause d'un régime de pluies mineur. Vers le haut il y a aussi un gradient de diminution de la biomasse végétale, mais cette fois pas tellement à cause du manque de pluies mais notamment à cause des conditions extrêmes de froid hivernal et insolation estivale.

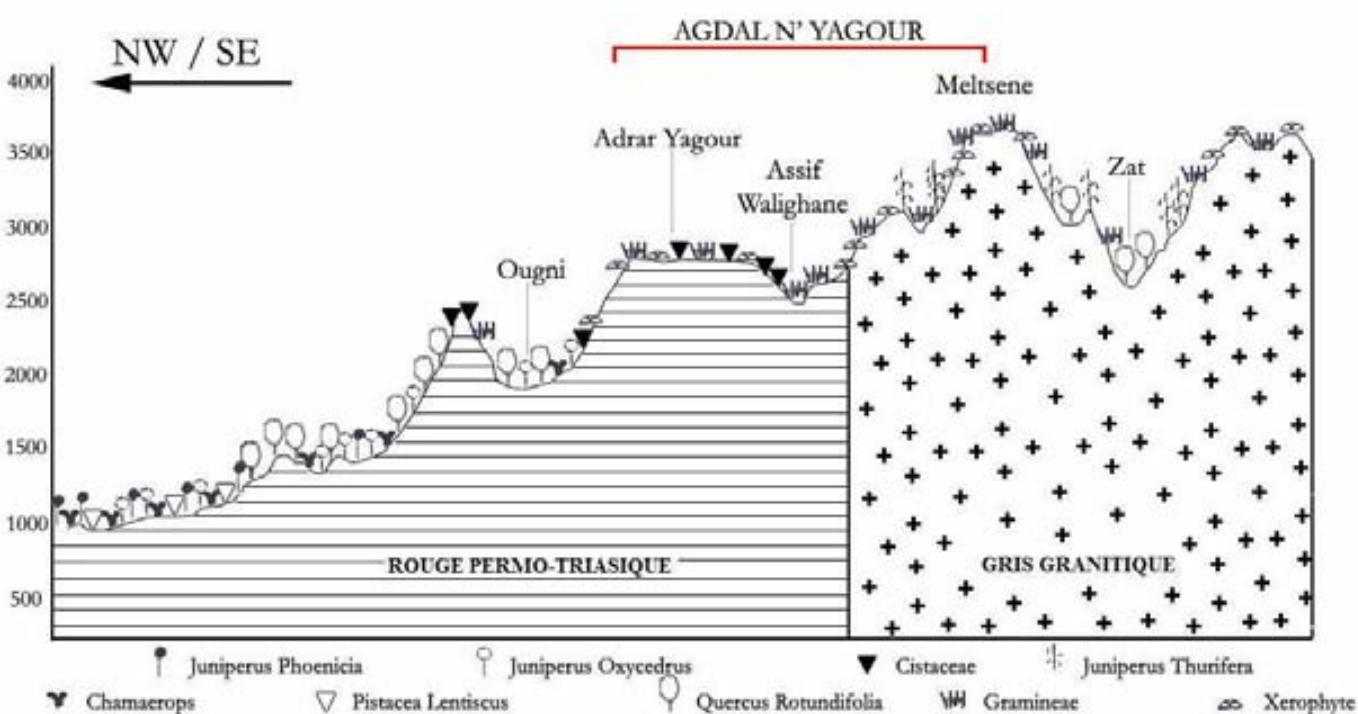


Figure 11

Coupe longitudinale Nord-Ouest/Sud-Est du plateau géomorphologique du Yagour (basé sur BELLAOUI A., 1989).

Le territoire est caractérisé par une tendance à l'étagement de la végétation (Figure 11) où on trouve au plus bas (entre 1.000 et 1.400 m) des peuplements arbustifs de thuyas (*Tetraclinis*

articulata) et genévrier rouge (*Juniperus phoenicea*) (Photo 14). Plus haut (entre 1.500 et 2.000 m), se succèdent des genévriers oxycèdres (*Juniperus oxycedrus*) et des chênes verts (*Quercus ilex*) de moyenne altitude (Photo 15). Malgré la pression humaine, la végétation forestière est spécialement dense dans la zone Nord, mais aussi sur les deux grandes vallées d'accès, l'Ourika à l'Ouest et le Zat à l'Est avec une végétation de rivière particulière qui est représentée notamment par des peupliers jusqu'à 1.500 m environ et puis des noyers jusqu'à 2.000 m voire plus. Dans cet étage, il est particulièrement intéressant de voir les communautés de palmier nain (*Chamaerops humilis*) (Photo 16) qui peuvent se trouver même jusqu'à 2.100 m d'altitude, et des cistes de montpellier (*Cistus montpelieriensis*) jusqu'à même 2.300 m. Vers 2.200-2.300 m, apparaissent des peuplements mixtes de chênes verts et génévriers thurifères (*Juniperus thurifera*), ainsi que les premiers espaces clairsemés steppiques dans les hautes vallées, mais aussi des mosaïques de pelouses grasses dans les emplacements les plus favorisés par les accumulations d'eau et sols (Photo 17), combinant différentes plantes adaptées à la sécheresse suivant les différents gradients d'humidité. Dans les zones où le pâturage a été spécialement important et où les conditions d'eau et horizontalité le permettent, on peut aussi trouver des pelouses grasses à des altitudes inférieures. Au-delà de 2.500 mètres on trouve les thuriféraies monospécifiques relictuels de grande beauté, jusqu'à plus de 3.000 mètres d'altitude, généralement sous forme de forêts très claires (Photo 18), et des plantes à coussinet, bruyères et xérophytes épineux de moyenne et petite taille combinées avec des pelouses âcres et aiguës de 2.500 à environ 3.600 m (Photo 19), très adaptées aux conditions extrêmes de la plus haute montagne. De plus, le surpâturage entraîne surtout une forte érosion des buissons et les écosystèmes végétaux tendent à être constitués de plantes vivaces herbacées, généralement rhizomateuses, ou de buissons décourageants pour le bétail par leur morphologie agressive (*Juniperus*, *Alissum*, etc.) ou de plantes bulbeuses contenant des alcaloïdes toxiques (*Ornithogallum*).



Photo 13

Végétation sauvage rare entre cultures agricoles, pression pastorale et habitations humaines aux premiers remparts de la plaine du Haouz.



Photo 14

Peuplements arbustifs de thuyas et genévriers de Phénicie entre 1.000 et 1.400 m.



Photo 15

Forêt-Garrigue de type méditerranéen sur le versant Nord du Yagour et ses territoires associés, composée notamment de genévrier oxycèdres et de chênes verts.



Photo 16

Palmiers nains associés avec des genévrier de Phénicie en bas et oxycèdre plus haut.



Photo 17

Des mosaïques de pelouses grasses dans les emplacements les plus favorisés.



Photo 18

Thuriféraires monospécifiques jusqu'à presque 3.000 m sous forme de forêts très claires.



Photo 19

Végétaux xérophyles combinés avec des pelouses aiguës des hauts versants de la chaîne du Meltsène.

La faune

Comme d'autres *agdal* pastoraux du Haut Atlas, le Yagour est particulièrement intéressant de par sa faune entomologique comme c'est le cas des scarabées, bousiers, scorpions, sauterelles, entre autres. Concernant les mammifères, d'après nos informateurs et nos propres observations, il semble qu'ils sont depuis longtemps en recul, voire de nombreuses espèces semblent presque disparues, par exemple la chèvre de montagne. L'on dit que la dernière chèvre de montagne a été tuée dans la zone d'étude il y a 10 ans. Néanmoins, certaines espèces sont nombreuses comme le porc-épic et le sanglier, ces derniers sous forme de bandes causant des gros dégâts sur le maïs et les autres cultures. On trouve aussi de nombreux renards qui menacent les poules, ou des rapaces comme des aigles royaux et aigles de bonelli qui, selon quelques habitants locaux, menacent les petits caprins et ovins¹⁰. Quelle que soit la réalité, nous avons observé nous-mêmes la menace des aigles et des renards sur les groupes de poulets et coqs qui sont dans les alentours des maisons. De fait, nous avons pu observer comment un renard se déplaçait tranquillement, trottant entre des maisons d'Ikis, à la recherche de quoi à manger, ainsi qu'un aigle à Warzazt qui a pris une poule devant nous et aux portes mêmes d'une des maisons où nous logions. Les habitants nous ont aussi parlé de la présence des chacals qui semblent plutôt nombreux. On trouve d'autres animaux plus inoffensifs comme une présence importante d'oiseaux, tels les grands corbeaux très nombreux, des pies bavardes ou des huppes fasciées moins visibles ou d'autres oiseaux à chasse

¹⁰ Sans en avoir été témoins, les gens de ces montagnes disent que la chasse de ces oiseaux existe sous couvert de cette excuse. Nous avons toutefois rencontré des berger qui se promenaient au Yagour avec un petit fusil avec cet objectif tel qu'il nous a été explicité.

comme les perdrix du Maroc. Aussi, on y trouve en été des oiseaux migrateurs comme les cigognes, très nombreux en été sur les pelouses d'altitude et là où on récolte la céréale, ou le rolier d'Europe, très joliment coloré, notamment dans les zones de forêt. Selon les observations du rapport de l'APARE (2004 : 46), les rongeurs sont représentés par l'écureuil de Barbarie, espèce endémique au Maghreb. Ces animaux aux mœurs nocturnes sont mal connus des habitants de la région. Les amphibiens sont nombreux, grenouilles et crapauds sont notamment visibles et très audibles les nuits. Les crapauds peuvent être particulièrement grands, pesant parfois près d'un Kilo ! Le peuplement des reptiles vivant dans la vallée est composé notamment de serpents, caméléons et lézards. Parmi les serpents, très abondants en nombre et en espèces, certains sont très venimeux, car nous avons entendu dire que chaque année on enregistre plusieurs morsures qu'on attribue le plus souvent aux vipères.

B. Société de la haute vallée du Zat

i. Organisation sociale passée et présente

Les populations berbères ou amazighes de ces montagnes sont depuis très longtemps des usagers des pâturages d'altitude. Perché au dessus des vallées de l'Ourika à l'Ouest et du Zat à l'Est, le Yagour semble avoir fixé, il y a près de 4.000 ans, l'attention des pasteurs d'origine subsaharienne en quête de pâturages, chassés par la progression du désert. L'assèchement des plaines après le dernier épisode humide au Sahara permet de comprendre partiellement la place économique et symbolique qui a pu être réservée au Yagour à l'époque. Dans le Yagour, les rites de fécondité semblent déjà présents chez les agro-pasteurs paléo-berbères de l'âge du bronze comme en témoigne la profusion des gravures sur les grès rouges de ces « olympes » pastoraux (AUCLAIR L. 2005 : 61 ; PASCON P., 1983 : 175). Associant scènes anthropomorphes de procréation et d'accouchement, animaux sauvages, bovins à énormes mamelles, poignards, chars, hallebardes, dessins abstraits et hommes de grande taille entre autres, ces gravures de l'âge du bronze (répertoriées scientifiquement au nombre de 2.422 jusqu'à présent) se répartissent sur tout le Yagour. Ce nombre de gravures de l'âge de bronze sur le plateau du Yagour en fait le site le plus important de l'Atlas marocain (HOUARAU B., 2006 : 4). Deux sites sont particulièrement denses : le plateau géomorphologique du Yagour et le Yagour d'Ikis, qui est précisément le terrain d'étude la plus approfondie. Sans doute les habitants de la plaine pratiquaient cette transhumance estivale à la recherche d'une complémentarité de ressources, pâtures notamment, mais peut-être aussi bois, chasse, etc. Ces mouvements transhumants, plus amples qu'aujourd'hui, étaient inscrits au

sein des territoires entre la plaine et la montagne, contrôlés moins strictement en raison de la plus faible densité démographique. La production des gravures rupestres semble s'être arrêtée il y a 2.600 ans au maximum (RODRIGUE A., 1999), probablement en coïncidence avec les débuts des écritures phéniciennes, grecques et latines au Maroc¹¹. En tout cas, même si à partir de cette période on ne trouve plus trace de gravures, il est possible que cette activité ait continué autrement, avec moins de fréquence et tout en se développant vers de nouvelles formes (couteaux du moyen âge, écritures arabes, etc.). Les plus récentes, sont actuelles et on y voit des dessins de véhicules 4x4 ou des animaux avec des dates contemporaines.



Photo 20

Anthropomorphe au sol dans une des voies d'accès au Yagour.

¹¹ Informations sur ces deux dernières phrases ont été obtenues en 2004 auprès de A. Skounti et M. El Graoui, respectivement chercheur et directeur du Centre national du patrimoine rupestre du Maroc à l'époque.



Photo 21

Disque du Yagour d'Ikis.

Le début de l'organisation autour des petits villages sémi-sédentaires à cause de la croissance démographique, tant dans les montagnes que dans les plaines, pourrait avoir rompu un peu le diagramme de longue transhumance que nous signalions avant. La compétition pour les ressources s'est accentuée, et ainsi les populations humaines ont augmenté leur pression sur l'espace en morcelant et diminuant la taille des territoires collectifs, et les grands mouvements entre la basse plaine et la haute montagne pourraient avoir été considérablement freinés. La romanisation du Nord du Maroc, qui s'est produite ensuite, n'a pas touché ces régions, même si certains éléments peuvent être partagés par les deux histoires, comme la présence du calendrier Julien dans l'agriculture du Haut Atlas et la racine latine de la dénomination des mois de l'année. De fait, la plupart des populations berbères du Haut Atlas vivent dans une superposition de

calendriers, jusqu'à quatre pour être exact. D'abord le calendrier agricole ou *filabi*, comme les paysans l'appellent, qui est celui hérité indirectement des Romains et qui coïncide avec le calendrier Julien puisque c'est celui qui existait à l'époque de la conquête romaine du Nord du Maroc, utile pour organiser l'agriculture, et qui est en fait, utilisé par la plupart des paysans au Maroc. Ensuite, en Occident le calendrier grégorien s'est imposé, décalé de 13 jours du Julien, mais ce changement n'est arrivé qu'au moment de la colonisation et de l'établissement de l'Etat moderne. En tout cas, aujourd'hui c'est celui qu'ils doivent suivre face aux administrations. En même temps, ils ont un calendrier religieux lunaire répondant à l'ordre établi par l'Islam. Et enfin, le calendrier qu'on pourrait dire berbère où l'on situe les saisons d'un façon tout autre et où l'été, dit localement *Smaym*, semble un des moments principaux. D'après ce que nous avons pu comprendre, cet été démarre le jour considéré le plus chaud de l'année et coïncidant avec le 28 Juillet occidental, dure 40 jours et se finit au début de septembre. Hors l'été, nous n'avons pas trouvé d'autres invocations à ce calendrier.

Des changements dans les usages des territoires sont difficilement détectables jusqu'à l'arrivée de la conquête arabe du Maghreb, qui cette fois pénètre jusqu'aux bordures de l'Atlas, altérant une nouvelle fois et de façon profonde les rapports matériels au milieu. Comme on l'a signalé dans le début de ce Chapitre, l'usage des plaines par les nouveaux dominateurs, se base surtout sur une économie pastorale d'héritage arabe, et donc extensive, exigeant une faible densité de population dans les zones les plus steppiques des environs de l'Atlas. Pour une double cause de défense contre les envahisseurs et de perte des territoires steppiques, les anciennes populations berbères se sont réaménagées spatialement et concentrées dans les zones de montagne disposant de ressources denses, donnant lieu à ce que nous avons nommé au début une « inversion démographique ». De fait, si on exclut la ville de Marrakech et ses environs, aujourd'hui la province du Haouz possède toujours des densités démographiques plus fortes en montagne que dans la plaine semi-désertique. Et ce phénomène est en partie hérité de cette époque. L'histoire générale du Haouz qui suit est assez connue (notamment en plaine mais pas tellement en montagne), et particulièrement riche dans les écrits de P. PASCON (1983). La prépondérance des nouveaux dominateurs berbères, les Almoravides et les Almohades aux XIème et XIIème siècles respectivement, est notamment remarquable pour la région. Les premiers provenant du Sud et les autres directement du Haut Atlas installèrent la capitale de l'empire maghrébin qui arrivait même jusqu'en Espagne, à Marrakech, à peine une cinquantaine de Kilomètres des « Mesioui de la montagne »¹². Ceci influença sans doute les usages des milieux des vallées atlasiques, plus ou moins proches durant la présence de ces nouvelles élites, mais aussi sous les dynasties qui ont suivi et durant lesquelles Marrakech a toujours gardé une importance régionale, et jusqu'à nos

¹² Groupement des cinq fractions appartenant à la tribu Mesioua, habitant dans la partie plus montagnarde de la tribu, et dont font partie les Aït Ikis et le Yagour.

jours. Ceci a provoqué des importants litiges durant le dernier millénaire entre le *Makhzen* (le pouvoir central) et les populations atlasiques (notamment autour des ressources naturelles telles que l'eau, rare à Marrakech et abondante dans le Haut Atlas). Déjà sous la dynastie Saadienne (1554-1659), les aménagements hydrauliques entrepris par les sultans (souverains marocains ou rois) ont commencé à miner cette transhumance de la plaine à la montagne en soustrayant aux montagnards des grandes parties de l'*Azaghār* (la plaine du Haouz de Marrakech). Les terres étant occupées par les cultures en hiver et au printemps, la transhumance ne pouvait s'exercer comme auparavant (PASCON P., 1983). Ceci repoussait les tribus berbères de plus en plus vers la montagne. Les guerres les plus récentes entre les tribus et le *Makhzen* ont même lieu jusqu'au début du XXème siècle, et l'esprit rebelle perdure encore de nos jours... Aujourd'hui, ce sont plutôt les montagnards berbères qui descendent l'hiver dans les bassins pour pâture sur les terres des grands propriétaires arabes ou berbères, même si avant c'était les mêmes gens qui passaient l'été en montagne et l'hiver en plaine. Actuellement des accords, échanges des droits d'usage, etc., le plus souvent contre paiement, demeurent entre fractions d'une même tribu, notamment entre fractions de la montagne et fractions de la plaine. Ces accords sont très souvent fondés sur des liens de parenté éloignés (réels ou fictifs), Mais ils deviennent cependant rares.

La jmaà

Les *jmaàs* sont des assemblées coutumières de villages, intervillages, fraction ou tribu, dont le rôle consiste fondamentalement à organiser la vie des habitants comme les travaux collectifs, règlements d'irrigation, fixation de la cueillette des noix, organisation des fêtes collectives, voire religieuses, à garantir l'ordre dans les différents territoires ou à résoudre les conflits de droits de pâturage (LAFUENTE F., 1968 : 113). Bien que de nombreux auteurs de l'Anthropologie coloniale, tel que R. MONTAGNE (1930) parmi de nombreux autres, comparent les communautés berbères avec des « républiques » et soulignent le caractère « démocratique » des *jmaàs*, il semble nécessaire de relativiser quelque peu cette situation comme l'ont montré ensuite d'autres auteurs (LAFUENTE G., 1999 : 42-53 & 84-93 ; HAMMOUDI A., 1974 : 156). Nous-mêmes, par nos propres observations, nous pouvons souligner que la représentation se fait par la médiation des chefs de foyers et non par celle des individus. Les jeunes et les femmes n'y sont pas directement représentés. De plus, les hommes les plus influents imposent souvent leurs critères. Alors, les *jmaàs* peuvent prendre souvent un certain caractère oligarchique. Par ailleurs, il faut remarquer aussi qu'il s'agit aujourd'hui d'une institution le plus souvent affaiblie, notamment au niveau de sa possible concurrence avec l'État, comme c'est le cas de pratiquement toute structure tribale. Néanmoins, vis-à-vis de la tribu Mesioua, les *jmaàs* des *douars* nous semblent constituer un niveau

encore bien actif de cette institution. Comme on le verra au cours de cette thèse, celles-ci continuent d'être fort représentatives et un outil relativement important pour la défense des intérêts des « petits » hommes ou en tout cas des majorités populaires.



Photo 22

Deux membres de la *jmaâ* du *douar* de Warzazt.

Les *jmaâs* des différentes fractions tribales ont toujours un représentant, le *cheikh*. Et lui, à son tour, a un ou deux *moqadem* qui l'assistent, tous étant des personnalités au niveau local d'un grand statut économique et social, qui peuvent avoir sans doute une grande influence sur ces *jmaâs*. Ces *moqadem* et notamment les *cheikh* (un par fraction) doivent des comptes au reste des membres, mais ils possèdent un pouvoir relativement étendu, d'autant plus qu'ils sont les yeux et les interlocuteurs premiers des *caïds* du ministère de l'intérieur. Pour A. BELLAOUI (1989) « la fonction principale de tels conseils (*jmaâs* de fraction) était d'intervenir sur des affaires comme la justice, l'organisation d'une sorte de police de la tribu, l'hospitalité aux étrangers, la « politique extérieure », la réglementation des marchés... ». Mais aujourd'hui, la plupart de ces secteurs ne sont plus sous sa responsabilité et soit l'administration en a pris la responsabilité, soit il s'agit de problèmes n'existant plus comme par exemple les guerres. Nous donnons ci-dessous une petite description historique du devenir de la politique tribale du dernier siècle et demi.

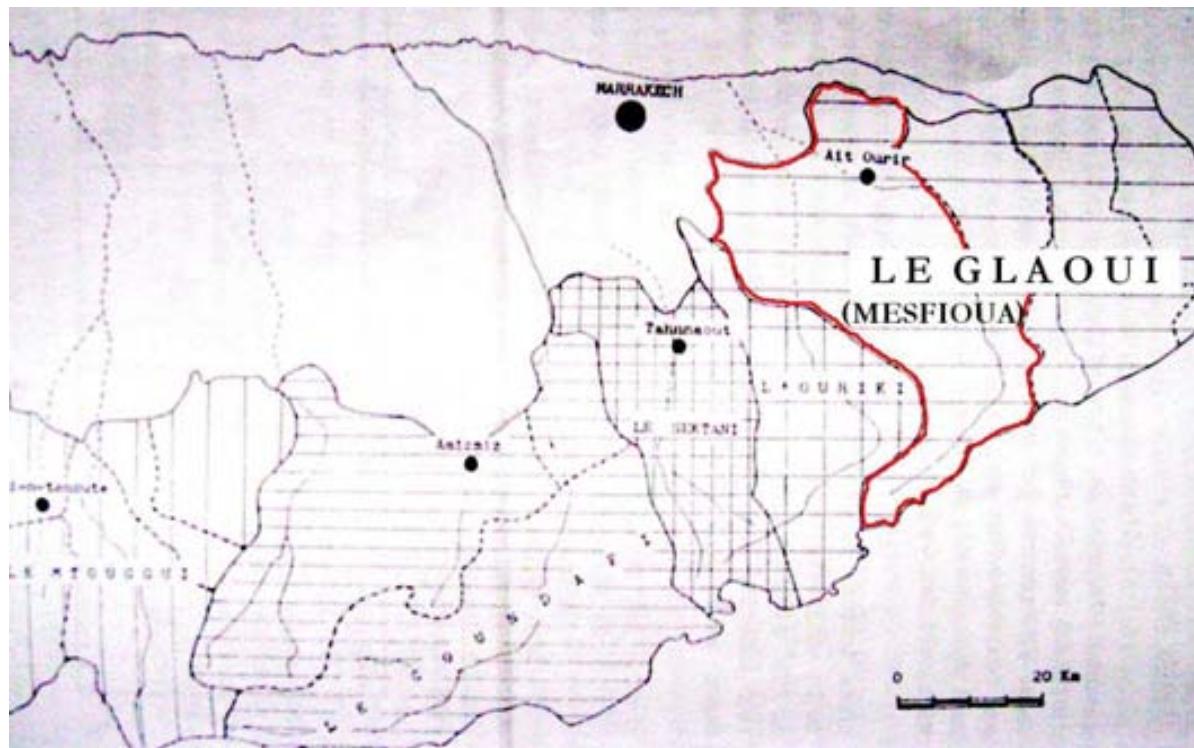
L'ancien amghar

Malgré ces anciennes solidarités, les *jmaàs*, nous l'avons dit, sont toujours composées de façon incontestable par une multiplicité de petits chefs, notables et hommes riches, conduisant toujours à la domination, au moins partielle, de l'un d'entre eux. Auparavant, celui qui arrivait à s'élever au-dessus des assemblées et à s'emparer de l'autorité prenait le nom d' « *amghar* ». L'*amghar* est l'un des nombreux notables qui formaient l'une ou l'autre des *jmaàs* décrites. Soit par son courage, soit par la ruse ou la violence, il arrivait à s'imposer aux membres de l'assemblée, à influencer la *jmaà*, puis à usurper le pouvoir à son profit. En tout cas, la *jmaà* et l'*amghar* ne tiraient pas leur pouvoir du sultan mais des territoires intérieurs de l'Atlas (PASCON P., 1983). Enfin, au cours des derniers siècles et lors des tentatives du régime royal marocain de pénétrer dans le Haut Atlas, notamment au XIXème siècle, ces *amghar* ont très bien su s'adapter aux nouvelles structures du pouvoir étatique et ils se sont souvent fait nommer *cheikh* (statuts prestigieux de la structure socio-politique Arabe qui a servi de traduction d'*amghar*) ou ont obtenu des charges administratives ou politiques plus hautes telles que celles de *caïds*. Vers le XVIIIème siècle l'Atlas marrakechi (comme d'autres zones de montagne au Maroc) est passé plus que jamais du pouvoir de la *jmaà* au pouvoir personnel et despote de l'*amghar*, puis des grands *caïds* (MONTAGNE R., 1930).

L'avènement des grands caïds

Les relations des Mesioui de la montagne avec les autorités, comme le reste des tribus de l'Atlas à partir du XVIIIème siècle, passaient soit par l'intermédiaire de la *jmaà*, soit par celui de l'*amghar*. Quand l'*amghar* gérait les relations montagne/autorités, il était placé le plus souvent sous l'autorité lointaine d'un *caïd* installé par le *Makhzen* aux débouchés de la plaine des principales vallées, voire les *amghar* les plus puissants devenaient *caïds* eux mêmes. Les *caïds* représentaient le pouvoir encore plus lointain du Sultan du Maroc (BELLAOUI A., 1989). Cette époque est considérée comme une époque de *siba* (de chaos), et elle s'est caractérisée par une grande instabilité politique au Maroc qui dans certaines parties a duré même jusque peu avant la deuxième guerre mondiale, où, tant la plaine que la montagne ont subi d'innombrables et incontrôlables violences berbères et arabes de destruction, vol et violation (PASCON P., 1983). Au XIXème siècle les premiers sultans entreprirent de nouer des alliances avec ces nouveaux notables locaux devenus des véritables chefs berbères. Ceci avait pour intérêt de s'assurer la coopération des principaux d'entre eux, Le Gountafi, Le Mtougui et notamment Le Glaoui (Carte 8). Ces grands *caïds* avaient leurs propres noms, mais étaient directement identifiés à leur tribu, prenant ainsi le nom de celle-ci et de façon héréditaire entre le père et le fils qui reprenait le rôle de son prédécesseur. Nous avons ainsi

plusieurs leaders locaux appelés Le Glaoui, Le Gountafi, Le Mtouggui, etc. En 1859 le Sultan Sidi Mohamed ben Abder Rahmāne nomma l'*amghar* Mohamed ben Lhaj Ahmed El Mezouari *caïd* à la tête de sa tribu, les Glaoui (BELLAOUI A., 1989). Puis, profitant de la conjoncture politique de la fin du XIX^e siècle (époque de siba citée ci-dessus) et de cette nouvelle politique territoriale du Sultan, celle des « grands commandements » et de la gouvernance indirecte par l'intermédiaire des *caïds*, son fils Madani Le Glaoui s'est également affirmé sur les tribus voisines, en partie par le pouvoir qui lui a été octroyé par le Sultan. Il rivalisait avec ses homologues dans le but d'étendre son autorité et il finit par soumettre les Mesioui entre autres (PASCON P., 1983). Puis enfin, le dernier grand Glaoui, portant le nom de Thami et fils aussi du précédent, à la fin de l'époque du protectorat, se mettra à la tête de tout le Maroc et au-dessus même du Sultan ! On peut dire que le pouvoir sur la province du Haouz a basculé plusieurs fois durant ces deux siècles entre les trois plus grands *caïds* cités précédemment, mais les Glaoui ont été les grands dominateurs et les Mesioui ont toujours été depuis 1900 et jusqu'à l'indépendance, au moins « théoriquement » sous domination Glaoui. Ils n'ont en fait jamais eu leur propre *caïd*, et selon A. BELLAOUI (1989), parce qu'ils ont toujours été une tribu rebelle face à l'Etat.



Carte 8

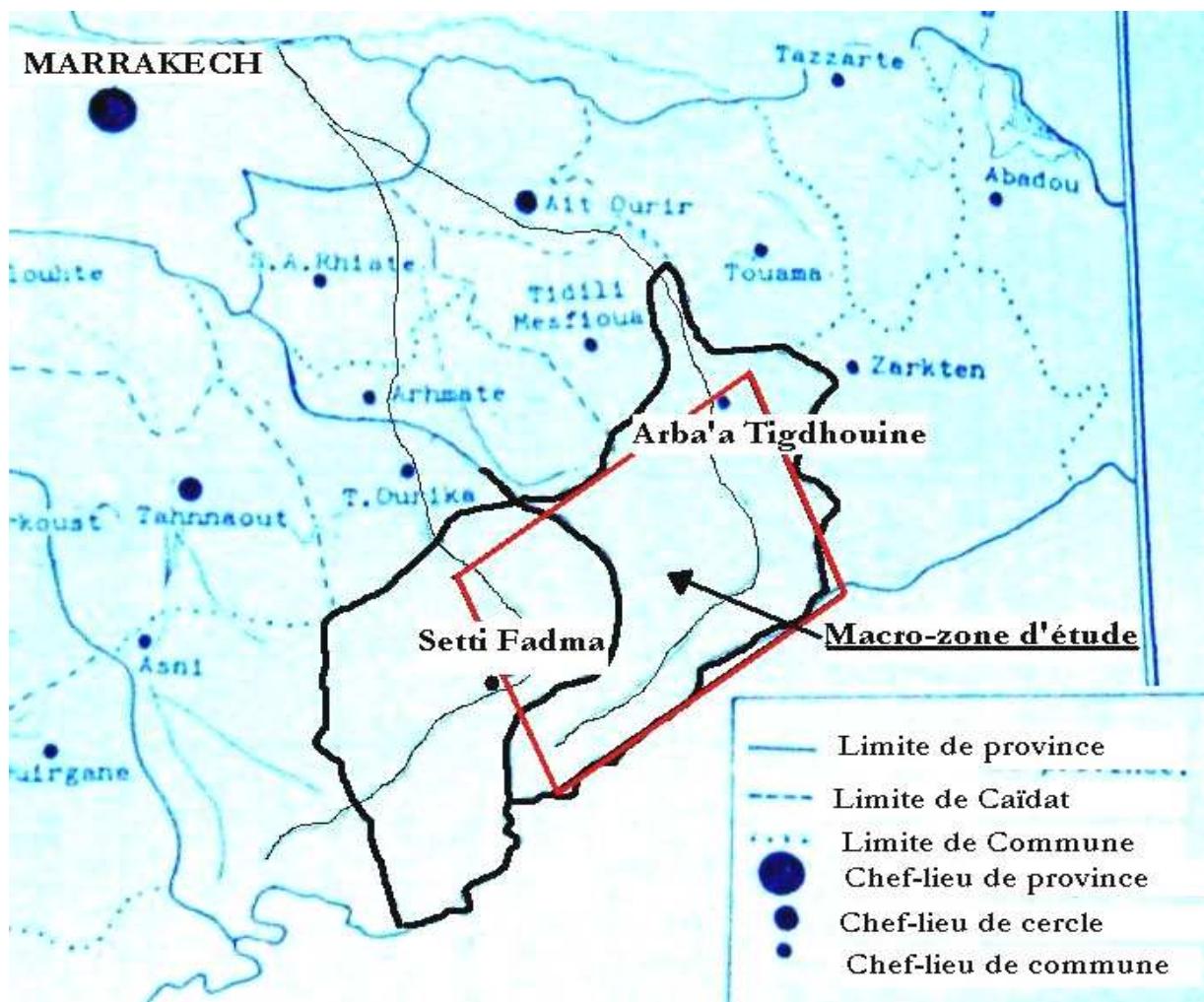
Carte des grands *caïds* du Haut Atlas occidental (basé sur BELLAOUI A., 1989).

Vers la fin du XIXème siècle la pénétration des grands commerçants dans le Haouz de Marrakech et une très grande partie du Maroc, notamment par des vecteurs économiques occidentaux, mettra en branle la nécessité d'activer les institutions marocaines pour engager une véritable révolution industrielle et le développement capitaliste, ce qui fut d'après P. PASCON (1983 : 443) « la justification principale de la domination politique du pays » de la part des puissances étrangères. Les grands *caïds* ayant contribué au contrôle du pays par leur collaboration avec le Sultan comme décrite ci-dessus, ils se mirent par la suite au service de la France à qui le Sultan avait cédé son pouvoir en 1912 après des fortes pressions politiques mais sans résistance armée. En récompense, ces grands *caïds* furent tout simplement maintenus dans leurs commandements par les autorités coloniales. Ainsi, au Maroc, ces personnages et leurs collaborateurs locaux sont le plus souvent identifiés avec les colons et même nommés ainsi bien qu'ils soient marocains. On a même aujourd'hui le mot péjoratif « fils de colon » pour se référer aux descendants de ces collaborateurs qui étaient des nationaux. Le Glaoui suivant (Thami Al-Glaoui), fils du précédent (Madani Le Glaoui) et considéré peut-être comme le plus grand d'entre tous les traîtres au Maroc, est alors resté dominant sur les tribus du Haouz (les Mesioui inclus) mais aussi du Maroc entier au moment de son pacte avec la France et de sa substitution au Sultan Mohamed V en 1953 (PASCON P., 1983). La France, engagée dans la première guerre mondiale contre l'Allemagne, avait comme but d'engager au Maroc le minimum de forces en utilisant les grands *caïds*. La semi-indépendance donnée aux grands *caïds* fit que ceux-ci étendirent davantage leur pouvoir, en plaçant à la tête des différentes tribus dominées soit des fils, soit des frères, soit d'autres gens de confiance. Par exemple, à cette époque là, Si Mohamed (fils de Thami, le deuxième grand Glaoui) était en charge de la domination des Mesioui. Enfin, cette semi-indépendance des grands *caïds* ne limitait aucunement les abus ni l'arbitraire des *caïds*. Il a fallu attendre la fin des années 1920 pour qu'apparaisse la nécessité de mettre fin à une situation qui risquait de « compromettre » le prestige de l'autorité française aux yeux des Berbères (BELLAOUI A., 1989).

L'actuelle organisation administrative et sociale

Au lendemain de l'Indépendance en 1956, l'administration était entièrement à réorganiser et le nouveau découpage fut composé de quatre niveaux : la province-préfecture, le cercle, la circonscription rurale (*les nouveaux caïds* dont le pouvoir local est beaucoup plus faible et sous contrôle strict du pouvoir central) et la commune (rurale ou urbaine). La commune accapare

l'essentiel de l'organisation administrative locale. Les Mesioui de la montagne forment une seule commune à l'exception des Aït Oucheg pour les raisons précédemment citées. Cette commune a son chef-lieu à l'Arbaa Tighdouine et rassemble actuellement, en 2010, une population de presque 25.000 habitants dont les Aït Ibis font partie. En tant qu'entité territoriale, la commune est destinée en grande partie à remplacer la *jmaâ* de la tribu. Comme nous pouvons le voir, la commune de l'Arbaa Tighdouine se confond presque avec le territoire des hauts Mesioui (Carte 9).



Carte 9

Carte du découpage administratif concernant le Yagour et ses territoires associés (basé sur BELLAOUI A., 1989).

Malgré les mutations sociales du dernier siècle, notamment durant et après le Protectorat français, ces populations berbères gardent partiellement l'ancienne organisation sociale. Cette organisation est décrite notamment par l'anthropologie anglo-saxonne comme « structure

segmentaire » (BERTRAND A., 1977 ; EVANS-PRITCHARD E., 1970 ; GELLNER E., 1969 : 41-44 ; HART D. M, 1999). En tout cas, il faut souligner que cette description a été relativement mise en question, notamment par son caractère réductionniste (HAMMOUDI A., 1974 ; MUNSON H., 1993). Dans tous les cas, elle est toujours constituée d'un emboîtement de différents groupes sociaux qui à leur tour se divisent en groupes mineurs, agencés à la manière d'un jeu de poupées russes, de façon que chaque groupe au même niveau de segmentation équilibre plus ou moins le pouvoir de son opposé (AUCLAIR L., 2002 : 9 ; ILAHIANE H., 1999 : 29). Ainsi, ils continuent à s'organiser en familles ou *takats*, lignages ou *ikhs*, villages ou *douars*, ceux-ci en sous-fractions ou *moudas*, puis en fractions ou *machiekhas*, et finalement en tribus. Bien sûr une catégorisation strictement hiérarchique répondrait plutôt à une nomenclature étrangère, occidentale notamment. La réalité sur le terrain est beaucoup plus lâche, et les groupes se désignent souvent comme tribu qu'ils soient une fraction ou une tribu telle qu'elle est définie par les experts extérieurs. Autrefois, le niveau le plus haut dans cette série était la confédération de tribus. Mais ce dernier niveau n'existe plus aujourd'hui dans le Haut Atlas de Marrakech, car il était surtout opérationnel en cas de guerre. L'époque des belligérances intertribales étant dépassée, la confédération semble avoir perdu son sens. D'ailleurs, nous sommes, comme dans le reste du Maroc, face à un phénomène d'intense détribalisation, qui concerne autant la tribu que les fractions, qui perdent de plus en plus de poids.

Takats, ikhs et douars

Le *douar* (village ou hameau) est à la fois un élément de l'organisation tribale, une communauté agro-économique et une cellule d'habitat. Le *douar* originairement est organisé de façon segmentaire comme le reste de la société tribale. Comme le décrit M. MAHDI pour l'Oukaïmeden (1999 : 45-53), ici les *douars* sont aussi composés de petites unités patriarcales et agnatiques, les *takats* (familles nucléaires habitant sous un même toit) qui, quand elles se regroupent en plusieurs *takats* unies par des liens de parenté, forment un *ikhs* ou lignage, plusieurs lignages formant un sous-*douar* ou *douar*. Le seul élément de segmentarité dont nous n'avons pas trouvé de trace localement est ces célèbres groupes, notamment activables au moment de conflits guerriers, les *leffs*. Pourtant ils sont souvent signalés par les auteurs classiques (BERQUE J., 1978 ; GELLNER E., 1969 ; HART D. M., 1976 & 1999 ; MONTAGNE R., 1930), et toujours mentionné par M. MAHDI (1999 : 61-64) pour la vallée voisine de la Rerhaya. À l'occasion des différents entretiens auprès des Aït Ikis, personne n'a pu vraiment nous parler des *leffs*. En tout cas, nous ne doutons pas que ceci est très probablement parce que nous n'avons pas enquêté auprès des bons informateurs ou dans les contextes sociaux adéquats concernant ce propos.

En ce qui concerne les *takats* (foyers) et *ikhs* (lignages ou familles élargies), ils s'agrandissent parfois avec des apports étrangers, notamment par les mariages avec des femmes extérieures au groupe (exogamie). Par exemple, il peut y avoir un lignage composé de plus d'une dizaine de familles comme nous le montrons dans la photo ci-dessous, où chaque nouvelle famille nucléaire construit une nouvelle alcôve, ou une nouvelle maison, à côté ou proche de celle du père, puis le petit-fils faisant de même et ainsi de suite, jusqu'à obtenir de véritables complexes labyrinthiques de maisons. Dans la Figure 17 à la fin de ce Chapitre, nous montrons un schéma des 12 *ikhs* comprenant 97 *takats* (foyers) des Aït Ikis. Chacun de ces *ikhs* a un nombre variable de familles pouvant aller de quatre à une vingtaine. De fait, le nombre de *takats* par *ikhs* et le nombre d'*ikhs* par *douar* ne répondent pas à une règle stricte, mais dépendent par exemple des histoires de vie, des besoins agricoles, des enjeux micro-politiques et démographiques. Par exemple, quand une famille élargie compte un nombre remarquablement important d'individus et qu'ils réclament un vote propre au sein de la *jmaâ*, les gens commencent à se référer à elle en tant qu'*ikhs*. Le nombre d'*ikhs* dans le village peut même être variable selon la personne enquêtée, car sa conceptualisation peut être très lâche.



Photo 23

Habitat d'un seul *Ikhs*, les Aït Hsein, abritant près de 120 personnes.

La taqbilt ou machiekha

La *taqbilt*, habituellement traduite dans la littérature francophone par fraction de tribu ou canton, est constituée d'un nombre variable de *douars* ayant une origine commune dans l'imaginaire collectif et dans un passé lointain. La haute tribu des Mesioui, appelés localement Mesioui de la montagne, et dont fait partie la population des Aït Ibis que nous avons étudiée, se divise socialement et territorialement en 5 fractions de tribu (Carte 11), Aït Oucheg, Aït Zat, Aït Wagoustite, Aït Tighdouine et Aït Inzal. Sur la Carte 11 le territoire de chaque fraction est représenté par une couleur et le *douar* appartenant à chaque fraction porte la même couleur que la délimitation de la fraction.

Ces fractions de tribu sont appelées localement *machiekhas*, en référence au leadership qui est exercé par une personnalité propre à la fraction, appelé *cheikh*. Cette figure, sur laquelle nous reviendrons plus loin, serait héritière des anciens « grands hommes » de fraction ; les cheikh sont aujourd'hui choisis comme interlocuteurs privilégiés et légaux entre fraction et Etat par le ministère de l'intérieur, dans le cadre d'une certaine concertation avec la réalité locale. La *machiekha* est donc une région administrative qui se superpose à un bloc de l'ancienne organisation segmentaire unie par une tradition territoriale et identitaire. La *machiekha* est toujours tenue aujourd'hui de s'acquitter de devoirs importants vis-à-vis de l'ensemble de la tribu ou d'autres fractions. A ce sujet, F. LAFUENTE (1968 : 101) affirme que « ...les conflits de pâturage ont été fréquents et le Yagour a été de tout temps la pomme de discorde entre les fractions Mesfioui », ce qui les fait se réunir plusieurs fois par an pour discuter des divers sujets touchant leurs différentes parties du Yagour. Effectivement le Yagour est un élément qui mobilise énormément l'intérêt des fractions, car plusieurs villages rassemblés (jusqu'à une vingtaine), peuvent avoir plus de force pour exiger une utilisation ou une application des règles en accord avec les intérêts communs au niveau de la fraction qui partage souvent partiellement un même territoire, notamment au niveau pastoral.

Mais le Yagour n'est pas leur seule préoccupation, et d'autres sujets de politique locale sont résolus au niveau des *machiekhas*, tels que des problèmes de partage des eaux, la défense d'une partie du territoire face à l'Etat ou d'autres agents externes, etc. Enfin, les *machiekhas* varient énormément entre elles et à l'intérieur d'elles-mêmes, en superficie territoriale et en densité démographique : par exemple il y a un nombre très différent de *douars* par fraction. Nous donnerons plus de détails sur les fractions plus loin, mais une des spécificités de notre territoire mesiouï est qu'originaleirement les Aït Oucheg situés à l'Est du Yagour (Carte 11) étaient Mesioui. C'est seulement depuis 1960 (LAFUENTE F., 1968 : 79) qu'ils ont été intégrés à la tribu des Ouriki par l'administration post-coloniale à cause de leur situation géographique, dans le bassin de

l'Ourika, plus logique au niveau administratif pour l'État moderne. Selon A. BELLAOUI (1989) « c'est, en effet, plus par l'unité de leur territoire que par le sentiment d'une origine commune, que se caractérisent les fractions actuelles (au Zat), devenues de véritables poubelles sans unité ethnique. [...] aux liens de sang se substituent des liens de cohabitation et d'intérêts ».

La tribu

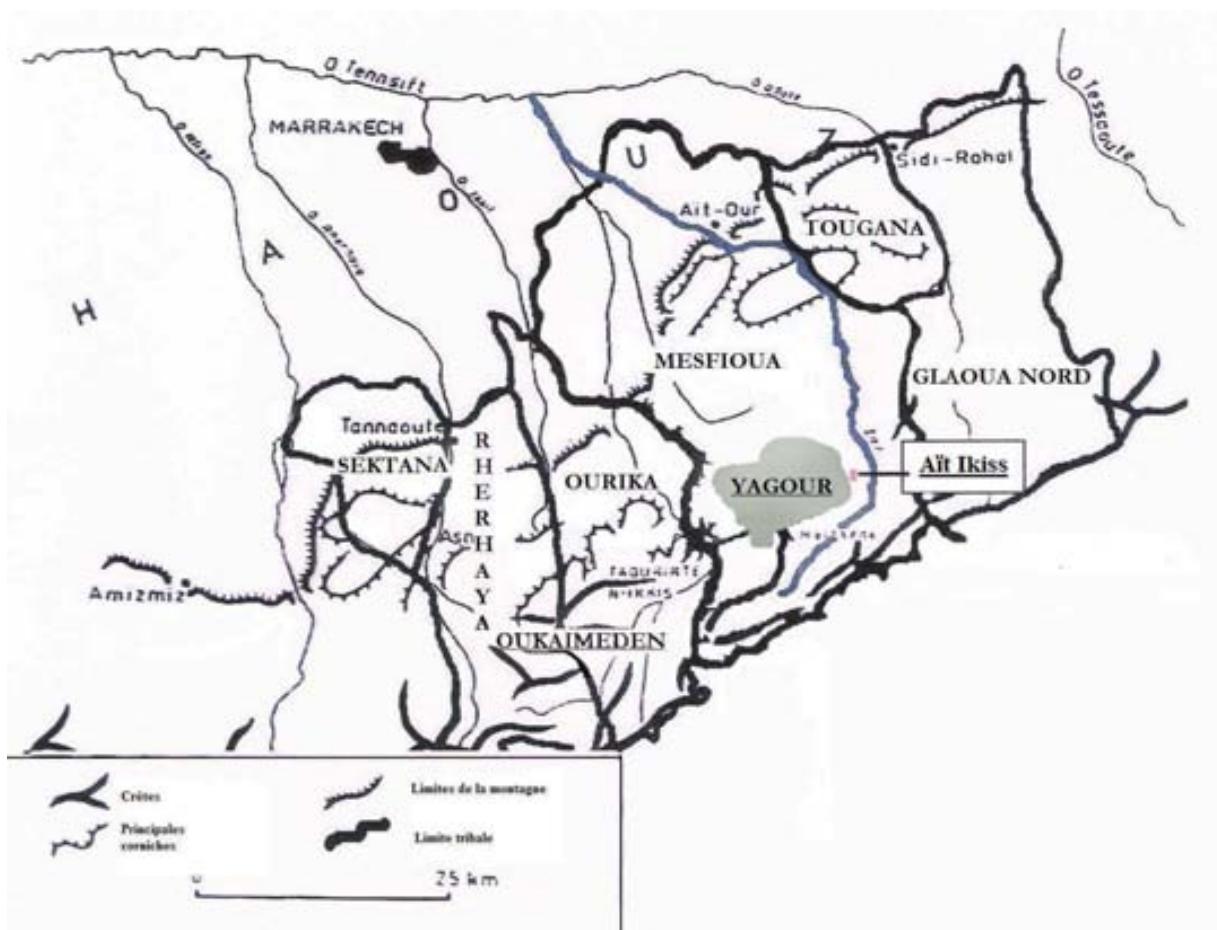
Comme le disait J. BERQUE (1978) « l'essentiel est le bassin d'un *oued* » (fleuve ou rivière en arabe). Autrement dit, le territoire de la tribu (dans notre cas le territoire de la tribu Mesioua) correspond approximativement au bassin hydrographique (dans notre cas le bassin de l'oued Zat). Sur les Cartes 10 et 11 on peut apprécier la superposition de la région physique et le schéma de l'organisation tribale. Le Yagour et ses territoires associés couvrent approximativement 350 km² dans la partie la plus montagnarde du pays Mesioui. Cette tribu occupe l'espace le plus grand du Haut Atlas occidental¹³, environ 1.200 km², avec une population proche de 100.000 habitants, dont approximativement un tiers du territoire est en plaine, un tiers en basse montagne et un tiers en moyenne et haute montagne.

Au Nord, le territoire s'étend largement en plaine jusqu'aux portes de Marrakech (à peine à environ 5 Km), la situation de cette tribu étant de ce fait unique. Ainsi, la tribu profite d'une complémentarité totale des ressources en termes d'histoire récente (particularité Mesioui). Pourtant, comme nous l'avons fait remarquer, les membres de la tribu profitent de moins en moins de cette complémentarité et le ralentissement des mouvements entre les deux zones est très important. À l'heure actuelle, les tribus ne sont plus présentes comme auparavant en raison du phénomène de détribalisation énoncé ci-dessus. Pourtant, encore aujourd'hui, l'attachement à la tribu demeure chez certains. En dépit du relâchement des liens de parenté et même d'identité entre certains des membres de la tribu, quand ils sont à l'extérieur de leur vallée, avant même de prononcer le nom de leur *douar* ou de leur fraction, ces montagnards donnent d'abord le nom de leur tribu, Mesioua.

Tribu berbérophone fortement intégrative de populations extérieures, l'appellation Mesioua est attestée dès le XIII^e siècle (BELLAOUI A., 1989). Même si à l'époque son territoire et sa constitution sociale ne se superposaient probablement pas aux dimensions actuelles, voir même ce nom désignait peut-être juste un petit groupe humain n'atteignant pas le statut de tribu, cette

¹³ Le Haut Atlas occidental, aussi nommé Haut Atlas de Marrakech ou *Adrar n Dern*, s'étend approximativement du col du *Tichka* (à une dizaine de kilomètres à l'Est de notre zone d'étude) jusqu'aux bordures de l'Atlantique.

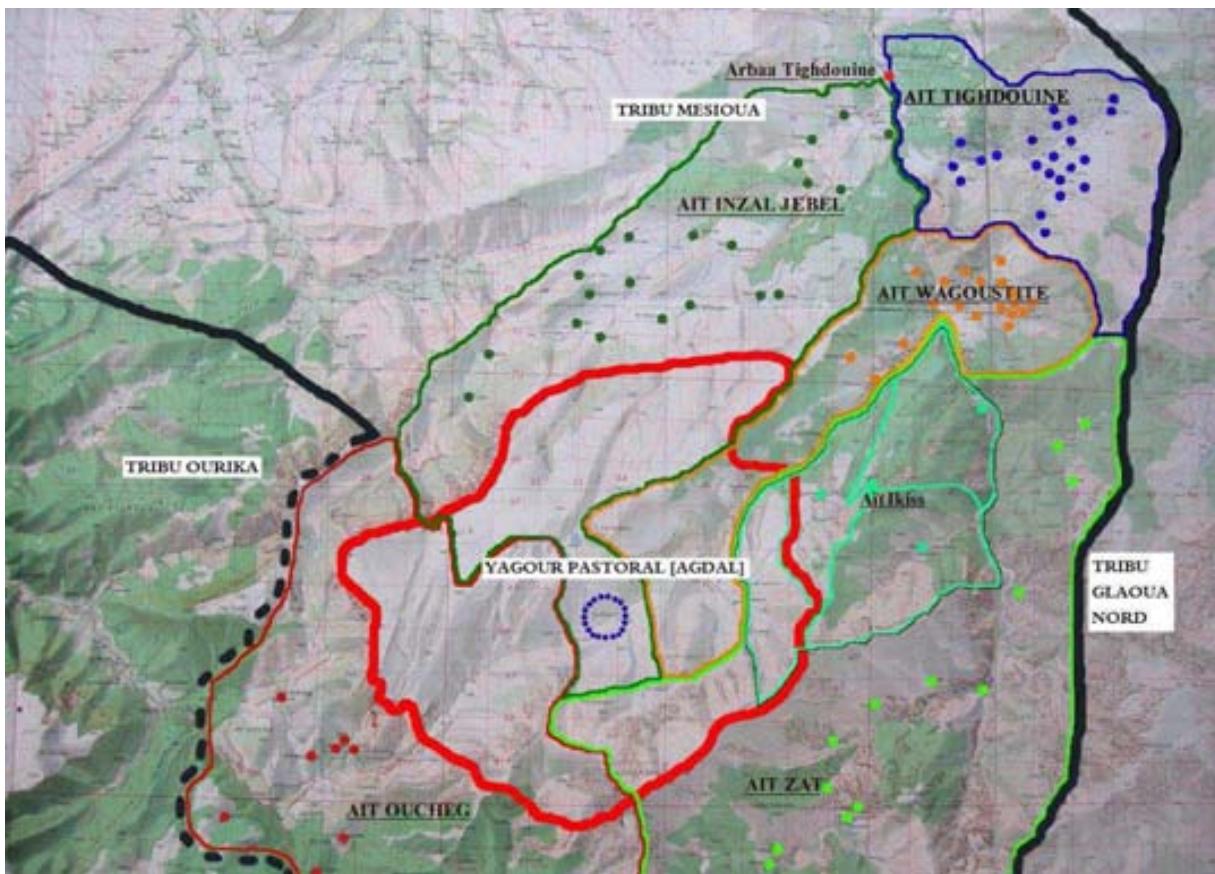
donnée signale l'existence très ancienne de cette identité dans le Haut Atlas. La superficie moyenne des territoires des fractions constituant les Mesioui de la montagne est particulièrement élevée par rapport aux autres tribus du Haut-Atlas de Marrakech¹⁴. En effet une forte complémentarité entre plaine et montagne, tant pour l'élevage que pour les cultures, a généré une économie plus riche que celle d'agro-systèmes n'exploitant des terres que dans un seul de ces deux étages. On découvre ainsi qu'une partie des *douars* qui se partagent l'usage du Yagour ont des accords de pâturage avec des villages de la plaine, fruits d'anciennes relations de parenté proches ou éloignées. Ceci soulignerait qu'à l'origine, il s'agissait pour la plupart, des mêmes populations qui séjournaient l'été en montagne et en plaine l'hiver (BELLAOUI A., entretien du 22/09/2005).



Carte 10

Contexte tribal et situation des Mesioua et du Yagour dans ce contexte (basée sur LAFUENTE F., 1968).

¹⁴ Les fractions *mesiouï* possèdent une superficie moyenne comprise entre 80 et 90 kilomètres carrés contre 50 à 60 kilomètres carrés pour l'ensemble des fractions du Haut-Atlas de Marrakech (BELLAOUI A., 1989 : 171).



Carte 11

Carte des fractions (*taqbillat*) et *douars* des hauts Mesiouï utilisant le Yagour (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

P. PASCON (1983) définit la tribu Mesioua comme étant 1) composée de populations venues d'un peu partout, qui a 2) conservé un esprit de corps très fort jusqu'à l'aube du XXème siècle, au point que le pouvoir central s'est usé à y installer le *caïdat makbzanien* (une sorte de région administrative ayant sa propre autonomie sous l'égide d'un leader, le *caïd*, représentant de l'État), et 3) qui a augmenté son territoire en plaine jusqu'aux portes mêmes de Marrakech. De fait, le phénomène de l'accueil d'étrangers et leur assimilation systématique est constamment réaffirmé comme un fait historique par les Mesiouï (PASCON P., 1983 : 167). Enfin, ils confirment tous que les mesiouï ont été toujours une tribu fort rebelle face à l'État et que c'est pour cela que tous les convicts, bandits, résistants au protectorat ou ex-esclaves se sont souvent cachés dans leurs montagnes. Par exemple, aujourd'hui on peut voir un village entier, Talastast, où la majorité des habitants est d'origine négro-africaine. Ils seraient ce qu'on nomme dans les régions sahariennes et au sud du Maroc des *Haratine*, populations issues de l'esclavage qui se sont échappées et cachées au sein de groupes s'opposant à l'Etat. Dans ce village, ce sont principalement des potiers n'ayant pas de terre, dont la langue maternelle est le *tachelbit* et qui se revendiquent comme mesioua.

Mélangés et ouverts aux contacts et à l'incorporation d'individus extérieurs à la tribu, mais ayant un fort esprit de corps et d'unité, les Mesioui ont manifesté une grande agressivité à l'égard du pouvoir central comme on l'a signalé auparavant, et ils semblent être encore héritiers de ce passé. Les Mesioui gardent encore aujourd'hui une réputation de tribu insoumise. Aux 18ème et 19ème siècles, quatre grandes révoltes furent réprimées par les forces du Sultan à Marrakech, mettant à chaque fois le pays Mesioua « à feu et à sang » (PASCON P., 1983 : 168). Cette réputation d'insoumission n'est certainement pas étrangère au fait que le territoire de cette tribu, le « pays Mesioui », est le seul à posséder une superficie de plaine importante, entraînant ainsi une richesse convoitée par des populations haouzis (ADERDAR D., 2000). Cet état de révolte se voit encore de nos jours. L'été 2005 apparemment, un homme étant allé protester pour une amende qu'il avait reçue de la part des autorités, est sorti gravement blessé du bureau représentant le ministère de l'intérieur. Cela a déclenché immédiatement une série de protestations de la population locale mise en colère, jusqu'au point que même un hélicoptère de l'armée est venu à Aït Ourir, la capitale administrative de tous les Mesioua, pour calmer les esprits face à la rébellion soulevée.

ii. Fractions utilisatrices du Yagour

En ce qui concerne la situation territoriale des différentes fractions utilisatrices du Yagour, il nous semble qu'elle est incontestablement liée à l'histoire et géographie comme le signale le titre de ce chapitre. Ainsi, les possibilités socioculturelles et écologiques (passées et présentes) de l'accès aux différents espaces et ressources naturelles conforment la situation et la relation humaine actuelles avec le territoire. Les évolutions sociales passées (migrations en provenance du Sud, guerres intertribales, grandes conquêtes historiques, etc.) comme actuelles (recouvrement de l'administration sur l'organisation traditionnelle, nouvelles migrations, innovations techniques, etc.) sont révélatrices des modifications territoriales, certaines visibles aujourd'hui comme on le verra. Mais le milieu bio-phérique impose aussi aux humains ses caractéristiques. Le Tableau suivant en présente le détail en surface et en pourcentage dressé par E. SELLIER (2004 : 73) à partir de ses enquêtes de terrain et l'utilisation du SIG (Système d'Information Géographique). Nous situerons ensuite brièvement l'histoire récente et les caractéristiques géographiques des différentes fractions de la tribu Mesioua, ainsi que leur situation géo-politique au sein du tissu tribal.

Fraction	Pourcentage de la superficie du Yagour utilisé par fraction	Pourcentage d'habitants de chaque fraction par rapport à l'ensemble utilisant le Yagour
Aït Inzal Jebel	26.77%	25.1%
Aït Oucheg	31,03%	31,1%
Aït Tighdouine	4,76%	15,8%
Aït Wagoustite	18,11%	17,3%
Aït Zat	19,33%	10,7%

Tableau 2

Surface des territoires, nombre d'habitants de chaque fraction et leurs pourcentages sur le Yagour (données représentatives basées sur des enquêtes statistiques de SELLIER E., 2004).

Les Aït Oucheg

Nous commencerons tout d'abord par la fraction des Aït Oucheg (signalée en marron sur la Carte 11) qui a, pour sa part, une place tout à fait particulière dans la tribu Mesioua. Il faut d'emblée préciser que cette fraction est considérée selon un redécoupage administratif comme une fraction de la tribu Ourika, car elle correspond aux limites de ce bassin versant (situation déjà expliquée dans la section *La tribu*). Ceci est bien assumé par les individus des deux tribus (Ourika et Mesioua) et par les habitants Aït Oucheg. Remarquons que ce territoire peuplé par quelques milliers d'habitants (5.000 personnes environ) est le plus à l'Ouest par rapport à celui des Mesioui de la montagne. Il est plus accessible par la vallée de l'Ourika que par la vallée du Zat et les développements économiques des deux vallées sont incontestablement différents, car l'Ourika est plus assisté, notamment à cause de son développement touristique, affectant directement les infrastructures et les économies des Aït Oucheg. Par exemple, ils sont les premiers à avoir reçu l'électricité, ils ont une route goudronnée à peine à 45 minutes à pied depuis les années soixante alors que le Zat n'en a toujours pas, la vallée est très vouée au tourisme alors que le Zat commence à peine à se réveiller, etc. Le *douar* d'Annamere (capitale symbolique des Aït Oucheg) n'est qu'à quelques minutes de la route très parcourue allant à Setti Fatma (haut lieu de pèlerinage qui s'est transformé maintenant en un grand centre de visites touristiques). Cependant la population Aït Oucheg continue de vivre majoritairement de l'agro-pastoralisme.

Du fait de la redistribution territoriale issue parmi d'autres raisons des guerres passées, cette fraction a un territoire important, presqu'un tiers de la zone mise en *agdal*, qui correspond à la totalité du bassin versant de l'Ourika en ce qui concerne le Yagour (du déversoire des eaux vers l'Ouest). Il est aussi important de remarquer que leur relation géographique à ce territoire n'a rien à voir avec celle des autres fractions. En effet et selon l'expression d'E. SELLIER (2004), les territoires souffrent d'une discontinuité importante entre les *douars* et le Yagour. Des falaises très abruptes s'interposent entre les deux terroirs (Photo 24). En tout cas, nous disons « relative » parce que les Aït Oucheg possèdent de vastes terrains agricoles ou des prairies irriguées jouxtant les terres du Yagour mises en *agdal* (Photo 25) qu'on exploite et on visite constamment, rendant plus proche le Yagour qu'on le penserait en voyant pour la première fois ses énormes falaises. Ces cultures sont très nombreuses, gagnées sur la pente, qui est parfois prodigieusement verticale, de manière très précise, terrasses perchées avec un système d'irrigation par gravité récoltant toutes les précipitations de la partie Ouest du Yagour. En effet, malgré la séparation visuelle des terroirs d'en haut et d'en bas, il y existe une très forte continuité d'usage. Ceci est particulièrement applicable au pastoralisme, puisque les petits troupeaux, et même les moyens, broutent à toutes les hauteurs de ces falaises et squattent de temps en temps même jusqu'aux bords du Yagour quand l'*agdal* est fermé. En fait, en se basant sur l'observation empirique du pastoralisme dans la zone, on se rend compte que les falaises sont plutôt des véritables voies d'accès que des frontières de séparation entre terroirs comme le signalait E. SELLIER (2004). La séparation du Yagour des terroirs agricoles d'en bas ou des terrasses perchées à mi-pente du Yagour fonctionne plus comme une rupture visuelle qu'une vraie rupture physique.



Photo 24

Village très peuplé d'Annamere avec le village d'Aguerd et l'entrée au Yagour au fond.



Photo 25

Limites des cultures céréalières coïncidant avec les limites de l'*agdal* du Yagour avec les *douars* en bas.

Les Aït Inzal, au Nord, ont deux sous-fractions ou *mouda* dont une seule occupe le Yagour par ses *azib*s, ses pâtures et ses lieux de célébration (Les Aït Inzal Jebel, sous-fraction qui veut dire littéralement les Aït Inzal de la montagne, et qui est la plus proche du Yagour signalée en vert sur la Carte 11). Nous n'avons pas signalé sur la carte l'autre sous-fraction, les Aït Inzal Louta (de la vallée), parce qu'ils ne sont pas usagers du Yagour ; ils se situent encore plus au Nord que les premiers. Nous ne traiterons donc que de la sous-fraction des Aït Inzal Jebel, dont le nom caractérise directement l'occupation de l'agdal du Yagour¹⁵. La double fraction des Aït Inzal Jebel (« montagne » en arabe) et Louta (« vallée » en arabe) constituait un parfait ensemble de complémentarité entre les terroirs de montagne et de plaine. Mais A. BELLAOUI (1989) signale dans ce cas un « fractionnement de l'habitat et des hommes » dû aux acteurs politiques et aux orientations économiques qui apparaissent dans la première moitié du XX^e siècle. Ces modifications du tissu humain, associées à l'ouverture commerciale de la plaine vers la montagne, ont influencé les changements agricoles. De fait, on dit dans le Zat, qu'anciennement, le territoire des Aït Inzal Jebel n'était qu'un *azib* des Aït Inzal Louta, c'est-à-dire un pâturage forestier intermédiaire de printemps ou automne, dans leur chemin annuel vers (ou en provenance de) le Yagour tous les étés. Aujourd'hui ce territoire, qui n'est plus un *azib* temporaire de quelques familles bergères mais un habitat permanent, principalement agro-pastoral et presque complètement déboisé (Photo 26), s'étend sur toute la partie Nord-Est, à l'intersection des plateaux géomorphologiques du Yagour et d'Ougahni.

¹⁵ *Jebel* signifie montagne en arabe, et *Adrar* montagne en berbère. Une recherche historique pourrait peut-être nous expliquer pourquoi les Aït Inzal de la montagne se donnent le sous-nom *Jebel* au lieu d'*Adrar*.



Photo 26

Paysage des Aït Inzal Jebel, principalement agricole.

Les Aït Tighdouine

Le noyau central de cette fraction est à la frontière Nord-Est de l'ouverture de la vallée (signalée en bleu sur la Carte 11). Ainsi se déroule dans un *douar* qui traditionnellement leur appartient (l'Arbaa Tighdouine) le plus important *souq* (marché) hebdomadaire. C'est aussi le chef lieu de la commune¹⁶. Les Aït Tighdouine ont un statut particulier. Ils partagent avec les Aït Inzal Jebel et les Aït Zat, une portion réduite de pâturages sur le Yagour aux environs de l'*azib* Zguigui. De fait, les Aït Tighdouine ont leurs *azibs* dans un espace d'influence qui semblerait au sein du Yagour des Aït Inzal Jebel (signalé en pointillé bleu sur la Carte 11). En fait ils sont les seuls à avoir la possession d'un petit espace en plein centre du Yagour sans continuité aucune avec leur véritable territoire à presque une journée à pied. C'est la fraction qui possède le moins de terrains de pâturage sur le Yagour mais un des plus grands espaces de terres irriguées dans la vallée du Zat (seuls les Aït Inzal Jebel en ont autant). Nous ne connaissons pas encore précisément l'histoire de cette attribution du droit de faire pâturer leurs bêtes sur le Yagour, mais il pourrait s'agir de luttes

¹⁶ Ces deux facteurs font que l'Arbaa Tighdouine est aujourd'hui un douar mixte où se trouvent des habitants originaires de toutes les fractions du haut Zat.

d'influence liées à l'important village de l'Arbaa Tighdouine. De fait, leur pâturage d'été principal est l'Iferouane, un autre haut plateau du permo-trias, également géré en agdal, plus proche de leurs terroirs d'origine et dont ils sont les seuls ayants droit. Alors que sur le Yagour, il semble qu'ils n'ont pas de pâturages propres puisque leurs *azib*s sont officiellement sur les pacages des Aït Wagoustite, et ils sont même obligés de demander le droit de passage aux autres fractions.

Il est alors incontestable que les éleveurs des Aït Tighdouine sont toujours à même d'avoir des rivalités avec leurs voisins de pâturage et qu'ils sont dans une bien mauvaise posture relativement au statut spécifique dont ils disposent, particulièrement au moment des sécheresses quand les pâturages deviennent rares et que les limites entre fractions,, qui semblent en léthargie durant les époques d'abondance, deviennent effectives et infranchissables. En année normale, les animaux pâturent plus ou moins librement sans qu'il soit prêté attention aux limites exactes. Les Aït Tighdouine ont leur noyau principal de peuplement sur la rive du oued Zat opposé au Yagour. Ils ont leur habitat permanent de ce côté de l'oued, comme les Aït Wagoustite avec lesquels ils partagent un même bassin versant juste entre deux massifs, l'un rouge du permo-trias (Iferouane) et l'autre gris granitique (Ourgouz) (Photo 27). Les Aït Wagoustite sont en aval, alors que les Aït Tighdouine sont en amont. De fait, les Aït Tighdouine arrivent si haut qu'on trouve les derniers villages proches du col qui dépasse les 2.000 m. Il y a même trois *douars* Aït Tighdouine de l'autre côté du col qui (comme les Aït Oucheg) ont été rattachés, après le protectorat, à la tribu voisine (Glaoua) pour des raisons de convenance géo-administrative.

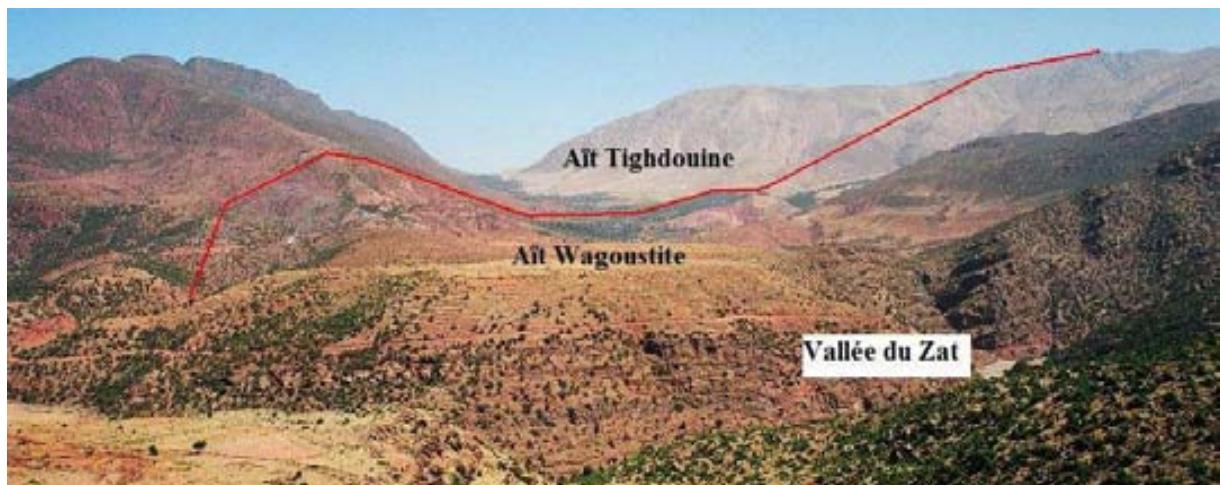


Photo 27

Territoires des Aït Tighdouine et Aït Wagoustite qui partagent principalement le même bassin versant.

Les Aït Wagoustite

La fraction des Aït Wagoustite, à l'Est et à l'Ouest de la rivière du Zat (signalée en orange sur la Carte 11), se caractérise par le territoire qu'elle possède sur les deux rives du Zat, leur terroir au-dessous des Aït Tighdouine du côté Est du Zat et leur terroir allant vers le Yagour du côté Ouest du Zat. En fait, la fraction réclame un territoire qui couvrirait ces deux terroirs d'en bas peuplés de façon permanente et tout le Yagour qui s'étend entre le Meltsène et les terroirs d'en bas. C'est en fait beaucoup plus que ce qu'ils utilisent effectivement car, dans une grande partie de l'espace qu'ils réclament, pâturent les bêtes de presque toutes les autres fractions. Il est vrai qu'en regardant la carte, cela pourrait sembler leur zone naturelle d'expansion depuis leur terroir d'origine vers le Yagour et la plupart des Aït Wagoustite revendique ces droits. Mais la réalité sur le terrain est qu'une bonne partie dont ils réclament la propriété est utilisée par les Aït Zat, ainsi que les Aït Inzal Jebel et les Aït Tighdouine. C'est pourquoi la forme du territoire réellement utilisé par les Aït Wagoustite est particulièrement remarquable. Elle correspond à une longue bande, une sorte de langue s'insinuant entre le territoire des Aït Zat et celui des Aït Inzal Jebel au sein du Yagour (Carte 11).

Le territoire des Aït Wagoustite est aussi celui où se trouve le tombeau du saint patron des pâturages du Yagour, Sidi Boujmaa, dont nous parlerons plus en détails dans le Chapitre IV. Dans l'histoire du Yagour, au moins celle des derniers siècles, la présence des descendants du saint a été déterminante pour le fonctionnement de l'ensemble. Et il est certain que cette détermination a apporté certains bénéfices aux fractions impliquées mais surtout aux Aït Wagoustite. Nos entretiens nous ont permis de déterminer que la descendance de ce saint possède un ensemble de maisons et de terrains privés au sein du Yagour, mais aussi des maisons et des terres ailleurs, dans le territoire d'autres fractions. Pour l'instant, il s'agit d'un cas unique dans ce contexte, en contradiction avec les règles traditionnelles du Yagour comme on le verra après. En effet, la possession de terres privées n'est absolument pas la coutume à l'intérieur des zones de l'*agdal* du Yagour.

Les Aït Zat

Les Aït Zat semblent être, avec les Aït Wagoustite, la seule fraction Mesioui à ne pas posséder de lieu de pâturage hivernal dans la plaine voisine du Haouz. Selon P. PASCON (1983 : 175), les Aït Wagoustite et les Aït Zat ne font pas pâturen leurs bêtes dans le Haouz, mais ils semblent avoir (ou avoir eu dans un passé pas trop lointain) des droits de pâturage dans le Sud de l'Atlas d'où ils

seraient directement originaires. Cette spécificité influe beaucoup sur la territorialité de cette fraction, obligeant ses membres à essayer de s'approprier le plus tenacement possible toutes les hautes terres, pics et cols de la plus haute vallée du Zat et de ses affluents qui sont moins riches en sol et végétation que le territoire des Aït Wagoustite. Et même si cet essai est présent, ils ne réussissent pas à s'imposer sur toute la haute vallée qu'ils réclament comme la leur. La raison de la non reconnaissance par les autres fractions du versant Sud de l'Atlas de leur territoire, est l'énorme longueur de la plus haute vallée du Zat qui continue de monter durant 10 autres kilomètres après le dernier *douar* des Aït Zat. C'est de fait un « no man's land » incontrôlable par les Aït Zat et qui est donc occupé très souvent, notamment au printemps et en été, par des bergers des Aït Oucheg les plus au Sud de leur fraction mais aussi par des tribus venant du versant Sud de l'Atlas.

En tout cas, que cette fraction porte le nom « Aït Zat » a beaucoup de sens, car ils occupent pratiquement tout le fond de la plus haute vallée du Zat proprement dit. Ce sont les terroirs les plus défavorables par leur manque de sols et d'espaces cultivables dans la haute vallée resserrée. Le manque de terres cultivables et de bons pâturages est un problème important pour la fraction qui n'a pratiquement pas de solution en raison des conditions difficiles du milieu de haute montagne¹⁷. Les terres immédiatement autour des *douars*, les seules cultivables mais très limitées en ressources (sol, eau, espace, etc.), sont utilisées pour une agriculture de type intensif, principalement dans un but d'autoconsommation, alors que la stabulation se fait principalement grâce à l'agriculture extensive (pluviale ou en sec) qui a besoin de grandes surfaces plates. En fait, quelques uns de ces *douars* manquant de terres se sont installés sur le territoire d'autres confrères de fraction, voire sur le territoire d'autres fractions ! Il s'agit de l'ouverture à d'autres Mesioui, du territoire à l'Ouest de Warzazt (Assagoul ou Yagour d'Ikis). Les solidarités intra-fractions ont été très importantes au cours de l'histoire tribale et elles le sont encore dans ces hautes fractions, peut-être spécialement dans cette fraction, celle avec laquelle il est plus difficile de communiquer car elle est la plus isolée. Nous avons observé comment un groupe des Aït Zat est venu pour utiliser des ressources naturelles (balles d'herbe) d'un autre *douar* Aït Zat, en faisant très attention de ne pas prélever l'herbe poussant sur le territoire des *douars* d'autres fractions. Les limites territoriales, quoique très souples dans les discours, peuvent souvent devenir beaucoup plus strictes qu'on le pense.

Par exemple, dans ce même esprit solidaire qui semble se maintenir fortement chez cette fraction, une faible partie des marges Ouest d'Assagoul, zone de pâturages d'été du *douar* d'Ikis (*douar* appartenant aux Aït Zat), est laissée à la disposition d'autres *douars* Aït Zat (notamment

¹⁷ C'est la seule fraction étant presque toute en entière dans un milieu de haute montagne.

Açaka, à 2000 m, derrière la chaîne du Meltsène). Ceci permet aux gens d'Ikis (les Aït Ikis) de toujours détenir la propriété de ces espaces sans les exploiter. Il est aussi possible que les utilisateurs payent cette générosité à leurs propriétaires (les Aït Ikis) en versant une redevance, mais nous n'avons pu le vérifier. Il semble que cela se ferait toujours dans un esprit de solidarité intra-fraction.

Une démographie en mutation

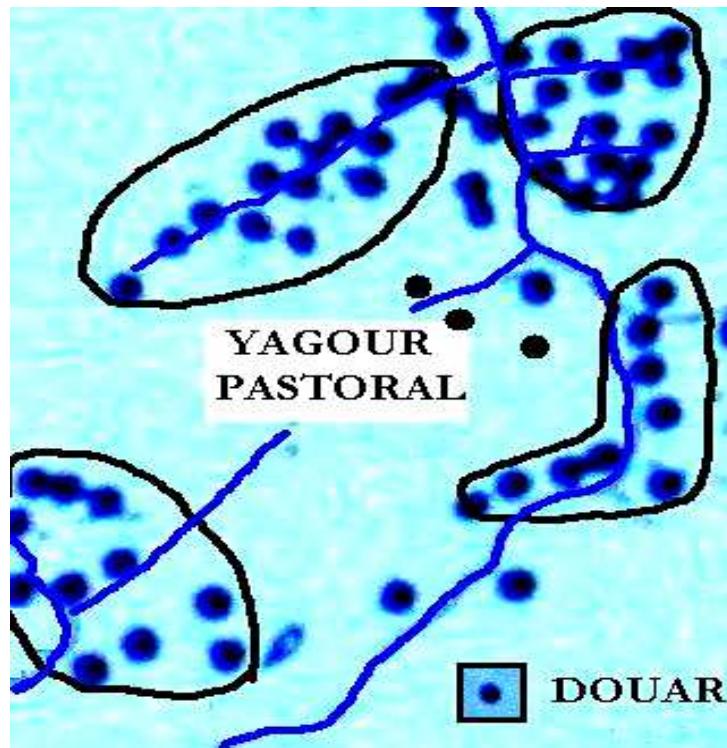
Comme nous l'avons dit auparavant, la population totale des cinq fractions atteint presque 25.000 personnes aujourd'hui et continue de croître à un rythme un peu inférieur à 1% par an. La pression démographique exercée se lit dans le paysage, notamment en voyant l'expansion des cultures sur les terroirs d'altitude du Yagour qui s'accompagne d'une extension de l'habitat permanent, mais aussi d'une déforestation évidente, d'une très forte érosion, du développement des *bad lands*, surtout dans les environs des *douars*, et de l'absence totale parfois de matorrals de sous forêt. La situation démographique des *douars* est très variable selon les ressources auxquelles ils ont accès et les moyens de déplacements dont ils disposent. En fait, on notera au Tableau 3 que les Aït Tighdouine, les Aït Zat et les Aït Wagoustite ont une population de même ordre de grandeur, alors que les Aït Inzal Jebel, disposant d'un terroir plus vaste et écologiquement favorisé, sont plus nombreux.

Par ailleurs, on peut observer des foyers de population denses chez les Aït Oucheg (pour lesquels nous ne disposons pas des données officielles), les Aït Tighdouine, les Aït Wagoustite et les Aït Inzal Jebel, alors que les foyers de population sont plus dispersés et moins homogènes chez les Aït Zat dont les terroirs sont plus diversifiés et présentent des contraintes fortes qui entravent les déplacements. Curieusement la croissance démographique est un peu moins marquée chez les Aït Zat (en bas à droite de la Carte 11). Bien que la croissance démographique reste modérée, la pression humaine s'accentue cependant au fil des années (EL AICH A. (DIR.), 2003). C'est précisément à partir de la démographie que s'explique partiellement le processus d'occupation permanente des espaces où il n'y avait autrefois que d'anciennes bergeries d'été. Ces types d'occupations spatiales sont actuellement en pleine évolution au *douar* de Warzazt qui fait objet central de cette thèse, et apparemment en croissance dans des *azibs* voisins (*azib* veut dire enclos pour les animaux en transhumance, ce qui a dérivé un peu vers le concept de ferme).

<u>Fractions</u>	<u>1971</u>	<u>1982</u>	<u>1994</u>	<u>1998</u>	<u>1971-</u> <u>1982</u>	<u>1982-</u> <u>1994</u>	<u>1994-</u> <u>1998</u>	<u>futur</u>
<u>Aït Tighdouine</u>	<u>3083</u>	<u>3422</u>	<u>3946</u>	<u>4088</u>	<u>1,5</u>	<u>1,2</u>	<u>0,9</u>	<u>0,8</u>
<u>Aït Zat</u>	<u>2723</u>	<u>3044</u>	<u>3470</u>	<u>3581</u>	<u>1,6</u>	<u>1,1</u>	<u>0,8</u>	<u>0,7</u>
<u>Aït Wagoustite</u>	<u>2471</u>	<u>3025</u>	<u>3488</u>	<u>3614</u>	<u>1,7</u>	<u>1,2</u>	<u>0,8</u>	<u>0,8</u>
<u>Aït Inzal Jebel</u>	<u>4436</u>	<u>4960</u>	<u>5719</u>	<u>5902</u>	<u>1,6</u>	<u>1,2</u>	<u>0,8</u>	<u>0,8</u>

Tableau 3

Évolution de la population et du taux d'accroissement de 4 fractions du Yagour (SELLIER E., 2004).



Carte 12

Carte de distribution des *douars* des territoires associés au Yagour où l'on voit des groupes de *douars* par fraction, avec des densités très variables selon les types de terrains et les ressources disponibles (basé sur BELLAOUI A., 1989).

En ce qui concerne la contraception, elle semble s'implanter de façon non négligeable d'après les travaux que F. BOUCHTIA (2004) a menés sur le terrain dans le cadre du programme AGDAL. Voici quelques indicateurs, tirés de ses travaux dans deux petits *douars* de la fraction Aït Zat

(2004,) qui soulignent que la transition démographique ne s'est pas encore faite en haute montagne : les jeunes de moins de 25 ans représentent 56% de la population, la fécondité est de 8,2 enfants par femme mais est en décroissance depuis plus d'une décennie, la mortalité infanto-juvénile (0 à 5 ans) est de 14% (les centres sanitaires sont très éloignés des populations en question), et 62,5% des femmes n'utilisent pas de méthode contraceptive. Dans tous les cas de figure, l'émigration joue un rôle important dans la régulation de cette pression démographique. En effet, à l'ancienne migration saisonnière qui s'organisait autour du travail agricole ou de la transhumance en plaine, s'est peu à peu substituée une migration sur l'ensemble du territoire marocain et souvent sur quasiment toute l'année (avec seulement un retour pour les moments forts de la vie agricole ou même parfois uniquement pour les grandes fêtes religieuses ou laïques) (BELLAOUI A. 1989 ; PASCON P., 1983). Cette émigration plus longue préfigure l'émigration définitive, notamment quand il s'agit des plus jeunes, ce qui semble être à présent le cas le plus fréquent (ADERDAR D., 2000).

Scolarisation

Les écoles commencent à apparaître un peu partout avec leurs instituteurs. Ces derniers sont très souvent obligés de circuler à pied dans les montagnes durant des heures pour arriver aux taxis du Zat ou de l'Ourika et descendre en ville pour voir leurs familles lors des jours fériés. Bien qu'assez récemment, voir très récemment (depuis seulement quelques années), la majorité des villages ont leur propre école publique, et la presque totalité des *douars* qui n'ont pas d'école appartiennent à un regroupement dense de *douars* ce qui permet aux élèves de se rendre en moins d'une heure en classe dans un autre *douar*. C'est le cas aussi bien pour les Aït Oucheg, pour les Aït Wagoustite que pour les Aït Inzal Jebel. Par contre, pour les *douars* d'Assaka et de Timigüine, profondément enclavés dans la haute vallée du Zat, aucun élément ne permet d'expliquer pourquoi seuls ces deux *douars* ne possèdent pas d'école parmi les cinq dont ils font partie dans le Sud-Est de la zone d'étude, les autres *douars* étant pourtant très écartés les uns des autres au niveau de la fraction Aït Zat (SELLIER E., 2004).

Entre la délégation de la scolarisation de certains *douars* et l'absence totale de scolarisation dans les deux *douars* cités, on peut affirmer que le rôle du Ministère de l'Education n'est pas rempli. Au lieu de permettre aux espaces les plus enclavés de se démarginaliser par un développement de l'éducation, dans la situation actuelle il les enferme dans un décalage graduel en suivant la montée vers la source du Zat qui laissera l'amont à un stade de développement toujours en retard par rapport à celui de l'aval. Bien que paraissant assez éloigné des questions des *agdals*, les problèmes

éducatifs se rapprochent de toutes les autres questions en formant les esprits et certaines habitudes.

2. CARACTÉRISTIQUES ÉCO-ANTHROPOLOGIQUES SOMMAIRES DES AÏT IKIS

Dans notre étude, nous nous sommes concentré sur les habitants Aït Ikis et leur environnement. Ils font partie de la fraction des Aït Zat. Ils sont donc inclus dans la tribu Mesioua. Ce n'est pas une *mouda* (sous-fraction) comme les Aït Inzal Jebel, et pourtant ils ressemblent à cette dernière d'une certaine façon. Les Aït Ikis forment un ensemble de trois *douars* et quatre habitats (Azgour, Ikis, Warzazt et Assagoul/Yagour d'Ikis), qui à partir du *douar* d'origine, Ikis, a multiplié ses habitats. Puisque les Aït Ikis sont nés à partir de la fraction Aït Zat mais qu'ils ont atteint un niveau d'autonomie très grand par rapport au reste de la fraction (ils sont une communauté en croissance démographique, ils sont les seuls à avoir abandonné la zone granitique et ils ont un territoire très vaste et riche en zone permo-triasique) et qu'ils ont transformé certains espaces anciennement de transhumance en habitats permanents, on pourrait leur attribuer le caractère de sous-fraction. C'est le cas de beaucoup d'autres groupes de villages dans la vallée du Zat

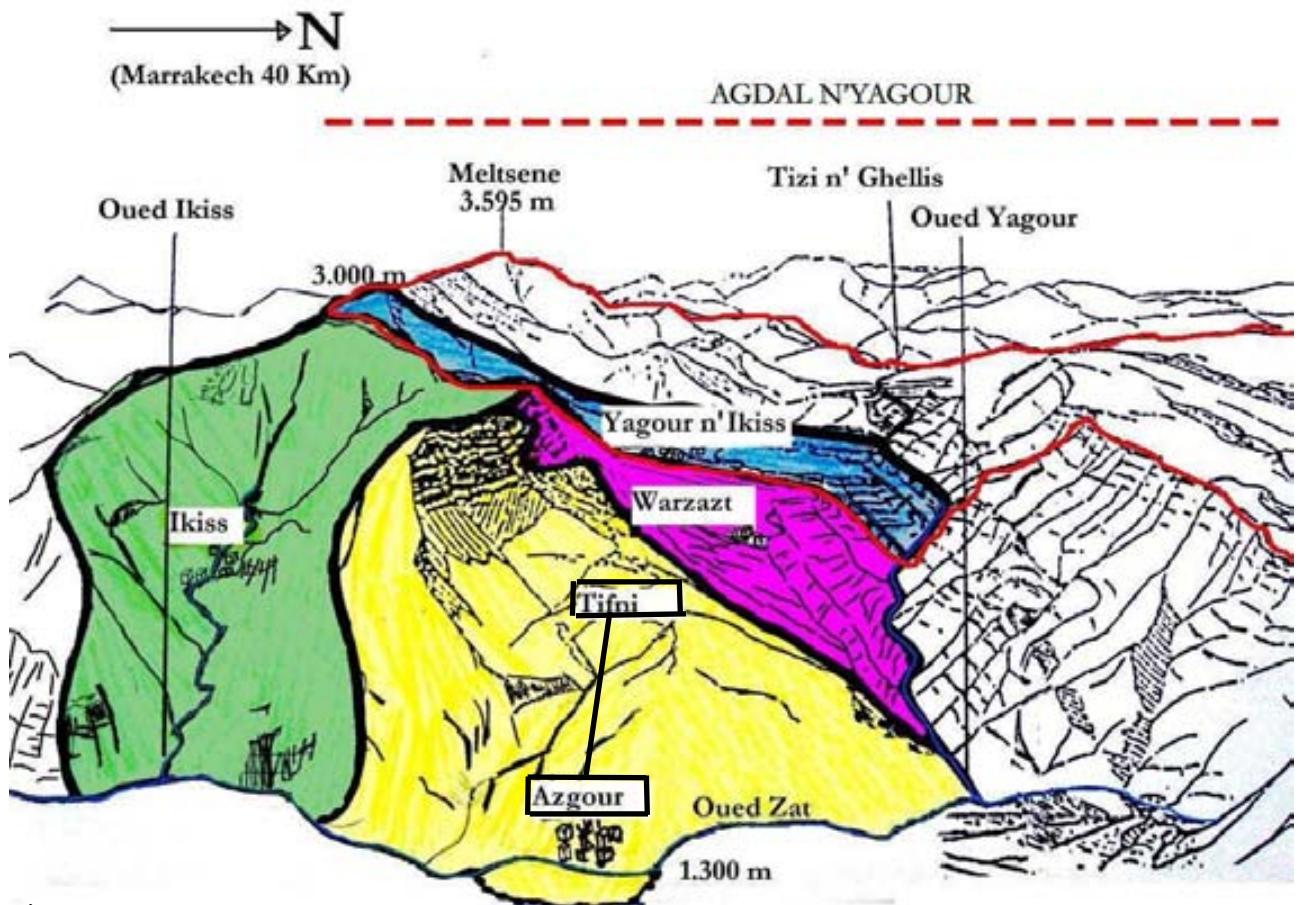
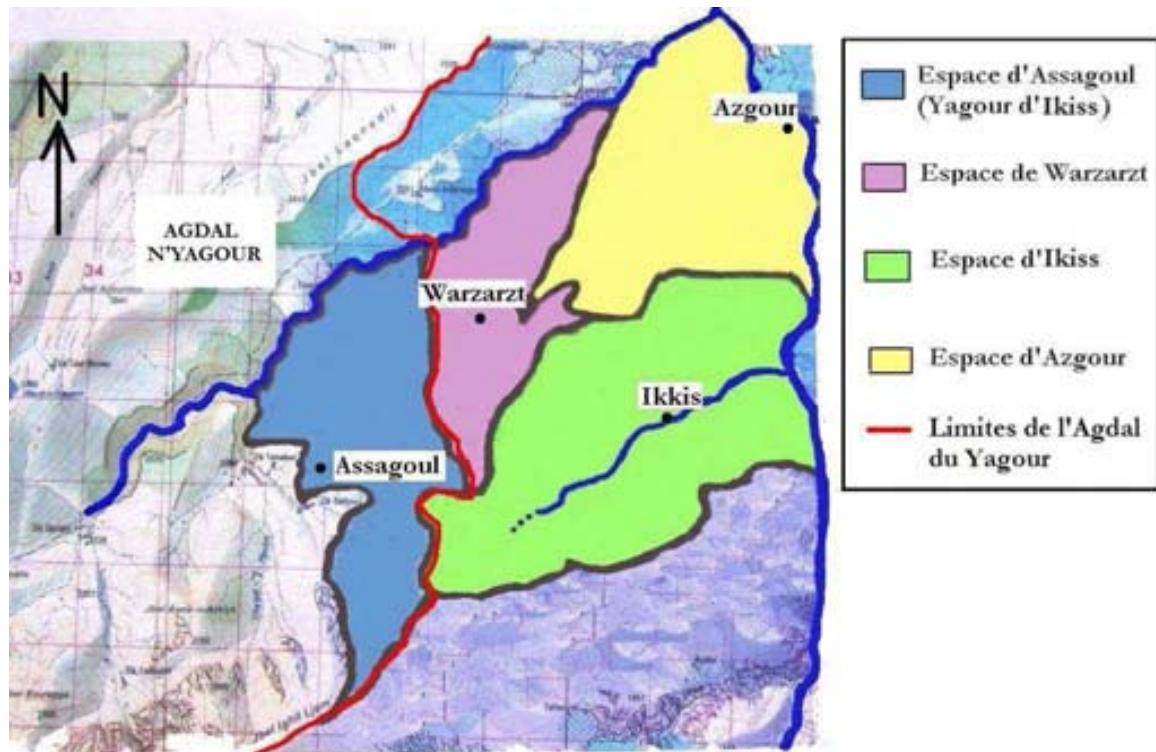
La communauté Aït Ikis est constituée d'un peu plus de 100 *takats* (foyers sous un même toit), regroupant environ 700 personnes. Les Aït Ikis ont pour la plupart plusieurs maisons dans l'ensemble du territoire et, comme nous le verrons plus loin, ils bougent à l'intérieur de celui-ci durant toute l'année. On estime qu'une population flottante de 500 personnes (environ 80 foyers) viendrait s'installer de mai à septembre sur les terres d'altitude de Warzazt à 2.000 m, puis une dizaine de familles en été (Juillet-Août) sur les terres d'Assagoul (Yagour d'Ikis) juste à côté de Warzazt à 2.150 m, provenant des terres les plus basses (Azgour 1.300 m et Ikis 1.700 m). Elles s'ajoutent aux 100 personnes environ, entre 10 et 20 *takats*, qui sont installés durant l'hiver de façon permanente à Warzazt. Tous ces déplacements donnent une espèce de mouvement pendulaire qui suit les cycles saisonniers comme nous l'expliquerons en détail plus loin. Parmi ces habitats, Warzazt est un des rares habitats semi-permanents sur les zones des hauts pâturages et, de fait, cet habitat est un ancien *azib* et il n'existe sous forme d'habitat semi-permanent que depuis une période assez récente (peut-être un peu plus d'un siècle). Aujourd'hui, même si dans la pratique c'est déjà un village, dans les esprits des locaux il reste l'idée d'*azib*, et on s'y sent un peu plus proche « du sauvage » qu'à Ikis ou Azgour en bas.

Le territoire Aït Ikis s'étend sur un territoire de presque 34 km² (estimé à partir du moteur de calcul géographique *arc view*, un logiciel de SIG) et se trouve au sein des 150 km² de la fraction Aït Zat à laquelle ils appartiennent. Il faut remarquer que ce territoire constitue approximativement un cinquième du territoire Aït Zat alors que les Aït Ikis représentent seulement environ un huitième de cette population. De ce fait, ils profitent d'un statut privilégié par rapport au reste des Aït Zat, mais aussi par rapport au reste des Mesioui de la montagne.

A. Environnement biophysique des Aït Ikis

Géologie et Topographie

Le territoire Aït Ikis est donc composé de quatre habitats nommés Azgour (1.300 m), Ikis (1.700 m), Warzazt (2.000 m) et Assagoul ou Yagour d'Ikis (2.150 m), et il recouvre environ 20 km² situés à l'entrée de l'extrême Sud-Est du Yagour (Carte 11). En dehors de quelques intrusions des Aït Wagoustite (les Aït Ikis n'arrivent pas à contrôler tout leur territoire ou du moins à l'utiliser entièrement), ce territoire est très finement délimité au Nord par l'oued Yagour. À l'Est, la limite arrive jusqu'au lieu où ce torrent se déverse dans le Zat. Ensuite cette délimitation continue vers le Sud jusqu'à Azgour où elle franchit l'autre côté de l'oued de quelques mètres car ils ont naturellement des terres de culture des deux côtés du Zat (Figure 12). A partir de là, la limite continue vers le Sud en remontant l'oued Zat jusqu'au-delà de l'embouchure de l'oued Ikis (1 Km plus haut) (Carte 13). La limite continue un peu plus au Sud jusqu'au moment donné où elle retrouve la montagne et grimpe le long des falaises qui s'érigent de façon imposante face à l'oued Zat, pour monter par la ligne de crêtes de la chaîne du Meltsène. Cette limite continue jusqu'au pic Agans n'Ikis (à plus de 2.700 mètres d'altitude) qui donne naissance un peu plus bas, du côté Nord, au torrent Imin Waqqa (Carte 13). A partir de là, la limite du territoire des Aït Ikis suit le cours d'eau cité, et sauf quelques nouvelles intrusions des Aït Wagoustite (Balkous et Tamadout), le territoire des Aït Ikis s'étend jusqu'au torrent Yagour pour fermer le cercle.



A l'intérieur du territoire Aït Ikit, on trouve quatre divisions géographiques qui se superposent en grande partie aux espaces habités cités ci-dessus (Azgour-Ikit-Warzazt-Assagoul). Le territoire peut être divisé en deux parties longitudinalement (Figure 13), mais aussi en deux autres altitudinalement (Figure 14). Longitudinalement la partie du côté Nord de la chaîne du Meltsène (et sa chaîne secondaire) coïncide avec les zones d'argiles rouges permo-triasiques du versant Nord (Warzazt-Assagoul). Du côté Sud on trouve une zone grise granitique (Azgour-Ikit).

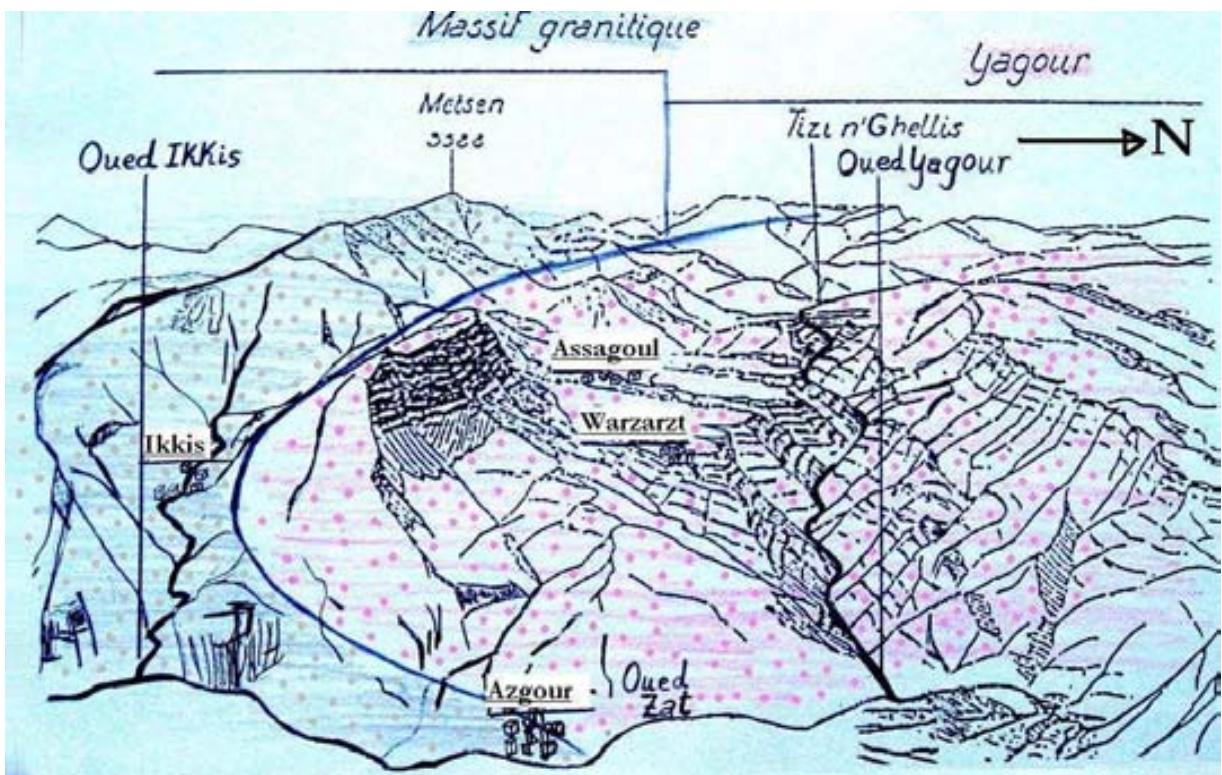


Figure 13

Composition géologique du territoire des Aït Ikit (basé sur DRESCH J., 1939).

Dans l'autre division, en verticale, c'est-à-dire en altitude, on pourrait distinguer (Figure 14) une zone de haute montagne, située au-dessus de 2.000 mètres, qui comprend Assagoul (2.150 m) et Warzazt (2.000 m), et une deuxième zone de moyenne montagne, qui comprend Ikit (1700 m) et Azgour (1.300 m). La sous-partie correspondant à la moyenne montagne est presque entièrement sur le « substrat granitique – versant Sud ». La haute montagne est principalement sur l'unité géologique du permo-trias rouge. C'est la zone notamment la plus exploitée « substrat rouge permo-triasique » (Figures 12 et 13). Pourtant, il y a aussi une partie de la haute montagne des Aït Ikit qui se situe sur substrat granitique (zone au dessus d'Assagoul (Photo 28) jusqu'à plus de 3.000 mètres et qui se perd au-dessus de la chaîne du Meltsène et d'Ikit) (Carte 13). Soulignons

une dernière division spatiale selon la topographie. Une unité de petits replats d'altitude et de zones peu pentues (micro-plateaux de Warzazt-Assagoul) (Figure 14 et Photo 28) qui, d'ailleurs, se superpose à nouveau à une unité géologique, le permo-trias rouge (Figure 13 et Photo 28). Le reste des zones granitiques se caractérise comme étant toujours pentu et on n'y trouve des accumulations de sols que tout au fond des vallées (Azgour et Ikkis).

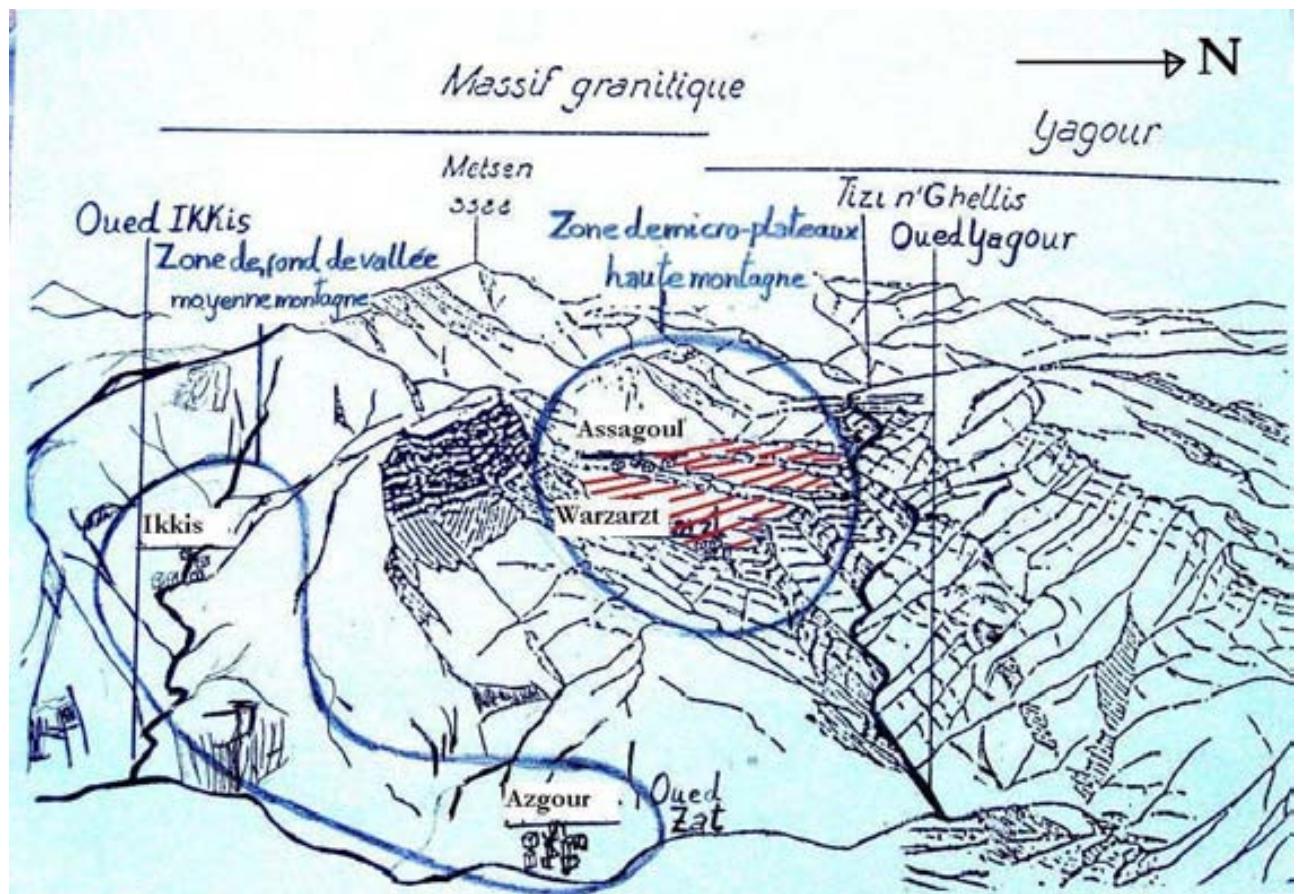


Figure 14

Division spatiale entre la haute et la moyenne montagne des Aït Ikkis (basé sur DRESCH J., 1939).

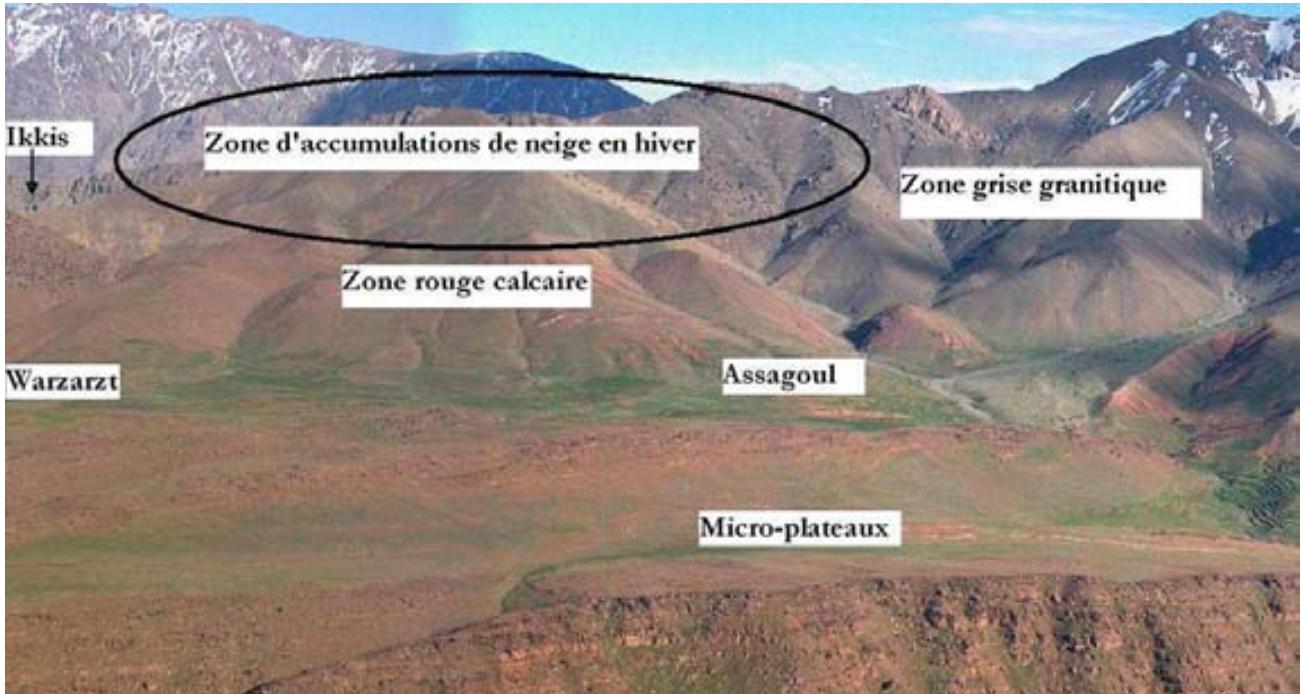


Photo 28

Micro-plateaux rouges permo-triasiques à plus de 2.000 m.

Le climat

Le climat est, rappelons-le, méditerranéen montagneux avec une saison estivale sèche et une pluviométrie moyenne (très variable inter-annuellement et intra-annuellement) estimée entre 300 et 700 mm/an. La spécificité de ce site, par rapport à d'autres parties du Yagour et ses territoires associés présentée tout au début du travail, est l'existence d'un climat oroméditerranéen assez rude en altitude d'où pourtant une partie des habitants refusent de partir (Warzazt). Ce climat oroméditerranéen se traduit par d'importantes accumulations de neige, notamment sur les zones les plus élevées proches du pic du Meltsène, qui tendent à rester de façon presque continue durant plusieurs mois de l'hiver (notamment en décembre et janvier). Ces accumulations plus ou moins importantes se situent à l'amont des quatre espaces habités (précisément sur la ligne qui divise les bassins versants). Cela constitue un réservoir d'eau important pour toute la communauté Aït Ikkis, notamment à partir des infiltrations accumulées à l'intérieur de ces montagnes. Il fournit de l'eau aux quatre habitats durant tout l'hiver et c'est particulièrement important pour les terres irriguées de Warzazt étant donné qu'elles reçoivent toute leur eau de cette zone et couvrent une superficie agricole très grande pour un tel contexte montagnard. En été, les eaux filtrées dans ces montagnes durant le reste de l'année sont la seule source pour le *douar*, une source qui tarit très rarement. Néanmoins, cet espace de haute montagne est moins

important au niveau des sources d'eau pour Azgour car il se trouve déjà sur le Zat et ses apports en eau dépendent moins de cette zone d'accumulations d'eau et neige, que de l'ensemble du bassin du haut Zat.

La végétation

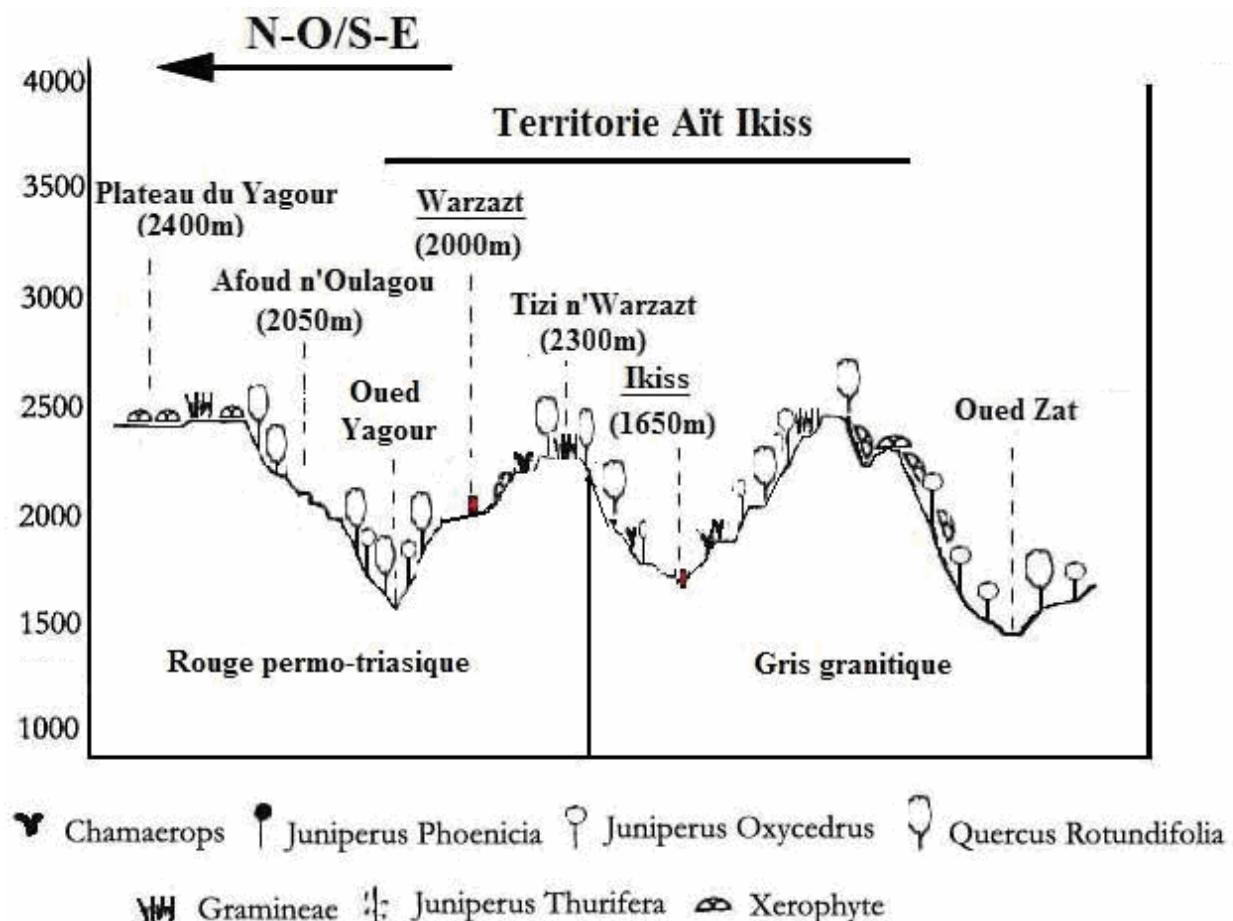


Figure 15

Coupe longitudinale Nord-Ouest/Sud-Est du territoire des Aït Ikkis.

Comme le reste de la zone du Yagour et ses territoires associés, le territoire des Aït Ikkis est aussi fortement marqué par le gradient altitudinal (Figure 15). La végétation de ce territoire se divise en deux types. D'une part, la végétation sur substrat granitique au Sud avec une densité généralement plus faible (voire très faible) (Photos 29 et 31). D'autre part, les formations de la zone permo-triasique au Nord (rouge) qui est beaucoup plus riche en biomasse¹⁸. Cela nous

¹⁸ Biomasse mesurée à l'œil sous forme de densité en masse végétale fondamentalement.

semble être dû à une meilleure qualité des sols argileux rouges qui retiennent bien l'eau (Photos 30 et 31), ce qui va être déterminant pour le choix des zones d'habitat.



Photo 29

Zone granitique à végétation peu dense.
(Palmier nains)

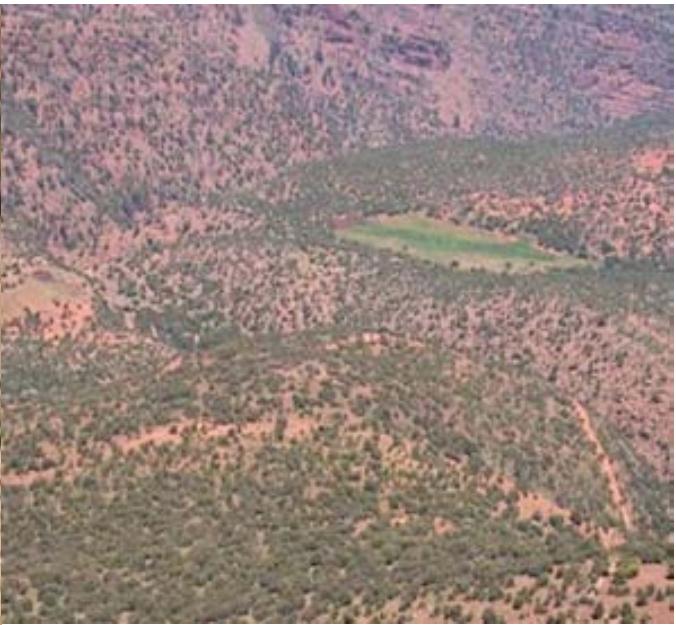


Photo 30

Zone permo-trias à végétation plus dense.



Photo 31

Différence entre la densité de végétation sur substrat granitique et sur substrat permo-triasique.

Passé historique, passé mythique

Appartenant aux Aït Zat, les Aït Iklis sont arrivés, comme le reste des confrères de fraction, il y a plusieurs siècles, venant du Sud, peut-être des alentours de la vallée du Draa (BELLAOUI A., 1989). Ils étaient sans doute des berger pratiquant l'élevage extensif. Les quelques familles qui fondèrent cette communauté ont amené ce modèle fondamentalement pastoraliste sur les versants granitiques d'Iklis. Le premier *douar* des Aït Iklis est celui qui a donné son nom au groupe humain que nous avons étudié. Ces fonds de vallée et versants, trop pauvres aujourd'hui pour maintenir l'agriculture ou les troupeaux d'une population de presque 650 personnes, ont été très probablement choisis car ils étaient recouverts à l'époque d'une végétation plus importante qu'aujourd'hui, peut-être d'une forêt dense de chênes verts. Par ailleurs, sans doute la population initiale, plus petite qu'aujourd'hui, pouvait se maintenir à partir de seuls versants et du lit étroit mais fertile de la vallée. Et enfin, il nous semble important aussi que le *douar* Iklis se trouve caché derrière une bande de cols et pics, un peu plus à l'abri ainsi de possibles attaques étrangères. La proximité du Zat, voie de passage entre les plaines du Nord et les vallées du Sud¹⁹, pourrait avoir fait craindre de telles invasions étrangères. Par exemple, dans sa localisation actuelle, Iklis n'est pas visible depuis la vallée du Zat. Un observateur peu averti ne pourrait s'attendre à trouver une telle population, avec ses nombreuses maisons et une abondante agro-arboriculture organisée en jardins suspendus touffus, en regardant simplement l'entrée de la vallée d'Iklis où seul un petit ruisseau déverse ses eaux dans le Zat avec un bruit indiscernable.

La légende de fondation de la domination du Yagour des Aït Iklis, qui pourrait bien être partiellement historique, raconte que l'accès à ce territoire était sous domination de la tribu Ourika et interdit aux Mesioui à une époque pas très lointaine (au XVIIIème ou XIXème siècle ?²⁰). Selon les narrations recueillies chez les Aït Iklis, mais cependant contrastées selon les différents villages, à cette époque Ghelliz, un *amghar* ou grand *caïd* de la tribu Ourika, dominait la région du Yagour. Une « fédération » d'intérêts convergents sur le Yagour a alors rassemblé les Mesioui dans le but d'assassiner Ghelliz, ou du moins d'expulser les Ouriki et de reconquérir le Yagour. Le meurtre de Ghelliz par les Mesioui est le fait le plus ancien mais aussi le plus fort, au moins symboliquement, sur lequel se base la répartition territoriale actuelle des différentes fractions des Mesioua, notamment des Aït Iklis. Toujours selon les récits recueillis dans les

¹⁹ En passant par la vallée du Zat, le douar d'Iklis est caché derrière de petits pics et complètement invisible aux yeux des voyageurs. Seul le débouché dans le Zat d'un petit cours d'eau indique l'existence possible d'un sentier... Après avoir passé ces petits pics et 500 mètres plus haut que le Zat, la vallée s'ouvre un peu et donne lieu à la vision d'un grand douar densément peuplé avec un espace aménagé jusqu'à la limite d'abondants noyers et de riches terrasses verdoyantes.

²⁰ Méthode de datation estimative expliquée plus bas.

villages des Aït Ikis et ailleurs, il semble qu'à l'époque de la grande tyrannie Ourika, Ghelliz « régnait » sur l'ensemble du Yagour et respectait le patronage du saint de l'*agdal* (dont le sanctuaire est du côté le plus éloigné de l'Ourika, donc le plus proche des Mesioua...), mais qu'il exigeait de lourds impôts des populations mesiouï utilisant cet espace pastoral. Les habitants racontent que les Mesiouï étaient alors les serviteurs de Ghelliz, et même que les Aït Ikis étaient sous sa domination directe et faisaient partie des Ourika. La période où vécut ce « grand » *caïd* est, comme on le comprend bien, très difficile à dater à partir des simples récits locaux.

L'accès au Yagour était interdit du fait de la domination de la tribu Ourika ou bien soumis au paiement d'un impôt. En conséquence, une dégradation des parcours dans la vallée d'Ikis semble avoir eu lieu, ce qui serait explicable à partir d'une intensification du pâturage local, impulsée par une population croissante. Parallèlement, il a pu y avoir une intensification des terres irrigables, qui aujourd'hui sont déjà utilisées pratiquement jusqu'à leur maximum. Par rapport aux versants permo-triasiques du Nord ayant des sols plus riches, des Aït Ikis disent que leurs ancêtres ont connu de grandes difficultés lors des mauvaises années. Relatant les origines de leur propre histoire, ils nous ont parlé du manque de ressources dû à l'appauvrissement du milieu qui, à cette époque, ne leur permettait plus de vivre dans la vallée d'Ikis. C'est pourquoi la prise du Yagour était devenue une nécessité.

Ghelliz imposait son pouvoir tyrannique à tous les Mesiouï utilisant le Yagour et donc aussi aux Aït Ikis, qui d'ailleurs n'étaient que sept familles à l'époque, Aït Azzi, Aït Makhlof, Id Amar, Aït Tarhout, Id Issa, Aït Issa, Aït Abbou, et qui coïncident avec les *ikhs* d'eau qui décrit F. BOUCHTIA (2004). La légende dit qu'il exerçait un contrôle « militaire » sur le col, passage principal entre le haut Zat et le haut Ourika, en plein cœur de l'*agdal* du Yagour à 2.300 mètres d'altitude, qui porte encore le nom du tyran et est encore mentionné sur les cartes : Tizi n' Ghelliz (le col de Ghelliz). Cette appropriation de l'espace de la part de Ghelliz a encouragé les Aït Ikis, qui n'avaient presque plus rien, à organiser avec le reste de la tribu Mesioua l'assassinat du grand *caïd*. Les exécuteurs de l'assassinat de Ghelliz furent deux hommes appartenant chacun à une des familles originales : les Aït Tarhout (aujourd'hui Aït Laarbi et Aït Abdellah). Ceci justifierait leurs droits sur ce territoire, car les Aït Ikis ont hérité, selon la légende, d'un cinquième du Yagour. Ce qui est vrai si on considère que le Yagour commence au bord du Zat à l'embouchure de l'oued Yagour jusqu'à Assagoul, mais faux si on considère seulement la partie mise en *agdal*, appellée aussi Yagour *n'oufela*, Yagour d'en haut. L'histoire coïncide aussi avec le fait que les Aït Laarbi et Aït Abdellah faisant partie d'une des familles originales des Aït Ikis, habitent encore aujourd'hui dans le même sous-*douar* à Ikis (appelé Tarhout) et ont leurs terres de culture au Yagour. En fait, on dit qu'ils ont cultivé les premières terres sur le Yagour d'Ikis, les meilleures d'ailleurs (Assagoul) et les seules irriguées régulièrement au Yagour d'Ikis. Et c'est sans doute d'autant plus

un privilège si on prend en compte que ce fait était très probablement interdit à l'époque car ces terres se trouvaient au sein de l'*agdal*, interdiction ferme qu'on voit se perpétuer encore dans d'autres zones. Par ailleurs, l'ensemble des Aït Ikis s'est réparti des droits sur l'eau, déviant deux sources vers les terres de Warzazt. Aujourd'hui, ces sept tours d'eau continuent de se nommer selon les sept *ikhs* ou lignées originelles, bien que certains *ikhs* aient déjà disparu. D'autres droits d'eau (ou *ikhs* d'eau) ont été partagés, vendus, volés ou loués. Certains *ikhs* actuels sont encore propriétaires de droits d'eau acquis après l'assassinat de Ghelliz et la conquête du Yagour. La mention de sept familles fondatrices donne un certain halo mythique ou symbolique à la légende, en parallèle avec les sept saints de Marrakech, les sept jours pendant lesquels Allah crée le monde. Comme dans d'autres religions et cultures méditerranéennes, le nombre sept est entouré d'une certaine grâce ou *baraka*.

Selon un homme âgé appartenant aux Aït Ikis, fier de son histoire, l'action militaire a été perpétuée comme suit. Informateur A :

« ... Le grand Ghelliz était présent au Yagour pour recevoir des tributs, des cadeaux et des services des hauts Mesioui. Il aimait dresser son campement de tentes au centre du Yagour, sur le tizi n'Ghelliz. Un jour, qu'il attendait la visite des Aït Ikis, deux hommes, l'un Aït Laarbi et l'autre Aït Abdellah²¹, déguisés en belles femmes avec des bijoux et des formes féminines²², s'approchèrent du campement caché dans les replis du Meltsène, et en arrivant chez lui, ils insistèrent pour voir Ghelliz seul à l'intérieur de sa tente. Ghelliz apprécia cette offrande qui arrivait comme un cadeau de la part des Aït Ikis. Mais les hommes déguisés avaient un couteau affûté sous leurs robes et une fois entrés dans la tente, ils l'ont poignardé droit dans son cœur. C'est comme ça qu'ils ont tué Ghelliz, puis les Mesioui ont attaqué le campement Ouriki et ils les ont chassés jusqu'aux limites du Yagour et au-delà. »

La place des Aït Ikis en tant qu'acteurs de la récupération ou reconquête du Yagour est aussi reconnue dans les récits d'autres populations, comme dans la fraction Aït Wagoustite, même s'ils sont en conflit territorial perpétuel avec les Aït Ikis. Par exemple les Aït Wagoustite affirment qu'originaires les terres qu'occupent aujourd'hui les Aït Ikis sur presque toute la zone permotoriasique, principalement le côté Sud du bassin versant de l'oued Yagour, leur appartenaient. Cela aurait d'ailleurs été une voie d'accès naturelle au Yagour pour cette fraction comme nous l'avons expliqué précédemment. Les familles descendantes du saint patron de l'*agdal*, Sidi Boujmaa (théoriquement des clercs neutres mais peut-être anciennement alliés des Aït Ikis), nous l'ont aussi confirmé. Cet acte héroïque des Aït Ikis nous a été raconté aussi par quelques Aït Inzal

²¹ Lignées des Aït Ikis.

²² Le vieil homme insistait en les imitant comme il les imaginait, bougeant beaucoup les mains et le visage dans un comportement considéré féminin.

Jebel et quelques Aït Tighdouine, mais il semble que plus on s'éloigne des Aït Ikis, plus les détails de l'histoire se perdent. Certains, peut-être à cause d'une concurrence quelconque, ne veulent pas voir dans les Aït Ikis les protagonistes de cet exploit et nient partiellement cette histoire. Le récit qui est le plus repris à l'extérieur concerne la répartition du Yagour : on dit que les Aït Wnimadsane, appartenant aux Aït Zat, se sont endormis après avoir mangé une soupe le matin du « grand partage » du Yagour entre les fractions mesiouï, ce qui les a faits arriver en retard le jour de la répartition, alors que le partage avait déjà été fait. C'est pour cela qu'en se moquant d'eux on les appelle parfois les Aït *Askiff* (ceux de la soupe) ! On dit même qu'ils ont essayé de s'installer à talant n'Isk (le vallon du corn), un beau pâturage des Aït Ikis, mais que ceux-ci les ont repoussés fièrement avec leurs armes. Toutes ces histoires se racontent lors des fêtes, mais sans qu'elles soient vraiment utilisées pour légitimer des droits sur le territoire car ces droits semblent se justifier plutôt par la présence réelle sur les différents terroirs. Elles peuvent toutefois rendre compte d'un processus à partir d'éléments appartenant aux données historiques. Bien que pleines d'inventions et de blagues, grandissant les héros et diminuant les vilains, et qu'elles appartiennent complètement à l'histoire mythique, nous avons été étonné par les coïncidences parfaites de ces histoires avec la réalité du terrain. Bien sûr, les histoires s'adaptent constamment aussi aux réalités du présent, ce qui ne met pas du tout en cause l'intérêt de leur observation.

Les Aït Ikis ont aujourd'hui un excellent territoire sur le Yagour, au moins double des plus grands des autres villages Mesioua et cinq à dix fois plus grand que celui du reste des frères de tribu. D'ors et déjà, leur territoire est trop grand, ils ne peuvent pas le mettre entièrement en valeur et laissent d'autres, tels les Aït Wagoustite ou d'autres frères de fraction comme les Aït Tamsna, en profiter dès lors qu'ils n'en ont pas besoin. Et ceci encore aujourd'hui, alors imaginons l'excès de ce territoire à l'époque où les Aït Ikis étaient 15 fois moins nombreux, puisqu'on parle de 7 familles, alors qu'aujourd'hui il y a 12 *ikhs* et plus de 100 familles (voir Figures 15 et 16) ! On voit sur le versant opposé de l'oued Yagour, chez les Aït Wagoustite, jusqu'à trois villages, un *azib*-village de printemps/automne et quatre nucleus d'*azib*s d'été correspondant à plus d'une demie dizaine de villages et de trois fractions différentes, alors que pour un territoire plus grand et de même valeur agro-pastorale, chez les Aït Ikis on trouve seulement deux *douars* et un *azib* appartenant à leur seul groupe... La même situation étonnante se voit chez les Aït Laarbi et Aït Abdellah, meurtriers de Ghelliz, qui ont été les premiers à mettre en culture le Yagour d'Ikis²³ et, encore aujourd'hui, sont propriétaires des meilleures terres de culture sur l'*agdal*. Il en est de même pour les sept tours d'eau qui dominent la distribution de cette ressource à Warzazt-Yagour. Fondamentalement, l'eau disponible se divise en 7 parties d'eau correspondant à 3 jours (nuits incluses) de droit d'irrigation, qui portent chacune le nom

²³ Affirmé aussi par des membres d'autres *ikhs*.

d'un des 7 *ikhs* d'origine. Aujourd'hui, comme il y a plus de 12 *ikhs* et 100 familles aux Aït Ikis, il n'y a plus un tour d'eau par *ikhs* et les héritiers ont dû partager à leur tour ces 7 parts d'eau. La réalité est que tous ces « morceaux de morceaux » sont aujourd'hui héréditaires, mais aussi échangeables ou achetables. Ainsi, une famille Aït Iboks, par exemple, peut être propriétaire d'un droit d'eau correspondant à un dixième d'*ikhs* d'eau Aït Laarbi (1/10 d'un droit d'eau, soit 7,2 heures), alors qu'une famille Aït Laarbi peut n'avoir aucun droit d'eau de l'*ikhs* d'eau Aït Laarbi. Cela se retrouve aussi dans la distribution des maisons de chaque foyer dans les différents *douars*, notamment Warzazt et Ikis, qui semble se faire selon un système de filiation patrilinéaire qui pourrait pour la plupart être héritée de ces familles d'origine. Enfin, bien sûr, il ne faut pas prendre les mythes comme des données historiques, sinon comme des signes qui peuvent nous aider à comprendre les fondements de cette organisation. C'est pourquoi la légende se maintient vivante et continue à situer les droits des différents groupes sur la terre.

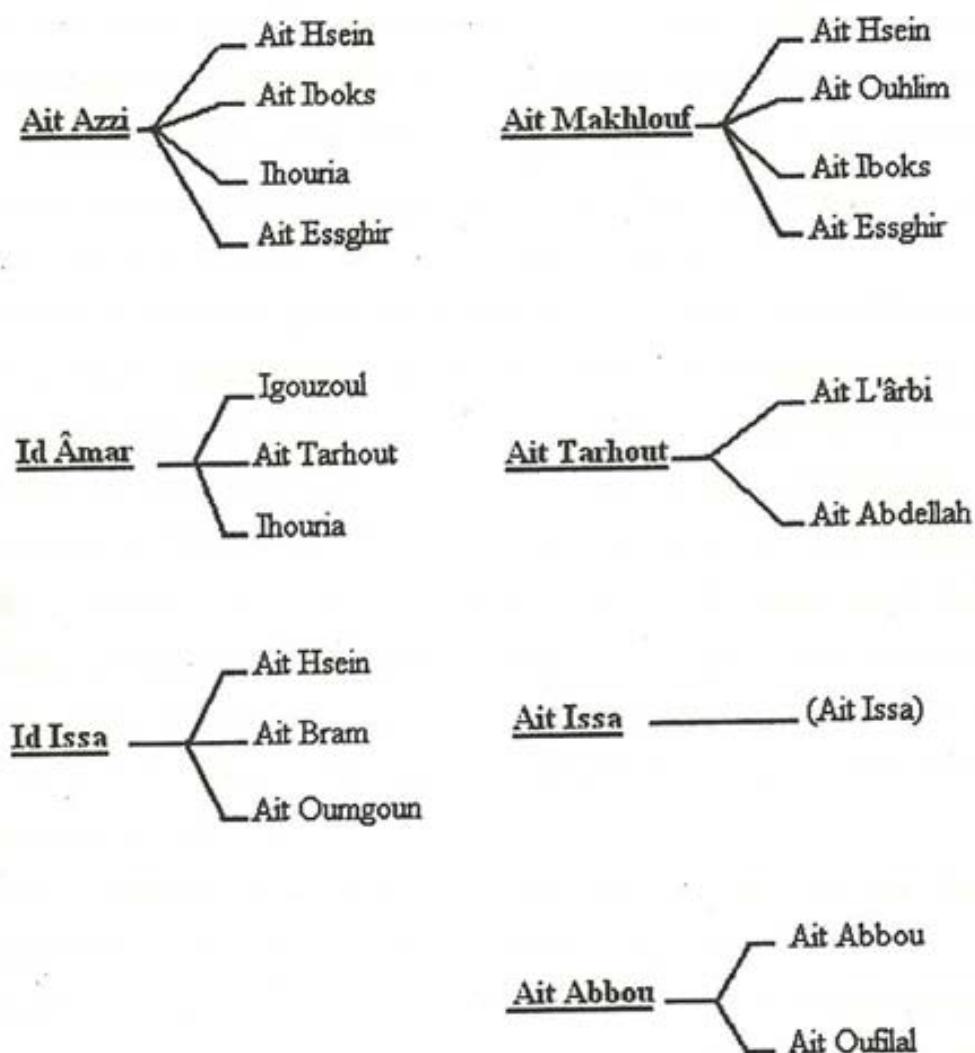


Figure 16

Schéma des sept *ikhs* d'eau à Warzazt-Yagour avec les *ikhs* actuels y ayant droit à une partie de l'eau (BOUCHTIA F., 2004).

Même si tous insistent sur le fait que l'agriculture existait bien avant l'appropriation de Warzazt (un des bijoux de leur conquête, riche en ressources agricoles, et dont on dit localement que son nom signifie « sans problème », probablement en rapport avec les conditions difficiles pour l'agriculture à Ikis), les Aït Ikis ont intensifié l'agriculture et se sont installés de façon semi-sédentaire en premier sur ce qui est aujourd'hui Warzazt. Sur ce qui était d'abord un terroir utilisé pour le pastoralisme, les *azib*s sont devenus des constructions de plus en plus solides. Cette évolution a dû probablement les amener à dessiner une configuration de l'occupation de l'espace fondée sur quatre zones mises en défens (petits *agdals*) de façon rotative, qui a dû sans doute évoluer dans le temps, au moins partiellement, mais qui a donné lieu à la situation actuelle qui sera exposée au chapitre suivant. Au fur et à mesure qu'ils changeaient leur économie, de plus en plus agricole, les règles du jeu des *agdals* ont dû se modifier. Après le meurtre de Ghelliz, il est possible que la situation ait été celle-ci : Ikis comme *douar* d'origine où résidait la plupart de la population (ce qui est encore constaté de nos jours !), Azgour comme *azib* d'hiver qui aujourd'hui est devenu un *douar* (version donnée par certains locaux), Warzazt comme nouvel *azib-douar* en transformation rapide vers une situation d'habitat semi-sédentaire et le Yagour d'Ikis restant destiné au pâturage des bêtes des Aït Ikis.

Les Aït Ikis à l'aube du XXème siècle

Comme le reste de périodes historiques traitant des Aït Ikis, le XXème siècle manque d'études publiées préalablement au programme AGDAL. Nous nous appuyons ici sur des travaux des membres du programme de recherche dont font partie aussi nos propres observations sur le terrain (BOUCHTIA F., 2004 ; DEMAY S., 2004 ; DOMINGUEZ P., 2004 ; SELLIER E., 2004) et que nous utiliserons par la suite. D'après nos informateurs, à partir de cette occupation du Yagour, il semble que la prospérité des Aït Ikis se soit développée à peu près « pacifiquement » durant un long temps. C'est en fait l'arrivée du modèle des grands *caïds* et des grands commandements expliqué auparavant, notamment au moment de l'instauration du Protectorat, qui déclanche des nouveaux changements forts. Bien sûr, au fur et à mesure de l'augmentation de la population locale, et donc de l'accroissement de l'occupation humaine et de l'exploitation des ressources, la pression sur les terres cultivables a très probablement favorisé une augmentation des tensions. Les rares relations des Aït Ikis avec les autorités du Sultan passaient soit par l'intermédiaire de l'institution locale de la *jmaâ*, l'assemblée coutumière, soit par celui de l'*amghar* ou chef de fraction. L'on se souviendra comment, à la fin du XIXème siècle, le Sultan s'est engagé dans une politique de consolidation de son pouvoir, souvent contesté dans ces montagnes berbères chroniquement

dissidentes. Il entreprit de renouer des alliances avec les chefs berbères, notamment le Glaoui qui contrôlait l'ensemble du territoire Mesioua. Ce dernier fut nommé *caïd* (administrateur d'un commandement comprenant plusieurs tribus du Royaume) et s'efforça d'agrandir son influence politique par l'entremise d'une clientèle inconditionnelle au sein des familles les plus dominantes de la vallée du Zat. Les associés du *caïd* devenaient des intermédiaires inévitables entre la communauté et le représentant du *makhzen* (le pouvoir étatique). Ces associés étaient des notables locaux renforcés par ce pouvoir, plus souvent des personnalités extérieures imposées localement, ce qui a été le cas pour le *cheikh* imposé pour la haute vallée du Zat, qui s'empara du pouvoir de la *macheikha* (fraction tribale) Aït Zat et s'installa chez les Aït Ikis. Pourquoi précisément là ? Nous n'avons pas de données pour l'affirmer, mais nous pouvons avancer qu'il s'agissait du village le plus riche en ressources de la *macheikha* Aït Zat.

Les grands *caïds*, ayant contribué à l'établissement du protectorat en 1912, furent confirmés dans leurs commandements par les autorités françaises, ce qui consolida ces *macheikhas*. Les montagnards étaient obligés de s'associer aux opérations de pacification de tout le versant sud du haut Atlas et de fournir les bêtes de somme pour le transport. Les corvées obligatoires étaient imposées par les autorités coloniales et celles du *caïd*. Chaque homme adulte illettré devait travailler un nombre de jours déterminé en fonction de l'importance des travaux réalisés mais était rarement payé. De même ces notables dépendant du grand *caïd*, et particulièrement pour le cas qui nous intéresse du *cheikh* en question, s'accaparaient les terres, bétail, arbres, droits d'eau, impôts et autres. Par exemple, les familles Aït Wahi et Aït Wahman, qui a priori faisaient partie d'un des lignages meurtriers de Ghelliz, les Aït Laarbi, ont dû finalement sortir de ce terroir de Warzazt : il s'agit des *expulsés* sur lesquels nous reviendrons dans le Chapitre III à propos du statut et mode de faire valoir de la terre. Cette thématique semble taboue, sans doute en raison du peu de temps encore écoulé depuis la fin du Protectorat. En fait, il reste encore aujourd'hui des réclamations de terres sur Warzazt auprès des tribunaux marocains (informations provenant des témoignages oraux des acteurs). Bref, ces deux familles faisant partie du *ikhs* héroïque ont finalement été obligées de quitter la « prospère » vie de Warzazt et ont été reléguées sur les bordures du territoire Aït Ikis, à Azgour, ce qui selon les locaux était jusqu'alors juste un *azib* d'hiver. Un élément peut-être en faveur de cette théorie de l'expulsion et du déplacement qui s'en est suivi serait que ces deux *ikhs* (Aït Wahi et Wahman) sont, en effet, propriétaires de 70 % de terres à Azgour alors qu'ils représentent seulement 20% de sa population.

Le *cheikh*, mort un peu avant l'indépendance, a laissé dans la communauté une descendance qui aujourd'hui compte plus de 120 membres, soit presque 15 % de la population des Aït Ijis, dominant 20% des terres et des ressources en eau, et ayant le plus grand nombre d'*azibs* et d'animaux de tous les lignages des Aït Ijis. La mémoire collective n'oublie pas les événements du passé, ni d'où procèdent ces voisins et une grande partie de leurs richesses, certains appellent encore les descendants « colons ». Néanmoins, apparemment, ceci ne semble pas empêcher la cohabitation entre les différents lignages, au moins ceux habitant à Warzazt et Ijis. C'est-à-dire qu'après le Protectorat, les descendants de ce *cheikh* qui sont restés chez les Aït Ijis se sont naturalisés si l'on peut dire, et aujourd'hui ils font partie de plein droit des Aït Ijis. Malgré quelques commentaires des voisins, avec le temps ou la force du lignage, ils ont réussi à participer à toutes leurs institutions et ressources comme le reste des habitants et même partager leur sentiment identitaire.

Après cette première période de perte de patrimoine pour une grande partie des Aït Ijis (notamment des terres), issue de l'époque des grands *caïds*, un nouveau contrôle de la population est advenu avec l'indépendance. Il fut le résultat de l'imposition du droit marocain sur le modèle français qui, tout en dominant les populations locales, avait essayé de donner une certaine autonomie aux régions de montagne pour se gagner ces populations, notamment à partir du célèbre Dahir berbère (LAFUENTE G., 1999). Ainsi, à partir de l'indépendance, s'imposa encore une fois, une diminution de l'importance du rôle du droit coutumier et l'arrivée de nouvelles charges fiscales (DEMAY S., 2004). Dans tous les cas, jusque dans les années 80 il s'agit d'une période de reconstruction; les agropasteurs Aït Ijis reconstituent peu à peu leurs moyens de production profitant de la possibilité d'exercer de nouveaux emplois saisonniers au Maroc ou à l'étranger, le plus souvent pénibles et dangereux (mines du sud, construction, travaux en France, puis dès les années 80, montage de lignes électriques au Maroc et émigration dans le reste de l'Europe...). Cette forme de capitalisation permit aux familles de se réapproprier une partie de leurs biens qui avaient été soustraits à l'époque *caïdale* (rachat de leurs anciennes terres ou équivalentes, droits d'eau, recomposition des troupeaux, etc.). Ainsi, la précarité de la vie est peu à peu atténuée par la précaution de l'épargne et la capitalisation, puis aussi par le choix de l'Etat d'offrir des prix garantis pour les produits alimentaires stratégiques (farine, sucre...).

Les nouveaux emplois saisonniers, qui commencent à apparaître à partir des années 60, ont complémenté le revenu agropastoral de ces montagnards et permis de mieux résister à la faiblesse de cette économie en déficit céréalier par rapport à la plaine, le vrai domaine céréalier, en raison du contexte de montagne. Cependant tous n'ont pas accès à cette émigration saisonnière (une

sélection était pratiquée, notamment par les sociétés minières en fonction de l'âge et de l'état de santé). Ainsi certaines familles, voire des lignages entiers, n'ont pu profiter de ce mode de capitalisation et aujourd'hui ce système reste bloqué par quelques grandes familles qui représentent environ 5 ou 10 % de la population et ont été parmi les principaux pionniers dans l'émigration. Le reste du groupe demeure en général plus pauvre et n'a pas accès à de nouvelles terres parce que ces réseaux de grandes familles n'acceptent pas d'y renoncer : ils se lancent maintenant dans le défrichement des espaces forestiers ou pastoraux du Yagour pour la mise en culture.

En ce qui concerne Azgour, les habitants ont vécu depuis l'indépendance un phénomène d'immigration particulier qui vaut la peine d'être mentionné ici. Après l'installation des familles Aït Wahi et Aït Wahman, la transformation de l'*azib* d'hiver en habitat permanent et la création de la piste carrossable durant le Protectorat, la position géographique d'Azgour²⁴ a favorisé sans doute l'implantation des nombreuses familles venant de l'« extérieur ». S'agissant de ce groupe de gens (les immigrants), on trouve à Azgour jusqu'à dix familles « étrangères » (environ 50% de ses habitants) et des gens très divers qui ont réussi d'une façon ou d'une autre à obtenir des droits sur le territoire d'Azgour (pas sur les autres comme l'on verra au Chapitre III). Faisant partie de ces immigrants, deux familles proviennent de différents *douars* du haut Zat (de la fraction des Aït Zat), plus une famille Aït Wagoustite, fraction qui d'ailleurs a son territoire à seulement quelques centaines de mètres, une famille provenant de la vallée de l'Ourika et puis les Aït Gouram qui viennent du Sud (Ouarzazate) qui sont des commerçants et ont créé la première boutique du *douar*. Voir les deux schémas du système de parenté des Aït Ibis ci-dessous.

Droits d'usage sur l'espace et les ressources naturelles des Aït Ibis aujourd'hui

Dans le territoire des Aït Ibis, il y a des gens qui ont des droits d'occupation de l'espace et d'usage des ressources naturelles et d'autres qui n'ont pas ces droits ou seulement partiellement (voir le schéma XX plus bas). Nous parlons de droits tels que la construction d'une maison, *azib* ou d'une autre infrastructure en zone Aït Ibis. La possibilité d'être propriétaire d'arbres, de prairies permanentes ou de terres agricoles, ou de mettre en culture des nouvelles terres avec l'autorisation de la *jmaâ* Aït Ibis. Le droit au tour d'eau d'irrigation privée lorsqu'on a des terres de culture en zone irriguée. Le droit de faire pâturer les bêtes dans un des quatre terroirs Aït Ibis (le nombre de têtes par berger n'est pas limité pour l'instant). Le droit de prélevement libre de toutes

²⁴ Carrefour entre le haut et le bas du fleuve Zat, les hautes terres de Warzazt et du Yagour, et le souk de l'Arbaa Tigdhouine (voire Marrakech), plus sa position à la frontière entre les Aït Wagoustite et les Aït Zat.

sortes de ressources naturelles pour un usage plus ou moins domestique, tels que le bois de chauffage, de menuiserie ou de construction, le fourrage arboricole, arbustif ou herbacé, la terre, les pierres et blocs de roche pour la construction, la collecte de plantes médicinales et de plantes pour l'élaboration des cordes, cestes, etc. Enfin, dans une communauté où il y a plusieurs identités mêlangées, dans le cas particulier d'Azgour comme l'on a vu ci-dessus, l'appartenance au groupement des Aït Ikis n'est pas une survivance identitaire du passé sans incidence dans la vie pratique mais une source de droits actuels, notamment vis-à-vis de l'usage de ressources naturelles. On s'attachera par la suite à connaître les avatars de l'identification en tant qu'Aït Ikis par rapport au droit sur les ressources.

A partir des explications données par nos informateurs et traducteurs, mais aussi de nos observations, nous avons constaté qu'on parle d'un Aït Ikis de plein droit quand la personne descend de deux parents Aït Ikis et plus particulièrement de l'ancien Ikis, c'est-à-dire du village originel de la vallée d'Ikis et fondateur de la communauté Aït Ikis quand les habitations de Warzazt, Azgour et Yagour n'existaient pas encore. Dans le cas où un homme Aït Ikis se marie avec une femme n'appartenant pas à son groupe, même s'il part de son *donar*, il pourra toujours y revenir plus tard pour exploiter des ressources qu'il aura héritées ou achetées aux Aït Ikis, et ses enfants seront automatiquement Aït Ikis de plein droit. Ce n'est pas le cas pour un homme « extérieur » qui pourrait acheter des propriétés privées mais aurait très difficilement accès aux ressources collectives, et ici le collectif et la collectivité sont tout. Un homme « extérieur » au groupe, marié avec une femme Aït Ikis, pourrait négocier ses droits et leurs fils pourraient devenir Aït Ikis de plein droit s'ils vivent sur l'un des terroirs Aït Ikis. Au cas où ils ne cherchent pas à se rapprocher du groupe, la famille mixte reste en dehors du territoire Aït Ikis et elle s'accroche à celui du parent extérieur. Par exemple si un homme Aït Wagoustite qui épouse une femme Aït Ikis ne voit pas de nécessité à rester chez les Aït Ikis, la famille s'installera en territoire Wagoustite. Dans ce cas, ni le mari ni ses enfants à l'âge adulte n'auront le droit d'exploiter les ressources dont la femme aurait héritée si elle était restée chez les Aït Ikis. Cependant les droits comme tout le reste sont toujours négociables et réadaptables selon les circonstances et les particularités de chaque cas. De plus, généralement ce sont les femmes qui quittent leurs territoires pour aller chez leur conjoint et non les hommes extérieurs qui viennent chez la femme Aït Ikis. Cette installation des hommes « extérieurs » correspond fondamentalement à un petit phénomène d'immigration chez les Aït Ikis qui se trouve de façon exclusive à Azgour comme l'on a vu. Ainsi, peu à peu, par des accords de mariage apportant de la force de travail agricole pour les locaux ou pour la garde du cheptel, ces migrants pouvaient se faire une place de plein droit chez les Aït Ikis et finir par être « naturalisés » après quelques générations.

Il reste une dernière catégorie, une catégorie que nous dirions particulière. Les Aït Wahi et Aït Wahman sont deux *ikhs* particuliers des Aït Ibis qui n'ont pas de droits d'exploitation en dehors d'Azgour. À un moment donné de l'histoire dont nous avons parlé dans ce Chapitre, ils ont perdu leurs terres et leur droit de faire pâturer leurs animaux au Yagour quand tous les autres y montent ; ils n'ont plus d'*azibs* au Yagour et pas de cultures à Assagoul. Il s'agit de deux grands foyers, voire *ikhs*, très spéciaux car ils sont Aït Ibis descendants du village originel d'Ibis, mais ils sont exclus du territoire principal. L'histoire de ces deux familles n'est pas claire même si le conflit semble être encore vivant. Aborder ce sujet des Aït Wahi et Aït Wahman ne produit jamais de bonnes ambiances de discussion, les trois fois où nous avons essayé d'en parler, les informateurs ont vite changé de thématique ou ils ont clos la discussion. Bien que ces « expulsés » ne cultivent plus de terres à Warzazt, Assagoul et Ibis, il y a encore un procès en cours aux tribunaux concernant des parcelles. Leur absence sur le reste des terroirs est réelle et nous n'avons jamais trouvé un Aït Wahi ou un Aït Wahman, ou des propriétés appartenant à ces deux familles, hors d'Azgour. Après la situation qui a suscité leur expulsion de Warzazt, les Aït Wahi et Aït Wahman se sont accaparés d'une grande partie des terres à Azgour. Comme s'il s'agissait d'une espèce de compensation, les Aït Ibis restants les ont laissé s'installer au bord de leur territoire, Azgour.

<i>Ikhs</i> (lignage) habitant à Ikis-Warzazt	Foyers composant chaque <i>ikhs</i> , nommés d'après le chef du ménage.	Nombre de personnes qui composent chaque <i>ikhs</i> .
Aït Laarbi	Brahim Agourane	64 membres
	Lhocein Agourane	
	Lhocein Larbi	
	Belaïd Aït M'bark	
	Haj Lahcen Aït Laarbi	
	Hassan Aït Larbi	
	Haj Ahmed Boucher	
	Ahmed Agourane	
	M° Ait Laarbi	
Aït Abdellah	Ahmed Erroum	71 membres
	Brahim Aït Abdellah	
	Ali Khendechou	
	M° Aït Abdellah	
	M° Ben Lhouceïn Aït Abdellah	
	Lhoucein Ait Abdellah	
	Lahcen Ait Abdallah	
Aït Hseïn	Mohamed Aït Hseïn	128 membres
	Ali Bergaoui	
	Hassan Bergaoui	
	Hassan Aït Hseïn	
	Hassan Boutenkha	
	Hassan Aït Hseïn	
	Brahim Aït Hsein	
	Hassan Aït Hseïn	
	Hamou Aït Hseïn	
	Lahcen Aït Hseïn	
	Lhoceïn Kilou	
	Ahmed Boutkha	
	Hassan Hasaïni	

	M° Aït Hseïn	
	Ali Ait Hseïn	
Aït Agouzoul	Lahcen Agouzoul	32 membres
	M° Agouzoul	
	Ali Agouzoul	
	M'hamed Agouzoul	
Aït Iboks	Lahcen Moujahid	41 membres
	Brahim Bakhbach	
	M° Bakhbach	
	Lhoucein Moujhid	
Aït Essrir	Ali Essrir	52 membres
	Brahim Lkabous	
	Lhcen Esguir	
	Lahcen Ouhnou	
	Lahcen Ouhnou	
	Lhoucein Ouhnou	
	Brahim Ohnou	
Aït Ihouria (Houfa)	Ahmed El Houfa	42 membres
	M° Ben Lahcen El Houfa	
	Lhcen El Houfa	
	Lhoucein Ben Lhoucein Lhoufa	
Aït Abou (Ouhlim)	Lhouceïn Janah	68 membres
	Ali Janah	
	Lhacen Janah	
	Lhcen Aït Abbou	
	Saïd Janah	
	Lahcen El Kssar	
	Boujmaa Ahlim	
	M° Ben Hmad Ahlim	
	Omar Ahlim	

	Lahcen Ahlim	
	Ahmed Ahlim	
	Belaïd Ahlim	
Aït Bram (Afilal)	Lhouceïne Afilal	51 membres
	Ahmed Afilal	
	Mohamed Afilal	
	Brahim Afilal	
	Ahmed Ben Lahcen Afilal	
Aït Aissa (Iharane)	Mohamed Boulnane Mohamed Ouissa	47 membres
	M° Ouissa	
	M° Boufssou	
	Brahim Zitou	
	Brahim Ouissa	
	Brahim Ihiri	
	Mohamed Ben Ali	
	M° Ben Lahcen	
Aït Si Mohamed (Talb)	Brahim Afoud Brahim Talbi	22 membres
	Lhouceïn Talbi	
	M° Talbi	
Aït Amgoune	Mohamed Amgoune	30 membres
	Ali Amgoun	
	Lhoceine Amgoune	
		Au total 648 membres à plein droit, habitant à Ikis-Warzazt

Tableau 4

Relation des familles Aït Ikis par lignage.

CHAPITRE III

ÉCONOMIE AGRO-PASTORALE DES AÏT IKIS

Pour mieux connaître le fonctionnement du système de l'*agdal* dans la société Aït Ikis et mettre en valeur l'approche holiste pour l'étude de la problématique concrète que nous avons proposée (le processus de changement éco-anthropologique du Yagour des Aït Ikis) et la problématique plus ample des rapports environnement-société dans laquelle la première serait insérée, il convient d'étudier d'abord les différentes activités économiques des Aït Ikis, leurs facteurs de monétarisation et d'acquérir quelques repères techniques sur le fonctionnement de leur système de production. Ceci nous aidera à comprendre une partie très importante des préoccupations principales des acteurs et des rapports entre les différents éléments du système.

1. BRÈVE DESCRIPTION DU SYSTÈME ÉCONOMIQUE DES AÏT IKIS

Economie des Aït Ikis et liens avec l'extérieur

En effet, dans les populations de la vallée du Zat, bien que l'activité économique tende à s'amorcer dans des directions variées, la vie reste pour l'instant profondément agro-pastorale. Selon A. BELLAOUI (2004 : 14), l'agro-sylvo-pastoralisme constitue l'activité de base pour près de 75 % des habitants de la vallée du Zat, et également pour les Aït Ikis. En dépit des progrès timides du tourisme et des petits revenus tirés pour certains cas très concrets de la maçonnerie ou des petits travaux d'artisanat, le gros de l'économie des Aït Ikis se base surtout sur l'agro-pastoralisme et l'émigration qui est généralement complémentaire de la première. En effet, aux ressources tirées de l'émigration (définitive pour quelques-uns, temporaire ou saisonnière pour la plupart) incombe de plus en plus le rôle de nourrir, vêtir et procurer des ressources monétaires à ces gens de la montagne. Une industrie minière locale, qui semble avoir eu quelques velléités de développement il y a une trentaine ou quarantaine d'années (mines de Barytine,) est aujourd'hui abandonnée.

Chez les Aït Ikis, le système vivrier repose surtout sur les céréales et le bétail, avec en complément une petite production d'arboriculture, notamment au village d'Ikis. Ces produits sont pour une part destinés à l'autoconsommation, l'autre part étant vendue au *souq* (marché local). La part des produits végétaux commercialisés reste très faible et se limite aux noix,

quelques oignons ou pommes de terre. La viande est la production principale si on se réfère à la possibilité de transformation monétaire, grâce à la forte demande des villes. Comme les autres populations du Haut Atlas de Marrakech, les Aït Ijis sont constitués d'une paysannerie semi-sédentaire ou transhumante, intimement liée à l'exploitation des ressources agro-pastorales, basée sur des déplacements alternatifs, de faible amplitude et d'une périodicité stricte entre des régions complémentaires comme on le verra plus en détail plus bas.

Néanmoins, du fait de l'insuffisance de leurs revenus, pour augmenter leur niveau de vie, ou même subsister en mauvaise année, les paysans sont obligés de rechercher d'autres rétributions extérieures. Il s'agit de travaux saisonniers, notamment en période non agricole localement, en hiver ou au début du printemps : électrification, travaux agricoles dans la plaine du Haouz ou du Sous, travaux en ville, etc. Certains revenus complémentaires proviennent des envois d'argent de leurs enfants ou familiers émigrés pour de longues périodes (voire de façon permanente) à Marrakech, dans les autres grandes villes du Maroc, au Sahara occidental²⁵, ou en Europe. Ainsi, très souvent on ne voit chez les Aït Ijis (notamment en hiver ou printemps), qu'une partie des chefs de foyer et des hommes adultes, mais surtout des gens âgés, des femmes et des jeunes de moins de 16 ans, catégories de la population qui ne partent presque jamais. Plusieurs tranches d'âge manquent donc à l'époque de l'émigration saisonnière. C'est pourquoi les locaux les plus aisés font appel à une force de travail extérieure à leur famille pour les labours et la récolte (ouvriers agricoles payés au moment de la réalisation de cette thèse environ 40 DH²⁶/jour et vivant au douar) ou des bergers (généralement des hommes jeunes, voire des adolescents entre 15 et 18 ans, mais payés à peu près pareil).

Cette recherche de revenus en plus de la production familiale est à l'origine de nouveaux rapports sociaux et a changé la division locale homme-femme dans le travail²⁷, renforcé la pluriactivité et spécialisé certains ouvriers agricoles... En fait, les revenus provenant des émigrations saisonnières sont devenus très courants et maintenant les familles en dépendent très fortement, en moyenne entre 15 % et 50 % de l'économie selon la famille d'après nos données. Dans certains cas, jusqu'à 75 % des revenus familiaux proviennent de l'émigration. Seule une douzaine de familles déclare n'avoir reçu aucun revenu de l'émigration dans le cycle 2006-2007, moment où nous avons mené notre enquête systématique. Et en tout cas, 32 % des revenus bruts totaux des Aït Ijis proviennent de l'émigration comme on le verra après. Ces nouvelles sources de revenus permettent à certains de développer des activités dans les douars telles que boutiquier, maçon, peintre, etc. Mais ces nouvelles occupations ne font que s'ajouter aux activités agro-

²⁵ Se référant à la stratégie nationale de recrutement de la part de l'Etat pour peupler avec des Marocains non sahraouis, les territoires annexés au Maroc en 1975 lors de la « marche verte ».

²⁶ DH est utilisé comme abréviation de Dirham, monnaie officielle marocaine, qui en 2010 vaut à peu près 0,1 €.

²⁷ Parfois la femme Aït Ijis effectue aussi les travaux des hommes qui sont partis.

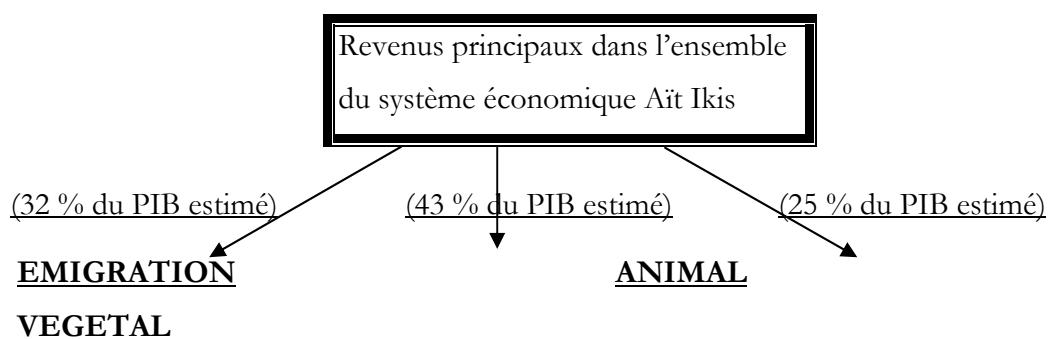
pastorales : ces gens restent en même temps éleveurs et agriculteurs ou en tout cas propriétaires ayant une activité agro-pastorale gérée par un membre de la famille. L'économie agro-pastorale est ce qu'ils ont toujours su faire et presque la seule considérée comme sûre. Elle continue d'être, par ailleurs, l'activité ayant le plus de valeur symbolique.

Les dépenses extérieures les plus importantes auxquelles les familles doivent faire face à peu près chaque semaine ou toutes les deux semaines, généralement au *souq* hebdomadaire qui a lieu le mercredi à l'Arbaa Tigdhouine (littéralement le mercredi des Tighdouine) sont principalement les bouteilles de gaz, la farine de blé pour faire du pain, mais aussi d'autres achats comme des légumes dont la montagne est toujours déficitaire, du sucre, du thé et de l'huile d'olive. Les dépenses de base peuvent varier pour une famille de classe moyenne entre 100 et 200 DH / semaine. C'est le seuil de survie (DEMAY S., 2004).

Il y a d'autres dépenses auxquelles ils doivent faire face plus rarement : ce sont les achats de savon, ustensiles agricoles ou de cuisine, batteries, vêtements, etc. Les hommes adultes des Aït Ikis vont chaque semaine à l'Arbaa Tighdouine pour vendre leur excès de stock animal qui constitue vraiment la banque vivante de la moitié des Aït Ikis (avant les années 80, c'était le cas de la plupart des familles). Ils peuvent ainsi acheter les produits dont ils ont besoin. De fait, l'Arbaa Tighdouine est comme une horloge tournante, car le *souq* des animaux a lieu l'après-midi du mardi et c'est précisément grâce à ces revenus qu'une grande partie des Aït Ikis, comme le reste des hauts Mesioui, achètent au grand *souq* du mercredi tous les éléments de base qui leur sont nécessaires. On pourrait dire qu'il y a deux *souqs*, mais ils sont directement collés l'un à l'autre et ne pourraient exister séparément, du moins aujourd'hui, car les gens n'auraient plus l'intérêt de vendre des animaux le soir du mardi s'il n'y avait pas le *souq* du mercredi, et le grand *souq* généraliste des mercredis ne serait pas si riche en offres et emplois. De fait, il y en a beaucoup qui descendent sans un dirham dans leurs poches, sûrs que le soir ils auront tout ce qui leur faut pour l'achat familial du lendemain.

Ce *souq* (qui s'intercale aussi avec d'autres dans la région) est une base fondamentale de l'économie des hauts Mesioui. Tandis que le *souq* des animaux du mardi se passe presque silencieusement dans le replat à l'entrée de l'Arbaa Tighdouine et proche de l'office du *caïd*, le *souq* du mercredi présente une grande intensité sociale et économique, mais aussi un rituel en quelque sorte auquel il faut assister chaque semaine. Les rues se couvrent presque complètement de stands, casernes improvisées et couloirs sous des toits en plastique. À l'origine, le *souq* est le lieu d'échange des produits essentiels dont les uns (les montagnards) sont déficitaires alors que les autres (les gens de la plaine) le sont d'autres. C'est dans ce *souq* qu'on comprend vraiment la complémentarité montagne-plaine.

Comme tous ses homologues, il se situe précisément à l'intersection entre la moyenne montagne et la basse montagne (BELLAOUI A., 1989). Fondamentalement, ce qui fait marcher ce *souq*, c'est l'échange de viande montagnarde contre les légumes et céréales de la plaine plus quelques produits manufacturés de base. Néanmoins, on y vend beaucoup d'autres produits. Depuis des vieux téléviseurs jusqu'à des sardines surgelées, en passant par des médicaments, des snacks seulement trouvables ce mercredi-là, ou des T-shirts du football club Barcelona. Pour les hommes c'est LA rencontre sociale de la semaine qu'il ne faut pas rater. Les femmes n'y descendent que si elles y sont de passage à cause d'un voyage, pour visiter un docteur ou d'autres obligations de ce type. Comme le disait P. PASCON (1983) pour le *souq* de Marrakech (1983), ici c'est aussi le rendez-vous de chaque semaine où ils s'approvisionnent et y échangent les marchandises, les informations, la culture et où on fait la « macro »-politique locale. Nous présentons ci-dessous un schéma résumant les relations entre les différents types de produits de l'économie montagnarde des Aït Ijis.



Travaux saisonniers tels électrification, agriculture, travaux en ville, etc., ou des familiers ou enfants émigrés depuis longtemps dans des lieux comme Marrakech, le Sahara occidental, d'autres grandes villes du Maroc, l'Europe, etc. qui aident leurs familles	<u>Elevage</u> - Bovins (lait autoconsommé et vente d'un veau chaque 2 ans) - Ovins/Caprins (vente des jeunes) - Mulets (labours et transport) - Poulets (autoconsommation)	<u>Agriculture Irriguée</u> - céréales (Orge, Blé, Maïs) - maraîchage - autoconsommation	<u>Arboriculture</u> - grenadier - pommier - amandier - olivier - figuier - noyer - bois (besoins au sein de la communauté et un peu de vente)	<u>Agriculture Pluviale</u> - céréales (Orge et un peu de Blé) - peu productif - autoconsommation
--	---	---	---	--

Les Infrastructures générales

Au niveau du développement économique et social, une contrainte capitale pour la plupart des douars ou des habitats des Aït Ikkis est l'absence de voies fonctionnelles de transport mécanisé toute l'année, ni en terre ni goudronnées. En effet, seule une piste goudronnée en assez mauvais état arrive jusqu'à l'Arbaa Tighdouine, laissant toute la haute vallée du Zat abandonnée à un réseau de pistes de terre vraiment carrossable seulement en 4x4 et très souvent impraticables après de forts orages. Elles constituent les artères nourricières de l'ensemble du bassin du haut Zat, malgré leur précarité. Une partie va vers la fraction Aït Inzal Jebel avec quelques petites bifurcations pour les différents groupes de villages. L'autre part vers les Aït Wagoustite et les Aït Tighdouine jusqu'à presque 2.000 m. Une troisième atteint des petits villages Aït Tighdouine qui sont un peu séparés du noyau central. Une quatrième, la plus importante, remonte après plusieurs bifurcations vers le haut Zat jusqu'à Tizirt où les voitures doivent faire demi tour. Au delà de Tizirt, il reste encore une dizaine de petits *douars* dans différentes petites vallées mais surtout en amont de la vallée du Zat.

Enfin, la nouvelle stratégie de l'État depuis un peu moins d'une décennie est d'avoir au moins une piste pour chaque fraction. Seule celle au fond de la vallée du Zat date du Protectorat français, et c'est d'ailleurs la plus solide de toutes. De fait, la vallée du Zat est la voie la plus courte pour connecter Marrakech avec Ouarzazate, l'ancien poste militaire français. A l'époque de la colonisation il avait été projeté de faire passer la route actuelle de connexion entre le Sahara et la plaine du Haouz par le col proche d'Ansas, juste au fond du Zat. Néanmoins, finalement ce chantier a été abandonné malgré son intérêt, c'était la route la plus courte jusqu'à Ouarzazate. On dit localement que le Glaoui, grand *caïd* de la tribu immédiatement voisine et détenant un grand pouvoir à l'époque coloniale, a obtenu que la route goudronnée passe par sa tribu.

Enfin, ces voies sont continuellement sillonnées par des transports en commun 4x4 (jusqu'au nombre de 21 à un moment) qui transportent tant les personnes que les différents produits, objets et matériaux nécessaires à l'économie domestique de montagne, tels que bouteilles de gaz, batteries, sacs de farine provenant de la plaine, huile d'olive, etc. Chaque objet étant précisément tarifé en fonction de son poids et de son encombrement. Le reste du transport entre les fractions et les *douars* se fait par des pistes muletières, généralement bien entretenues, et si nombreuses qu'elles tissent à travers le territoire un réseau dense sur lequel s'articule une très active vie relationnelle pour ces paysans isolés dans leurs villages d'altitude.

Le village d'Ikis est le plus grand habitat et l'origine de toute la communauté des Aït Ikis avec un peu plus de 500 habitants semi-permanents et pourtant c'est le seul à n'avoir aucune connexion avec des pistes de terre carrossables par 4x4. Azgour étant sur la piste du fond de la vallée du Zat a moins de problèmes à ce sujet. Mais Warzazt et le Yagour n'ont qu'une piste en terre carrossable uniquement quelques mois par an, en été notamment quand elle est réparée pour permettre à des petits tracteurs de monter pour faire le battage (la séparation du grain de la paille). Le manque d'une piste solide semble entraîner plusieurs problèmes économiques en raison de la difficile circulation des produits agricoles et pastoraux. Ainsi, la superficie occupée par les arbres fruitiers et le maraîchage ne peut être augmentée sans que soit facilitée la commercialisation des produits grâce aux transports mécanisés.

Aujourd'hui les transports se font avec des mulets la plupart du temps, un transport trop lent, de très petite capacité et qui en plus risque d'endommager une partie de la production. Les désavantages du manque de route goudronnée ne sont pas seulement agro-économiques, car une route encouragerait aussi le développement d'un certain tourisme qui émerge petit à petit. Mais un des problèmes fondamentaux que pose cette question de la route, comme on peut le voir dans les vallées voisines comme l'Ourika et le Rdat, c'est précisément l'impact d'un possible développement touristique, le plus souvent socialement déstructurant et créateur de forts déséquilibres socio-économiques entre les plus aisés et les plus pauvres (SELLIER E., 2004 ; BELLAOUI A., 1989). Sans doute qu'une route goudronnée crée des opportunités mais aussi des risques, et elle ne doit pas être envisagée sans une bonne maîtrise préalable du processus.

Les ponts pour traverser les cours d'eau sont aussi très rares, forçant le plus souvent les gens à traverser à pied les eaux, parfois très tumultueuses dans les saisons pluvieuses où elles se transforment en torrents violents. Le dispositif de correction torrentielle pour maîtriser les crues estivales est absolument et dramatiquement absent du côté du Zat, tandis que, à la suite de la terrible crue de 1998 qui affecta les deux vallées, l'Etat a construit du côté de l'Ourika un puissant dispositif de protection compte tenu de l'importance du tourisme dans cette vallée. En ce qui concerne les infrastructures hydrauliques publiques, elles sont aussi très pauvres. Il n'y avait pas jusqu'à très récemment de source d'eau potable au village de Warzazt et ce n'est seulement que depuis trois ou quatre années qu'ils en ont obtenu une grâce à l'aide de l'Association des Amis du Zat. Aussi, le manque de *séguias* ou *tergas*²⁸ bétonnées est évident, celles présentes sont en terre et elles ont des pertes constantes en eau. Les *seguias* bétonnées se rencontrent pratiquement seulement auprès des grands cours d'eau du bas. La rareté en eau d'irrigation oblige à laisser en friche durant l'été environ 40 % du terroir irrigable. De fait, S. DEMAY (2004) affirme que le

²⁸ Petits conduites d'eau d'irrigation d'origine arabe qui se trouvent partout et qui ont une fonction fondamentale dans la distribution de l'eau aux champs de culture, comme nous l'avons dit plus haut, base essentielle de cette économie montagnarde.

manque d'eau est localement un des grands facteurs limitant. De même, certains des réservoirs pour stocker l'eau chez les Aït Ikis sont traditionnellement à fond argileux. Et concernant l'électrification de la vallée du Zat, quelques *douars* ont commencé très récemment à la recevoir, comme quelques Aït Tighdouine qui l'ont depuis 2005 ou même les Aït Ikis chez qui commençaient à arriver les premiers poteaux électriques juste à la fin de nos travaux de terrain en 2008.



Photo 32

Pont traversant l'oued Ourika pour monter chez les Aït Oucheg.



Photo 33

Chemin muletier.



Photo 34

Piste carrossable avec 4x4.

Par la suite, nous développerons en détail tout ce qui fait référence à l'économie agro-sylvopastorale locale, en allant de nouveau du général au particulier. C'est-à-dire, de la tribu aux Aït Ikit. L'émigration étant principalement une activité externe à la vallée, tandis que l'agropastoralisme ou agro-sylvopastoralisme conditionne en grande partie les rapports nature-culture dans le cadre de l'*agdal*, nous ne traiterons que de l'économie agro-sylvopastorale dans la partie suivante 2., et nous n'aborderons succinctement les revenus bruts provenant des travaux externes que dans la partie 5.

2. LA NATURE DOMESTIQUÉE

Les formations végétales et systèmes biologiques existant sur le terrain des Aït Ikit sont très loin d'être des écosystèmes potentiels ou climaciques, et comme nous l'avons dit lors de l'exposition AECID²⁹, le paysage local est le résultat de la combinaison intense des éléments différents de l'environnement et des humains. Le mode d'exploitation de l'espace des Aït Ikit est de type agro-sylvopastoral, avec notamment des parcelles et des terrasses aménagées et irriguées, sur les bords des rivières où se trouvent les sols les plus fertiles. On trouve des grands espaces cultivés sur les zones les plus plates, comme les micro-plateaux de Warzazt et Yagour d'Ikit (Assagoul³⁰) signalés avec des lignes parallèles dans la Figure 14 du Chapitre II, où prédominent les cultures tant irriguées que pluviales, sur de vastes espaces déboisés (Photo 28). L'espace forestier est réservé au parcours des troupeaux et à la récolte du bois. Fortement marquées par l'exploitation humaine, ces forêts dégradées sont composées d'arbres nains et très espacés les uns des autres (Photo 38) ; parfois la forêt originelle est remplacée par une nouvelle série de dégradation. Ci-dessous nous présentons deux figures, les deux issues du même programme de recherche de l'AECID, qui montrent quelle est la végétation actuelle dans la zone de Warzazt et Azgour en comparaison avec ce qu'elle pourrait être sans intervention humaine (végétation potentielle).

²⁹ Membre fondateur et consultant principal de l'exposition AECID, nous sommes donc co-titulaire des contenus que nous exposons ci-dessous.

³⁰ Le Yagour d'Ikit est nommé dans de nombreuses cartes ou figures « Assagoul » car au moment de l'enquête, de nombreux informateurs se réfèrent au Yagour en l'appelant Assagoul par le fait que dans la zone appelée Assagoul se trouvent les meilleures terres du Yagour. Alors, comme les deux termes étaient utilisés parfois comme synonymes sur le terrain, nous l'utilisons aussi ici.

IMAGEN 1. USO GANADERO Y AGRICOLA DEL TERRITORIO



VEGETACIÓN POTENCIAL

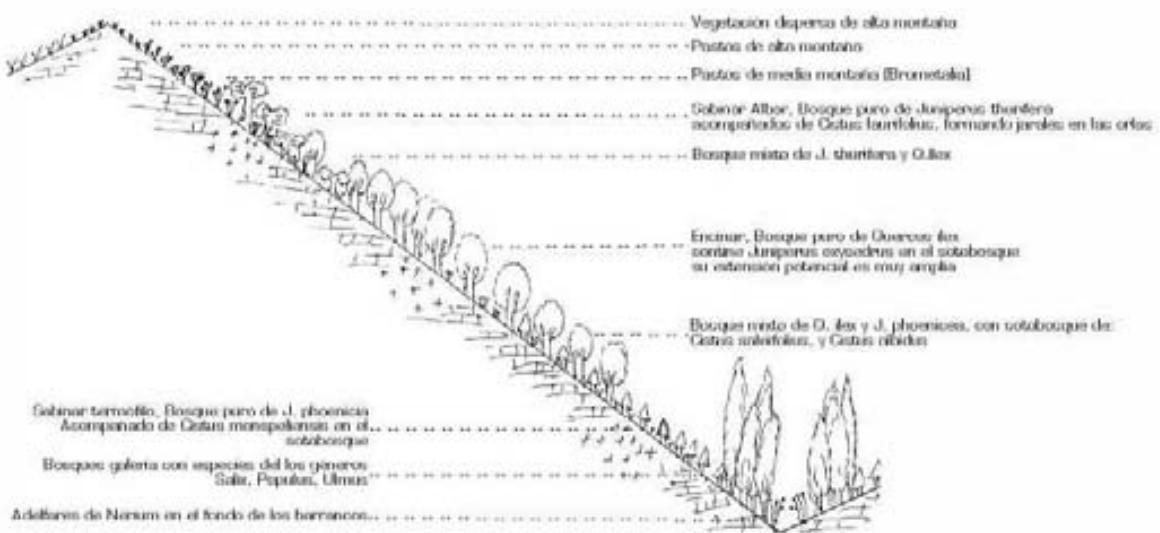


Imagen 1. Corteos vegetación
Image 1. Sections du végétation

Figure 18

Coupe approximative de la végétation réelle et potentielle dans l'axe Yagour-Warzazt-Azgour (AECID, 2007).

L'action humaine a changé le paysage pendant des milliers d'années en raison des usages traditionnels du milieu. Par exemple le pastoralisme qui s'étend sur une grande région, l'agriculture (plus intense dans le dernier siècle) dans les environs des habitats, et l'usage de la forêt dont les habitants tirent la source d'énergie principale, caractérisent ce paysage sur lequel sont fortement intégrés nature et usages. La combinaison de ces facteurs donne lieu à différents types de milieux humanisés qui pourraient se résumer en quatre principaux tels qu'on peut les voir dans la Figure, la Carte et les Photos suivantes produits par le projet AECID :

USOS Y VEGETACIÓN	FISIOGRAFÍA								
	MACIZO MONTAÑOSO			VALLE			MESA		
	Cordón de cumbres	Ladera	Glacis y coluviones	Escalones o rellanos	Fondo de valle	Barrancos y cañón	Ladera	Depresiones (laguna)	Plataforma o páramo
Matorral xerofítico y espinoso Pastizal de cultura Bosques abiertos de sabina albar Cultivos y asentamientos Monte bajo de encina y sabina negral Monte ralo de encinar, enebro, palmito y sabina negral	PAISAJE DE CUMBRES DE ALTA MONTANA			PAISAJE DE VALLE CON CULTIVOS Y ASENTAMIENTOS HUMANOS			PAISAJE DE PASTIZALES Y MATORRALES DE LA MESA DEL YAGOUR		
	PAISAJE DE MONTE BAJO DE ENCINAR/SABINAR DE BARRANCOS Y FONDO DE VALLE								

Figure 19

Figure mettant en relation orographie et types de végétation humanisée donnant lieu à quatre types de paysages principaux (AECID, 2007).



Carte 14

Carte montrant les quatre types de paysages principaux (basé sur AECID, 2007).



Photo 35

Paysage de haute montagne (AECID, 2007).



Photo 36

Paysage agricole et d'habitat humain (AECID, 2007).



Photo 37

Paysage de pâturages (AECID, 2007).



Photo 38

Paysage de forêt et matorral (AECID, 2007).

A. L'agri-arboriculture

Analyse générale sur les usages agricoles du territoire

Sur le plan agricole, on retrouve chez tous les Aït Iikis des cultures similaires qui sont pratiquées selon des itinéraires techniques divers en fonction des conditions écologiques de chaque habitat. Ce qui change surtout, ce sont les proportions de chaque type agricole selon où l'on se situe. Elles sont précisément fonction des facteurs de production comme l'altitude, le versant, les types des sols, les disponibilités en eau, en fumier, ou en fonction des facteurs sociaux comme la taille moyenne des exploitations, la disponibilité en main d'œuvre et en capital, étroitement liés aux

ressources extérieures et aux avatars des histoires familiales entre autres. Les terroirs agricoles présentent donc une certaine diversité que nous ne saurions retracer ici dans toutes leurs multiples variations qui caractérisent les différents sites, ce qui nous obligera à faire un petit résumé. D'ors et déjà, nous pourrions remarquer que, contrairement aux histoires de la majorité des agro-pasteurs du Haut Atlas occidental, les Aït Ikkis, comme le reste de leurs adjoints de la fraction Aït Zat de la haute montagne, ne profitent ni ne semblent jamais avoir profité depuis qu'ils se sont installés dans le haut Zat, des terres de plaine pour faire pâturer leurs bêtes durant l'hiver³¹ (BELLAOUI A. 1989). L'histoire et le manque de terres en plaine des Aït Ikkis sont des éléments centraux pour comprendre le morcellement de leur territoire en quatre espaces et les mouvements constants entre eux. Comme on l'a vu avant dans le Chapitre II (Figure 14), ce morcellement pourrait se classifier fondamentalement en deux grands types d'espaces écologiques (d'un côté Azgour et Ikkis dans la moyenne montagne et d'autre côté Yagour et Warzazt dans la haute montagne).

La mise en culture à Warzazt et Yagour, espaces à morphologie plate dont le caractère fertile est dû à leurs terrains permo-triasiques, rouges et argileux (Photo 39), est importante puisque qu'elle concerne presque 200 hectares entre ces deux terroirs d'altitude³². Pourtant, à cause des températures plus froides dues à l'altitude (plus de 2.000 m) et de la limitation de l'eau d'irrigation, la plupart des champs de culture sont de l'orge ou du blé arrosés principalement par les pluies. Par contre, sur les deux autres, Ikkis et Azgour, à morphologies encaissées, situés plus bas, et pour le cas d'Ikkis également à sols acides granitiques composés fondamentalement des graves et donc moins riches (Photo 42), les surfaces cultivées sont beaucoup moins étendues mais plus horticoles grâce à une moindre altitude, mais aussi pour le cas particulier d'Azgour à cause de l'abondance d'eau, l'oued Zat côtoyant le hameau dans toute sa longueur. Nous pourrions estimer les superficies agricoles totales à environ 25 ha pour Ikkis et 10 ha pour Azgour.

Le Yagour d'Ikkis, aussi appelé Assagoul souvent, est l'espace pastoral par excellence, bien que ces dernières décennies ses zones plates deviennent de plus en plus céréalières. Son microclimat froid durant l'hiver interdit laousse des arbres fruitiers, et rend difficile des cultures autres que l'orge qui ici est dominant et très extensif. Situé au-dessus de 2.100 m, le froid et neige y sont plus fréquents qu'à Warzazt. Les terres de culture du Yagour se trouvent déjà plus proches du pic du Meltsène (3.600 m) et au sein d'un cirque semi-circulaire qui subit une influence polaire

³¹ Il m'est difficile d'expliquer pourquoi ils n'ont pas de droits sur la plaine, mais il semble que cela est dû en partie à des raisons historiques. D'après A. Bellaoui, la fraction Aït Zat possédait jadis des terres en plaine (versant sud de l'Atlas), occupées aujourd'hui par la fraction Tidili ; les Aït Zat étaient parmi les quelques Mesioua transhumant en hiver vers le versant sud de l'Atlas. Il est probable que la fraction Tidili, venue d'ailleurs, se soit établie sur des terres proches de la vallée du Draa. Ces terres appartenait autrefois aux Aït Zat. Y aurait-il là quelques anciens liens de parenté. En tout cas, nous ne connaissons pas les raisons de cette perte mais les liens nous semblent étonnantes à partir de la toponymie présente chez les Tidili où on trouve des noms comme Zat de Tidili pour un douar, et où les Tidili eux-mêmes sont nommés localement comme les Aït Zat de Tidili (BELLAOUI A. 1989).

³² Enquête systématique de 2007.

descendant des grands sommets sous forme de vents persistants, froids et lourds (Photo 39). En été le climat est agréable durant la journée (jusqu'à 25 °C à l'ombre) et souvent un peu frais la nuit. L'eau d'irrigation manque toute l'année parce qu'elle est presque toute déviée vers les champs de culture de Warzazt, l'habitat d'altitude le plus anthropisé, sans doute à cause de son climat légèrement plus vivable qu'au Yagour.

Warzazt se trouve à une altitude inférieure, 2.000 m. Les températures y sont froides durant l'hiver, voire parfois très froides, et très rarement au-dessus des 30 °C en été. Bien que les différences altitudinales entre le Yagour et Warzazt ne soient pas très fortes, Warzazt est plus éloigné du grand massif du Meltsène : au-dessus de Warzazt il n'y a que des sommets à 2.200 m – 2.300 m. Il y a rarement de grandes quantités de neige persistante, alors qu'au Yagour la nappe permanente de neige reste pendant plusieurs mois, ce qui fait de Warzazt un lieu plus habitable mais bien sûr à la limite des conditions possibles de vie. Les précautions que doivent prendre ses habitants en hiver ne sont jamais suffisantes, nous l'avons vécu, suivant des chemins sur la neige et dans le brouillard plus sécurisés en hiver qu'en été, et quand l'orage ne souffle pas ils travaillent dur pour enlever la neige des espaces d'herbe pour que leurs animaux puissent se nourrir, toute la famille dort ensemble, avec des animaux dans la chambre si nécessaire, sous une épaisseur de cinq ou six couvertures en laine entre autres. Ce territoire bénéficie d'une morphologie très plate même s'il faut toujours entreprendre la construction de terrasses. Il a des sols rouges, argileux, riches et profonds, la plupart du temps assez fertiles pour l'agriculture, ce qui favorise une intensification et une division très forte des parcelles, largement plus marquée qu'au Yagour par exemple où il n'y a presque pas d'irrigation. À nouveau, les limites en eau sont importantes, notamment en été, et donc la céréaliculture continue d'être la dominante même si le maraîchage se développe peu à peu, notamment les navets et l'ail plus résistant au froid, et un tout petit peu d'arboriculture dans les vallons cachés partant du douar vers le fleuve Yagour.

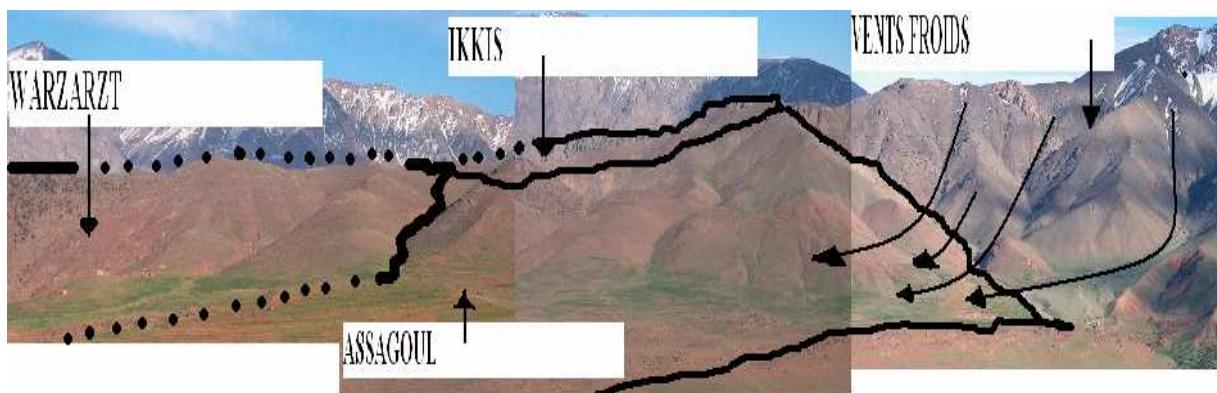


Photo 39

Champs mis en culture sur des terres triasiques fertiles à la base de pentes fortes entre Warzazt et Yagour d'Ikis.



Photo 40

Fort morcellement des terrasses à Warzazt.

L'espace le moins cultivé proportionnellement au nombre des gens qui y habitent est Ikis, en raison de ses pentes raides et de son manque de bons sols. Les cultures principales sont l'orge et les noyers (sur Photo 41 en vert et marron respectivement). Les superficies cultivées depuis longtemps ont peu évolué, mais elles sont excellemment aménagées. De fait, la mise en valeur des terrasses demande un investissement énorme et la majorité des ressources sont déjà mises en valeur par les exploitants, l'eau étant ici aussi un des principaux facteurs limitants. L'eau est repartie à tour de rôle à partir d'un bassin en amont, d'une façon similaire à celle qui se pratique dans les terroirs d'altitude (Warzazt et Yagour d'Ikis) comme nous l'avons expliqué dans le Chapitre II.

Dans tous les cas, les types de cultures sur ces terroirs de plus haute altitude manquent de variété. Ils présentent une très forte prédominance d'orge et en moindre proportion de blé et maïs, un maraîchage limité à cause des températures, du manque d'eau et des relativement mauvais sols à Ikis. Pourtant, l'espace plus bas, tout au fond de la vallée du Zat, Azgour, est assez riche en espèces cultivées par rapport aux trois premiers. À Azgour, en plus d'une riche variété de maraîchage (il faut souligner une importante présence nouvelle de la pomme de terre), il y a des noyers, mais aussi des oliviers, amandiers, figuiers, même quelques abricotiers, et une plus grande variété des céréales et des cultures fourragères comme le bersim, la luzerne, le millet, etc. À 1.300 m, les températures ne sont pas trop fraîches, il n'y a quasiment jamais d'enneigement, les sols d'alluvions riches sont importants à cause de la présence du Zat, même si les surfaces cultivables

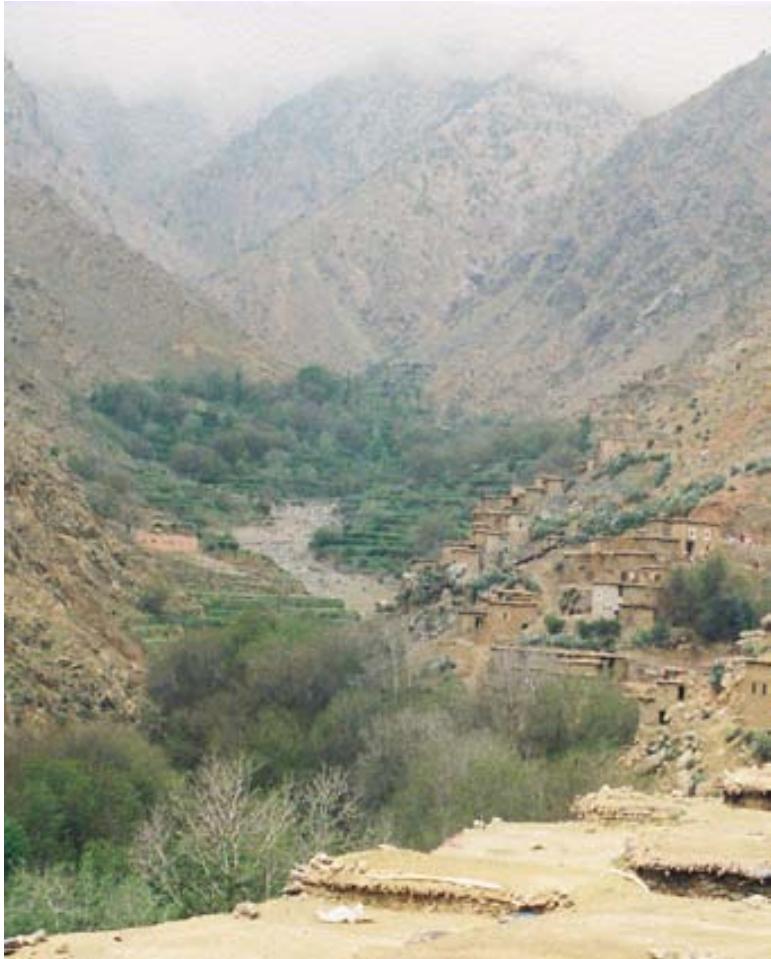


Photo 41

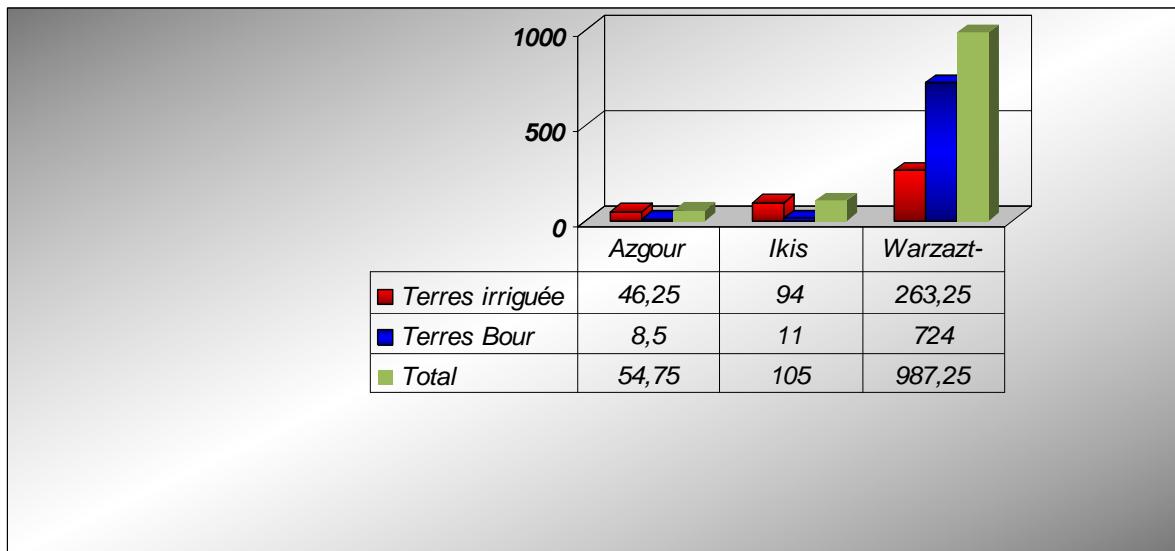
Champs de culture dans la vallée encaissée d'Ikis.

Douars	Terres irriguées	Terres pluviales	Total
Azgour	46,25 (85 %)	8,5 (15 %)	54,75 (5 % du total cultivé)
Ikis	94 (90 %)	11 (10 %)	105 (9 % du total cultivé)
Warzazt-Yagour	263,25 (27 %)	724 (73 %)	987,25 (86 % du total cultivé)

Tableau 5

Surfaces cultivés dans les trois douars (BOUCHTIA F., 2004).

les plus favorables restent assez petites en raison de la morphologie étroite de la vallée. Concernant les cultures céréalières, on trouve toujours le tandem d'orge en hiver et maïs en été. Enfin, c'est à Azgour qu'on rencontre aussi la concentration la plus forte de peupliers, de rhododendrons, de caroubiers et de frênes.



Graphique 3

Répartition des terres cultivées entre les trois douars (basé sur BOUCHTIA F., 2004).

Les céréales

La céréale est la production agricole la plus importante de toutes. Elle assure une partie fondamentale de l'alimentation montagnarde notamment sous forme de pain, et surtout autrefois sous forme d'autres pâtes comme le couscous. Mais maintenant, la céréale sert surtout à nourrir les animaux en période hivernale, et à l'engraissement des bêtes, indispensable si on veut les vendre à des prix rentables dans les nouveaux marchés dépendant du développement capitaliste des villes. Le domaine céréalier se divise en irrigué, qui correspond à la superficie la plus restreinte mais sur les meilleurs sols : c'est le domaine le plus productif ; et en pluvial ou juste un peu irrigué. Dans l'irrigué, on fait souvent plus d'un cycle annuel de cultures : les agriculteurs sont capables de faire pousser une récolte d'orge/blé en hiver-printemps et une de maïs en été, soit deux cultures par an des céréales les plus rentables. Ce haut niveau d'intensification est assuré par la conjonction de trois facteurs : une irrigation très maîtrisée, de très importants apports en fumier et une main d'œuvre disponible et compétente (DEMAY S., 2004).

L'irrigation est basée sur un système complexe de *seguias* principales, secondaires, tertiaires et ainsi de suite, pensé pour tirer le maximum d'une ressource relativement rare. Les *seguias* sont ces petites conduites d'eau d'irrigation d'origine arabe, aussi dites *tergas* en langue locale, qui existent pratiquement dans toutes les terres agricoles du Maroc, qui ont une fonction fondamentale dans la distribution de l'eau aux champs de culture, base essentielle de cette économie montagnarde. En irrigant les champs par planche avec l'eau amenée par ces *seguias* depuis le bassin commun tout

en haut du territoire (pour Warzazt, à quelque 2 Kilomètres du village), ils tirent le maximum de la ressource avec les instruments techniques dont ils disposent. Bien avant de laisser couler l'eau contenue dans le bassin en haut, on aménage à l'avance les innombrables coins du complexe système de *segias*, bloquant certaines petites canalisations du réseau commun et en ouvrant d'autres pour faire arriver la ressource jusqu'à la parcelle qu'on veut irriguer. Le plus souvent on doit irriguer plusieurs parcelles dans un même tour d'irrigation, et donc le dessin du chemin que doit suivre l'eau doit être très bien calculé à l'avance pour que quelques coups de houe à des points stratégiques du réseau permettent, avec le minimum d'effort et de perte de temps, de dévier rapidement l'eau d'une canalisation à une autre et donc d'une parcelle à une autre qui parfois sont séparées de plusieurs centaines de mètres. Par ailleurs, ces parcelles sont préparées à l'avance en petits compartiments étanches pour laisser passer l'eau par étapes et s'assurer du bon arrosage de toutes les parties de la parcelle. De cette façon, ils évitent la mauvaise irrigation de parties des parcelles à cause des effets de la gravitation, puisque ces parcelles ne sont jamais complètement plates.

Comme on le voit c'est une irrigation demandant une grande technique (prise d'eau, tracé des séguias, façonnage des planches à la houe, conduite de l'eau...), mais cette complexité doit être doublée par une gestion sociale de l'eau qui est également exigeante en répartition, distribution et droit d'usage. Les qualités et les défauts de ce système institutionnel et organisationnel (tours d'eau, gestion des bassins, surveillance...) ont été souvent décrits (BERQUE J., 1978 ; ROMAGNY B. ET AL, 2008) et nous en parlons nous-même sommairement au Chapitre II, pour cette raison nous n'y reviendrons pas. Signalons simplement que sur le plan des disponibilités en eau, les situations sont très variables, tant d'un village à l'autre que d'une famille à l'autre, selon le lignage auquel elle appartient et selon sa position au sein du terroir. On peut dire donc que, sur ce plan là, le système agricole coutumier est un bel exemple d'autogestion, mais qu'il peut être très inégalitaire car il est fortement marqué par les héritages de chaque lignage et peut générer beaucoup d'injustices comme de nombreux paysans nous l'ont affirmé. Par exemple, un homme avec suffisamment de terre pour nourrir à sa famille peut se retrouver sans l'eau nécessaire pour la rendre productive à cause d'un blocage de la part d'une autre famille ou lignage, perdant ainsi une grande partie de ses potentialités.

De très importants apports en fumier sont possibles grâce aux grandes disponibilités en excréments animaux dûs à la proximité et la forte complémentation des animaux d'élevage. S DEMAY (2004) les définit comme importants et estime qu'on les rapporte à une unité de surface de 5 à 20 tonnes par hectare irriguée. En effet on dit localement qu'avec une bonne fumure des sols on peut augmenter la productivité même de cinq fois ! C'est aussi pourquoi il est si important d'alimenter les animaux en parcours et non en stabulation seulement, car les troupeaux ovins,

caprins et bovins assurent, par le biais du pâturage sur parcours loin du village et de façon extensive, un efficace transfert de fertilité du *saltus* (le domaine pastoral) vers l'*ager* (le domaine agricole). Le fumier est récupéré en parc le soir ou directement sur les champs quand ils les laissent brouter les quelques herbes qui poussent dans les champs après la récolte. C'est la manière d'amener ainsi phosphates, nitrates et autres facteurs favorisant l'agriculture. Mais l'engrais chimique vient compléter les apports de fumier dans certaines circonstances. Par exemple quand les terres de cultures sont trop loin des *azibs*, ou quand les animaux sont partis en transhumance ailleurs et qu'il faut quand même enrichir les sols agricoles, voire quand c'est simplement plus rentable selon les circonstances. Ceci fait même qu'on paie pour du fumier animal dans des situations particulières, jusqu'à environ 5 DH/tonne.

Enfin, il existe une main d'œuvre disponible et compétente sans laquelle le système n'atteindrait jamais les taux de productivité obtenus par année. Cette main d'œuvre, formée depuis des générations et où le savoir-faire est passé des pères aux fils, consacre jusqu'à 150 à 200 jours de travail par hectare et par an, ce qui pour la céréaliculture est considéré comme très important, s'apparentant à une norme plutôt propre au maraîchage, généralement plus laborieux (DEMAY S., 2004). C'est à cause de son exigence en espace pour assurer une production minimale en fonction des caractéristiques physio-écologiques de ces plantes, qu'on trouve surtout des cultures céralières dans le territoire des Aït Ijis et notamment dans les terres d'altitude (Photo 42).

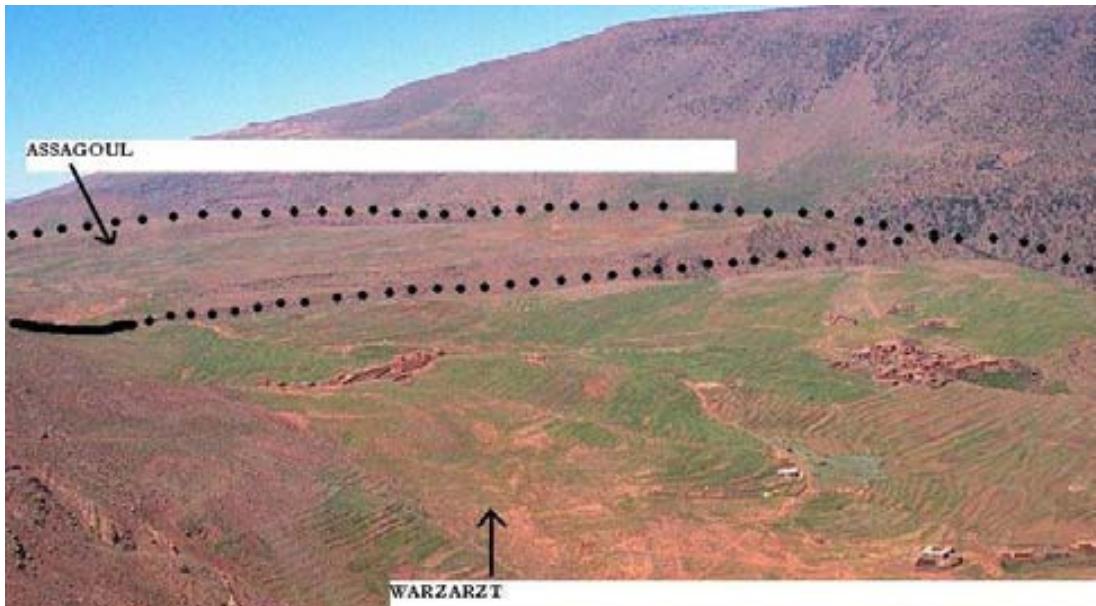


Photo 42

Champs céraliers à Warzazt et au Yagour d'Ijis, ils constituent presque 90 % et 100 % respectivement de leur superficie agricole.

En *bour* (agriculture pluviale), on pratique en général une rotation orge sur orge chaque année, en insérant éventuellement une jachère sur quelques parcelles. Il n'y a presque pas d'apport de fumier, les aménagements et le temps investi sont largement inférieurs et les rendements sont beaucoup plus faibles, dépendant des terres : la productivité est jusqu'à 15 fois inférieure à celle des terres irriguées! Comme le dit F. LAFUENTE (1968), la terre en irrigué est beaucoup plus soignée, tandis qu'en *bour* la terre est à peine égratignée par l'araire. En irrigué ils ne laissent nulle place où la main ne passe et repasse, en *bour* on se contente de semer les grains et le reste est laissé à Dieu... Les parcelles prises sur les meilleures parties de quelques zones d'anciens pâturages d'altitude transformés en terres céréalières constituent une exception : un apport d'engrais permet de récolter un peu plus même si on est loin d'atteindre les rendements obtenus en irrigué, puisque la récolte y est environ 5 ou 6 fois moindre (DEMAY S., 2004 ; DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007). Dans le terroir céréalier, les cultures pratiquées en terrasses sont dominées par l'orge, le maïs, un peu de blé dur, voire de l'alpiste en altitude, seulement très rarement vendu et dont l'essentiel est consommé dans l'exploitation, aussi bien par les personnes que par les animaux. En tout cas, les cultures fourragères sont pratiquement uniquement l'orge en vert, le bersim et moins fréquemment la luzerne trop exigeante en eau, notamment l'été.

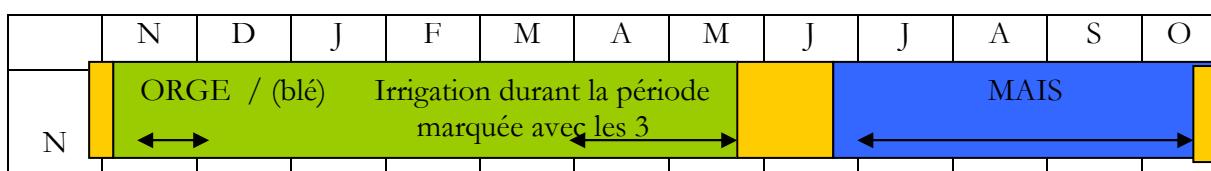
L'orge est la céréale reine et traditionnellement une nourriture de base de cette population montagnarde. Même si la farine de blé est considérée plus fine, l'orge domine parce qu'elle semble être plus productive dans ces zones de montagne. Mais aujourd'hui elle est devenue surtout importante pour l'alimentation des animaux de ferme, étant donné qu'on trouve de la farine de blé de grande qualité et à des prix très bas en provenance des grandes plaines marocaines, où sa production est hautement mécanisée et subventionnée. C'est pourquoi l'orge occupe environ 75 %³³ de la surface agricole utile (SAU). L'orge est cultivée spécialement pour le grain et la paille sèche, mais elle permet aussi de disposer des chaumes après le fauchage (vaine pâture). De plus, un apport considérable d'herbes adventices, aussi collectées par cueillette, est généralement donné en vert aux vaches en stabulation. Une variété locale d'orge précoce, dite localement *aglass*, très résistante aux conditions de la montagne (surtout au froid de l'hiver), également donnée aux animaux qui la pâturent en Février-Mars directement dans les champs (il n'est pas besoin de la récolter), est cultivée pour que les petits ruminants la pâturent. Cette pratique est fréquente chez les Aït Ijis car elle permet de fournir de la nourriture aux animaux à la fin de l'hiver en les envoyant paître dans les espaces proches de la ferme et consommer les « premières » pousses.

³³ Toujours estimé à l'œil.

Le maïs occupe aussi une partie importante de la production. Par exemple, les rafles et les tiges de maïs constituent une réserve alimentaire très importante pour les bovins, tandis que les grains de maïs sont un aliment important chez les Aït Iklis. En tout cas, à côté de l'orge il occupe une partie faible du SAU (environ 10 %) étant donné qu'il ne pousse qu'en zone irriguée et qu'un des facteurs limitant dans l'agriculture des Aït Iklis est précisément l'eau. Le maïs est une céréale très gourmande en eau, notamment au début, lors des semis et les labours à l'araire. Les autres irrigations sont effectuées selon les ressources en eau de chaque douar, mais il est obligatoire de l'irriguer au moins une fois par semaine.

Le désherbage est aussi pratiqué systématiquement, car le maïs est encore plus sensible que les autres céréales à la concurrence des mauvaises herbes. Il faut remarquer aussi une particularité : l'emploi de deux variétés de maïs, propre à beaucoup d'autres agriculteurs de l'Atlas, l'une au développement lent, mieux adaptée à une période de printemps-été plus longue et donc aux fonds de vallées d'Azgour et Iklis, et une autre précoce, qui pousse rapidement après le semis en Juin, profite de l'été plus court des hauteurs et est donc mieux adaptée à Warzazt et Yagour. En tout état des choses, dans les deux cas, la période agricole du maïs est toujours l'été et donc tout à fait complémentaire à celle de l'orge, puisque l'orge pousse plus ou moins d'Octobre à Juin et que le maïs est semé ensuite (celui à développement lent en fin mai / début Juin et le précoce en fin Juin) et se récolte à peu près au début de l'automne (le précoce en Septembre et celui à développement lent en Octobre). Comme l'a analysé plus en profondeur S. DEMAY (2004), la rotation dominante pratiquée sur ces terrasses est donc Orge/Maïs/Orge. Le maïs sert donc à faire deux cycles de cultures successives chaque année. Sans maïs les parcelles resteraient vides durant l'été comme c'est le cas des champs d'orge extensive et pluviale du Yagour.

Credit Tableau S. DEMAY, 2004



Le blé est très peu présent et surtout chez les propriétaires les plus grands qui peuvent se permettre cette culture plus sensible au froid hivernal et qui donne une production inférieure à celle de l'orge. De plus, la farine de blé pour faire le pain (aliment fondamental de la diète) n'est presque plus produite in situ mais elle est achetée à des prix très bas, comme nous l'avons dit plus haut, aux producteurs des grandes plaines céréalier du Haouz et du Sous. En effet, ces plaines, respectivement au Nord et au Sud bénéficient des hautes températures moyennes annuelles et des

grands espaces plats permettant l'intervention de machines et de subventions qui rendent la production beaucoup plus rentable

Les prairies permanentes

Quelques centaines de mètres en amont et en aval des vallons traversant les douars d'Azgour et Ikis, ainsi qu'au fond de la vallée de l'oued Yagour, de ses affluents et aux alentours de Warzazt (point le plus haut), on trouve les prairies permanentes ou prés de fauche. Il s'agit de petites parcelles, le plus souvent n'atteignant pas plus de 100 m² et qui ont en moyenne autour de 20 m². Curieusement elles sont aussi appelées localement *agdal*, comme les grands *agdals* collectifs tel que le Yagour. Cette dénomination fait pour nous clairement référence au concept d'herbe qui émane de ce mot et pas tellement à celui de prohibition (nous reviendrons sur cette discussion plus loin dans la partie 1 du Chapitre IV suivant). En fait, il n'y a pas de prohibition collective de pâture sur ces prés car ils ne sont pas vraiment destinés au pacage des animaux, mais à la récolte du foin. Elles ont d'ailleurs pour la plupart le statut de *melk*, c'est-à-dire de propriété privée. Normalement chacun de ces prés *agdal* appartient à une seule famille, même s'il peut y avoir de grands prés de fauche de plus de 100 m² appartenant à plusieurs familles d'un même *ikhs*, mais ils sont rares. Dans tous les cas et comme on le verra après, le sens de réservation (et donc « prohibition » aux autres) est quand même présent, il pourrait donc y avoir un recouvrement entre les deux concepts.

Ces véritables prés de fauche se situent le plus souvent le long des oueds (Photo 43), mais aussi au-dessous des *tergas* ou *seguias* (Photo 44). Comme les canalisations d'irrigation utilisées pour l'agriculture, pour ces *agdals* les *seguias* sont aussi des fossés longs et étroits excavés dans la terre pour conduire l'eau, faisant partie du même système de canaux d'une grande complexité avec des *seguias* principales, secondaires, tertiaires, etc. Il s'agit de l'irrigation traditionnelle, d'ailleurs très bien adaptée à la rareté de l'eau et à l'étroitesse des espaces montagnards. Cependant elles sont souvent alimentées en eau directement depuis l'oued par de petits barrages faits avec quelques pierres qui dérivent un peu d'eau et inondent complètement les prés de fauche donnant des véritables prairies d'apparence splendide et luxuriante à côté des milieux de matorral méditerranéen qui les entourent. L'infrastructure que ces ouvrages impliquent est assez légère mais elle fait objet d'un aménagement et un savoir faire bien visible sur la Photo 45. Une rangée de pierres délimite la parcelle, puis quand les parcelles sont trop pauvres en sol ou qu'une inondation emporte une grande part du pré de fauche (ce qui est d'ailleurs fréquent puisqu'ils sont souvent à côté des oueds), ces parcelles sont renforcées avec des petits murets

perpendiculaires au courant d'eau qui les traverse, contribuant ainsi à la création et rétention du sol. Avec le temps, la terre s'accumule de façon naturelle et assistée, des semis spéciaux pour pré de fauche sont jetés et finalement l'herbe commence à y pousser en abondance.



Photo 43
Agdal de rivière.



Photo 44
Agdal de séquia.



Photo 45
Agdal privé entouré d'un mur en pierres sèches.

Ce sont presque toujours les femmes qui s'organisent pour le travail de fauchage des herbes, notamment à cause de l'association femmes-vaches existant dans la répartition des tâches agro-pastorales, le foin de ces *agdals* étant principalement utilisé pour nourrir les bovins. Lorsque les herbes atteignent 20 à 40 cm en moyenne, elles peuvent déjà être coupées, les plus hautes atteignant parfois un mètre (Photo 46). Normalement elles seront fauchées en juin lorsque l'herbe atteint sa taille maximale, pour la donner fraîche aux animaux, mais surtout pour la garder et la donner sèche en hiver. Débarrassés de leur herbe, ces *agdals* sont à nouveau inondés pour être fauchés de nouveau en automne (septembre-octobre). Normalement ils donnent deux récoltes par an.



Photo 46

Trois femmes fauchent un *agdal*.

Aux époques où les prés et les parcours ne suffisent pas à l'alimentation animale, notamment en hiver, le bersim et la luzerne viennent aussi la complémenter en tant que cultures fourragères.

Cependant ces cultures n'intéressent qu'une très faible partie des villageois, surtout ceux d'Azgour (à plus basse altitude), où le climat est mieux adapté à ces espèces. D'ailleurs, le bersim et la luzerne sont donnés surtout aux bovins et étant donné que la plus grande part de la production animale est composée d'ovins et de caprins, ces cultures restent minoritaires. C'est surtout depuis les dernières sécheresses et l'introduction de vaches améliorées (la vache frisonne en est plus consommatrice) que les agriculteurs ont dû s'adapter pour répondre aux besoins de leurs nouveaux bovins. Ainsi la culture du bersim s'est développée et intervient en complémentarité de la luzerne (implantée depuis plus longtemps que le bersim). De fait, le bersim se récolte en automne/hiver et la luzerne en été.

Les cultures maraîchères

En irrigué il existe un maraîchage relativement important, notamment en été et dans des zones basses (poivrons, aubergines, tomates, oignons, carottes, pois...) ou d'altitude (pommes de terre et navets, et dans une moindre mesure les légumes cultivés en bas). Suivant l'espace où on se situe, elles peuvent occuper une place importante comme à Azgour ou la dernière place comme au Yagour. Elles sont peu diversifiées et en tout cas peu abondantes en dehors du fond de la vallée du Zat (en altitude à Warzazt surtout oignons et navets, très peu de tomates et tout récemment des pommes de terre ont été introduites). Dans la basse vallée, c'est-à-dire à partir de l'Arbaa Tighdouine vers le bas, le maraîchage est considéré souvent comme une agriculture de rente (marchande) et donc un indicateur du degré de communication avec l'extérieur, voire un degré de « modernité », mais pour la majorité des Aït Ijis, il est peu abondant et est consacré pratiquement à l'autoconsommation uniquement. S'il n'y a pas de routes, le plus souvent on ne fait pas beaucoup de maraîchage car la plupart des légumes sont vendues à l'extérieur des terroirs s'il y a des moyens de transport efficaces. Aussi chez les Aït Ijis le maraîchage ne se pratique pas pour la vente. En effet, pour une grande partie des habitants, ce maraîchage ne suffit même pas aux besoins familiaux, les obligeant à acheter beaucoup des légumes au *souq*.

En ce qui concerne les pratiques maraîchères, nous confirmons par nos observations ce qu'a décrit S. DEMAY (2004). Les semences sont prélevées sur la dernière récolte ou achetées au *souq*. Les fumures sont indispensables pour ce type de culture où l'exploitation est intensive (elle donne souvent plusieurs récoltes dans l'année). L'utilisation des engrains minéraux est très limitée par rapport au fumier qui fait l'objet de soins intensifs comme on l'explique après. Les navets, les oignons et l'aïl, cultivés tant en hauteur que dans les vallées des Aït Ijis, sont une des productions les plus abondantes. Ils sont semés normalement directement en graines. Le fumier est

abondamment répandu et le rendement moyen est de 500 Kg/100 m². Les pommes de terre, après une préparation très soigneuse du sol, sont plantées entre le début de mars et le début de mai. La dose de plantation est de 4 caisses/100 m² et le rendement moyen est de 5 caisses produites pour une caisse plantée (donc 20 caisses/100 m²). Le fumier est nouvellement étalé de façon abondante et la récolte est faite à partir du mois de juillet pour celles plantées en mars et en septembre pour celles de mai. De ce fait la date de cette récolte s'accorde très bien avec la transhumance estivale au Yagour qui se déroule de fin juillet à septembre. En ce qui concerne, les tomates, poivrons, aubergines et quelques autres légumes, ils commencent à apparaître sur les terres d'altitude mais sont encore rares. À cause d'une apparente hausse des températures et d'une présence plus continue des hommes à Warzazt et au Yagour dans les dernières décennies, on peut y trouver ces produits, mais c'est surtout en bas, à Azgour, qu'ils sont cultivés. Et même là ils sont plutôt rares. C'est pourquoi ces produits sont encore aujourd'hui surtout acquis au *souq*.

En général, la contrainte principale du maraîchage aux Aït Iklis est liée aux températures (les courtes périodes végétatives) ainsi qu'à l'irrigation de ces cultures, car elles sont très exigeantes en eau. Par exemple, les paysannes disent que la pomme de terre ne supporte pas les étés avec seulement un tour d'eau tous les 15 jours. L'absence de piste est aussi un obstacle important pour le développement marchand du maraîchage. De plus, les produits de la plaine, produits sur des extensions de terre plus avantageuses et vendus le plus souvent moins cher, représentent une concurrence très difficilement franchissable. Le calendrier agricole (maraîchage et céréaliculture) se résume dans le Tableau 6 ci-dessous.

	Aout	Sepbre	Octbre	Novbre	Décembre	Janvier	Fevrier	Mars	Avril	Mai	Juin	Juillet
orge				■	■	■	■	■	■	■	■	
ble				■	■	■	■	■	■	■	■	
aglass			■	■	■	■	■					
navette	■	■	■	■	■	■	■					
mais	■							■	■	■	■	■
pomme de terre		■	■					■	■	■	■	■
tomate			■	■	■	■	■			■	■	■
oignon				■				■	■	■	■	■

Tableau 6

Tableau présentant le calendrier des produits agricoles principaux (APARE, 2004).



Photo 47

Parcelles de maraîchage.

L'arboriculture

Importante et souvent décrite depuis l'antiquité (BELLAOUI A., 1989), l'arboriculture est riche en espèces. Dans cette mosaïque de territoires différents, les Mesioui exploitent, du bas vers le haut, des oliviers (dominants et très abondants à l'entrée de la haute vallée), des amandiers, des abricotiers, des pruniers, quelques tout petits pommiers très récemment introduits, et des noyers qui s'étendent dans les fonds des vallées de haute altitude comme celui d'Ikis et qui y deviennent complètement dominants. Comme on l'a déjà dit, les arbres fruitiers sont très rares à Warzazt et

inexistants au Yagour d'Ikis (dans des azibs voisins au Yagour d'Ikis appartenant à d'autres douars ou fractions nous avons observé quelques noyers mais ils étaient extrêmement peu développés). C'est donc surtout à Ikis (noyers notamment) et à Azgour (oliviers, noyers et amandiers, et 4 ou 5 pieds de pruniers et abricotiers) qu'on trouve de la vraie arboriculture. Certains ont essayé de planter des pommiers (la nouvelle production mercantile), mais il faut attendre encore pour voir comment ces arbres évoluent.

Les arbres fruitiers sont toujours en propriété privée. Voire un même arbre peut être partagé entre différents membres d'une famille. Hormis un peu d'irrigation, ils reçoivent peu de soins (peut-être un désherbage très superficiel). La fumure et la taille sont presque absentes et l'ancienneté de leur plantation (il y a très peu de nouvelles plantations) rend les arbres souvent très peu productifs. Pourtant, si on ne leur apporte presque pas de soins, on peut signaler l'énorme respect que les villageois ont pour les arbres et l'attention qu'ils prennent pour ne pas les abîmer ou leur nuire.

Les noyers sont nombreux dans les fonds de la vallée d'Ikis et ils couvrent toutes les terrasses qui montent des bas versants (Photo 41). On en trouve aussi aux bords d'Azgour et un peu au fond des vallons partant de Warzazt vers le fond du fleuve Yagour, 200 mètres plus bas. En tout cas, ils sont toujours près des sources car cette espèce a besoin de beaucoup d'eau. On dit localement de ne pas s'endormir pour la sieste d'été sous un noyer sous peine de tomber malade, cela en raison de la forte évapotranspiration de ces arbres qui rend l'ambiance autour d'eux fraîche (très recherchée en été), mais aussi très humide, ce qui sur le long temps peut être néfaste pour la santé. Leur bois est aussi très valorisé et utilisé pour la menuiserie quand le développement des arbres le permet.

Les oliviers et amandiers semblent en totale récession, et ceci s'ils ont un jour été importants dans cette région, car il semble qu'ils auraient un peu de mal à y être productifs. Cela peut se déduire du petit nombre d'entre eux dans tous les espaces concernés. Seules quelques parcelles d'amandiers à Warzazt et quelques autres d'oliviers à Ikis marquent la différence, sinon la majorité de ces espèces (qui sont assez peu abondantes d'ailleurs) se trouve à Azgour. Les pommiers, abricotiers et pruniers introduits dans les années passées dans d'autres régions de l'Atlas ne semblent pas s'être bien implantés pour l'instant chez les Aït Ikis. Cela ne serait possible qu'à Azgour du fait de son altitude, de ses ressources en eau (le Zat) et de sa proximité avec la piste, ce qui rendrait ce terroir favorable à la commercialisation des fruits.

Les peupliers, frênes et rhododendrons à côté des cours d'eau et les caroubiers épargnés un peu plus loin (dans les zones un peu écartées des cours d'eau) sont un dernier type d'arbres qui est en

fait difficilement classable dans l'arboriculture, mais qui a une place importante dans l'économie locale tout en ne faisant pas partie du domaine forestier. Car chaque pied de ces arbres (sauf pour les rhododendrons et moins pour les caroubiers) est soumis à des soins périodiques et à un certain respect. Des frênes, on utilise notamment le feuillage comme fourrage pour les bêtes. Le caroubier donne un fourrage moins bon (par exemple les vaches ne le mangent pas) mais on exploite ses fruits pour la vente, notamment à l'industrie du chocolat. Le peuplier, à cause de sa taille (atteignant les 20 mètres) et de sa résistance, sert surtout à la construction (poutres pour les toits) mais aussi à la menuiserie : son importance est telle qu'il n'y a pas de peuplier sans propriétaire et ces arbres font l'objet de continues transactions d'achat et de vente. Ils sont souvent plantés, certains étant disposés stratégiquement pour protéger des crues les parcelles à côté des oueds, notamment les *agdals* ou prairies permanentes (Photo 48). Ils sont également parfois défeuillés pour servir de nourriture aux animaux. Les rhododendrons (Photo 49) ne sont soumis, a priori, à aucun soin et ils peuvent même être conçus comme une mauvaise herbe ou plante invasive des parcelles. Pourtant, quand ils n'entrent pas en compétition directe avec les activités agricoles, ces arbustes, atteignant jusqu'à 2 ou 2,5 mètres, sont assez respectés. Ils participent à l'économie domestique pour la fabrication d'ustensiles, le bois de construction, ou autres de ce genre, mais pas comme fourrage car leurs feuilles sont normalement toxiques pour les animaux.



Photo 48

Groupement de peupliers protégeant une prairie permanente et rhododendrons en 1^{ère} ligne.



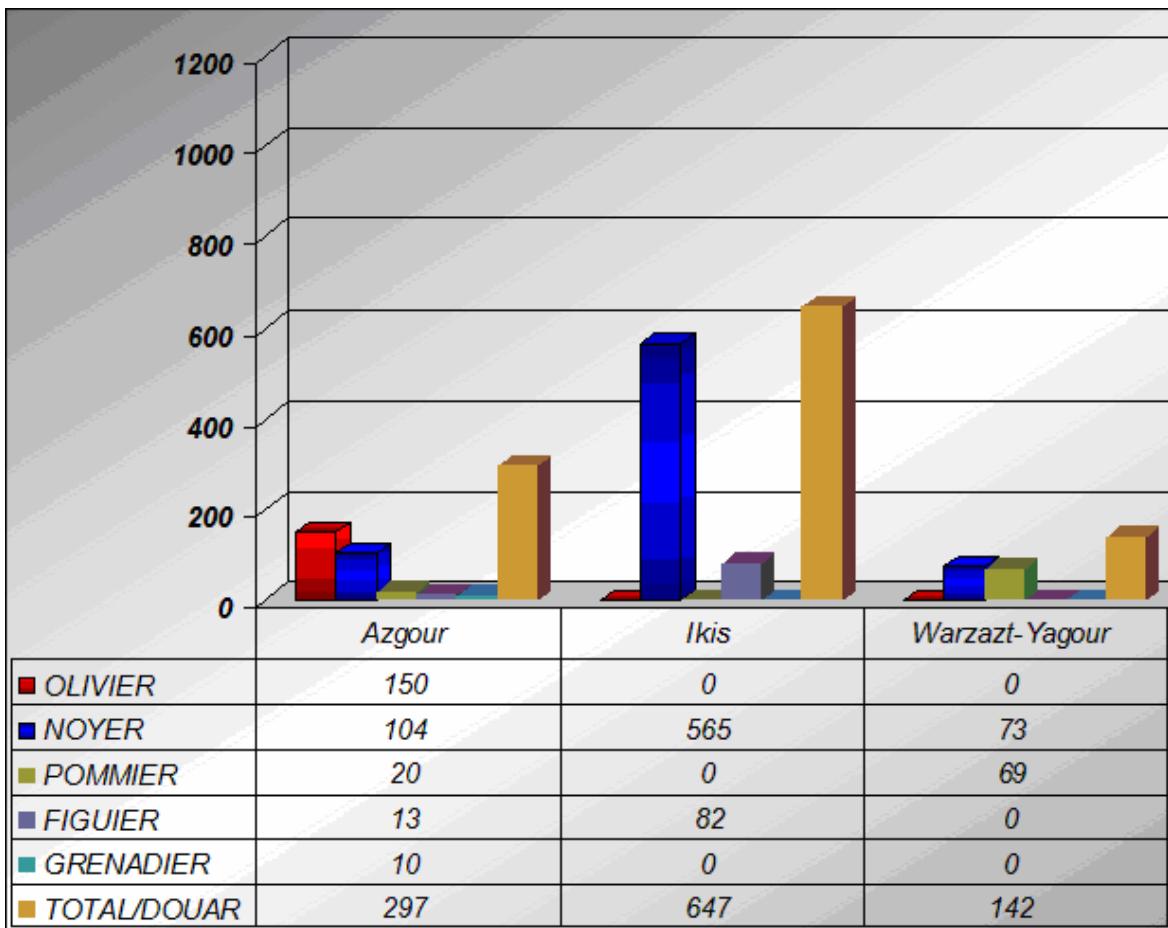
Photo 49

Rhododendrons en fleur à côté de la rivière.

Douars	OLIVIER	NOYER	POMMIER	FIGUIER	GRENADIER	TOTAL
Azgour	150	104	20	13	10	297
Ikis	0	565	0	82	0	647
Warzazt-Yagour	0	73	69	0	0	142
Total/pied	150	742	89	95	10	1.086

Tableau 7

Répartition de l'arboriculture dans les trois habitats d'Azgour, Ikis et Warzazt, Yagour n'ayant aucun pied (BOUCHTIA F., 2004).



Graphique 4

Répartition des différents types d'arbres cultivés par habitat (basé sur BOUCHTIA F., 2004).

Le statut et le mode de faire-valoir de la terre

Dans les quatre terroirs des Aït Ikitis la densité démographique est assez grande (environ 40 habitants / km²) et se combine avec un système d'héritage strict, pour amener à un fort morcellement des parcelles privées et une petitesse des terrasses souvent étonnante pour l'observateur provenant de la plaine. Dans les fonds des vallées et notamment les zones irriguées, presque tout l'espace cultivable est approprié privativement (terres *melk* comme nous l'avons signalé avant). Dans l'espace agricole appartenant à Warzazt (côtoyant le Yagour d'Ikitis), tant irrigué que pluvial, les terres de culture sont considérées par les locaux comme privées (*melk*). Même si elles peuvent être partagées par plusieurs propriétaires, par exemple deux frères ou tout un lignage, les parcelles restent complètement *melk*, c'est-à-dire, droit de vendre, droit d'usage, droit de location, droit de les fermer à la vaine pâture, etc. (MAHDI M., 1999).

Néanmoins, dans le Yagour d'Ikis le statut de la terre semble plus ambigu car on a souvent une utilisation individuelle de la terre, mais régie par des règles collectives, dans une certaine ambivalence que décrit G. FAY (1986). En fait, selon nos observations, il serait propriété de tout le groupe alors que l'usufruit des différentes parcelles à son intérieur serait privé et dans la pratique même héréditaire. C'est pourquoi il nous semble qu'au Yagour d'Ikis on serait face à un processus d'appropriation privée pas complètement accomplie, car il y a un fort sentiment d'appropriation sur les terres cultivées, sur leur usage et usufruit, et même l'héritage, mais il n'y a pas de droit de vente de terres, les titres de propriété sont a priori inexistants, et même s'il est très possible qu'il y en aient pour certaines parcelles, nous n'avons pas entendu parler d'achat et de vente des terres agricoles sur le Yagour ou de leur usufruit. La pression augmente au fil des années et comme on le verra après plus en détail, il y a une vague de mises en culture au Yagour d'Ikis qui y a étendu les parcelles exponentiellement depuis les années 60. Néanmoins, même si aucun expert, aucun agent administratif et la plupart des usagers ne le confirment pas, certains ayant des terres « irriguées » sur le Yagour, par exemple les lignages Aït Abdallah et Aït Laarbi, ou des familles descendant de Sidi Boujmaa, le saint patron du Yagour, affirment que leurs terres irrigués sont 100 % *melk*. En fait, il est clair que le sens d'appropriation est bien plus fort sur les terres irriguées que sur les pluviales, puisqu'elles sont les plus productives et que c'est sur elles qu'il y aurait le plus d'enjeux.

Les terres de culture de statut collectif chez les Aït Ikis concernent donc surtout le Yagour (même si ces variations et cette pression d'appropriation y existe déjà), tout l'espace pastoral et la forêt de la moyenne et haute montagne des Aït Ikis sont aussi soumis à un statut collectif vis-à-vis des usagers. Néanmoins, vis-à-vis du droit positif, leur propriété revient officiellement à l'État et ceci depuis le Protectorat comme dans le reste du Maroc (LAZAREV G., 1968 ; BOUDERBALA N., 1996 : 146). L'usage collectif et traditionnel est législativement peu pris en compte et pourtant toujours la clef de voûte de sa gestion (TOZY M. & MAHDI M., 1990). Jusqu'au début du Protectorat, les terres collectives étaient gouvernées principalement par la loi coutumière, ce qui est connu comme *orf* au Maroc, alléguant que ces terres étaient inaliénables (GELLNER E., 1969 ; SIMENEL R., 2008). Elles ne pouvaient être ni vendues ni louées car ces terres et leur usufruit appartenaient à la tribu et pas aux individus. Par contre, le *dahir* (loi marocaine) de 1919 permettait au Protectorat d'administrer les terres à travers un système de gardiennage mené par le ministère de l'Intérieur (BOUDERBALA N., 1996). Ce système a permis des changements tels que la vente et l'appropriation de certaines terres collectives. Mais encore plus, les groupes locaux, et ceci pour l'ensemble du Maroc, n'avaient pas la propriété de ces terres communes comme les habitants le suggèrent encore aujourd'hui, mais seulement l'usufruit : les terres collectives sont « officiellement » considérées comme appartenant à l'État qui pouvait décider le changement de statut et d'usage de ces terres communes quand il le pensait opportun (BEN KHALOUK K., 2005).

Nous avons observé ceci à petite et grande échelle dans différents sites. Par exemple, dans les versants dégradés des Aït Oucheg, le département des eaux et forêts voulait imposer en 2005 une prohibition de couper du bois et pâture pour permettre la régénération de la forêt. Aussi, nous avons observé comment l'État a transformé des plus grandes étendues des terres collectives pastorales en plantations de pins pour la production de bois ou la rétention des sols, appropriées étatiquement, et où l'ancienne pratique du pastoralisme est devenue interdite. Il s'en est servi aussi comme champs d'entraînement militaire, voire pour la construction de bases dans d'autres régions du Maroc, ou d'autres opérations urbanistiques ou touristiques, dont par exemple le plan insensé de déposséder de leur usufruit les bergers de l'Oukaïmeden pour construire le golf le plus haut de l'Afrique. Ceci serait accompagné d'un complexe touristique massif qui simplement enterrerait toute la gestion traditionnelle et une grande partie des formes de vie et de penser qui leur sont associées (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009a ; MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009b).

De fait, la plupart des terres collectives, et toutes pour le cas des Aït Ikis, sont considérées « domaine forestier », qu'il y ait ou non de la forêt comme c'est le cas du Yagour. Et qui dit « domaine forestier » dit domaine de l'État, puisque le Protectorat français l'imposa à peu près en application de son propre système de gestion territoriale dans la métropole où cela répondait aussi à une réalité sociale, économique et politique toute autre. L'idée était de garantir au Maroc, une administration publique dans l'intérêt général et théoriquement sain en termes sociaux et environnementaux. Ceci pourrait sembler au premier coup d'œil louable, mais de fait, il a correspondu finalement plus à une façon autoritaire de contrôler les tribus contre leur volonté, soustraire du pouvoir aux populations locales, et les exproprier au bénéfice de l'État (BOURBOUZE A., 1999).

Cependant l'ancienne propriété collective ne devrait pas être idéalisée. Par exemple, les terres collectives sont effectivement utilisées et gérées collectivement et tous les usagers partagent la ressource, mais la plupart du temps de façon non égalitaire car certains phénomènes dus à ce qui a été appelé la « tragédie des communs » (décrise par G. HARDIN, 1968) ont effectivement lieu dans l'usage des ressources communes aux Aït Ikis. Effectivement, au moment de l'ouverture des *agdals* ou sur les pâturages ouverts toute l'année, les plus puissants économiquement tirent plus de bénéfice du « pool des ressources communes » que les moins favorisés (ceux ayant moins des têtes de bétail), parce que même si personne ne peut y entrer avant de la date déterminée pour tous, lorsque l'accès de ces *agdals* est permis, les plus puissants économiquement, et donc propriétaires de plus de têtes de bétail, profitent d'une plus grande partie du pâturage commun. C'est pourquoi la situation économique des populations concernées s'est détériorée graduellement (FAY G., 1986). Au cours du temps la croissance démographique, qui diminue la

proportion des bénéfices que chaque usager obtenait dans le passé, a favorisé la mutation du mode de faire-valoir de la terre, dont une partie est passée d'un mode de gestion collectif à une privatisation plus intensive. Mais d'autres éléments comme l'on verra plus en détail plus loin, tels que les transformations culturelles, le changement climatique, les avancées technologiques ou l'intégration dans des systèmes socio-économiques de marché, ont également permis ou favorisé l'intensification et la privatisation des meilleures terres collectives, par exemple la mise en culture des pelouses du Yagour d'Ikis qui se produit de façon accélérée depuis les années 60.

B. L'élevage

En ce qui concerne la conduite des troupeaux, nous verrons plus loin les grands modes d'utilisation de l'espace et nous analyserons la place du Yagour et de son *agdal* dans les cycles alimentaires. Pour l'instant nous signalerons ici quelques informations sur les pratiques d'élevage pour chacune des espèces. Dans le territoire des Aït Ikis, l'élevage occupe une place très importante, il constitue une source de revenus primordiale. Les espèces concernées sont des caprins, ovins, bovins et équins et les proportions sont variables selon l'espace dont on parle. Par exemple, si on prend le cas des étages écologiques³⁴, à Azgour (1.300m) on trouve principalement des caprins en hiver (étage le plus sec). Alors qu'à Warzazt à la même saison on ne trouvera presque pas de chèvres, et aucun animal au Yagour d'Ikis³⁵.

Les petits ruminants

C'est l'élevage dominant chez les Aït Ikis, il représente environ 95 % du cheptel (enquête systématique de 2007). Il est constitué d'ovins et de caprins avec une dominance de caprins ou d'ovins selon leur adaptation à l'écologie de chacun des quatre espaces (climat, végétation, relief, etc.). Ovins et caprins sont conduits très souvent ensemble dans des troupeaux mixtes (Photo 50), exceptant notamment les plus grands troupeaux qui sont généralement monospécifiques, caprins (Photo 51) et ovins notamment au Yagour (Photo 52). Les moyens et grands éleveurs séparent aussi dans certaines phases du cycle alimentaire les deux espèces : les ovins restant à

³⁴ Ceci n'est qu'un exemple car tout ne dépend pas des altitudes. Comme je l'avais dit avant, les économies de chaque terroir correspondent à des stratégies adaptatives très variables (différents moyens de transport, ressources en eau, types de sols, présence de tourisme de randonnée, proximité de villages de grande taille, situation géographique, etc.). La proportion des espèces élevées répond à ces différents facteurs.

³⁵ Données basées sur l'observation participante et des entretiens informels.

Warzazt en hiver, tandis que les caprins restent seuls à Iklis dans les sites forestiers dont ils exploitent les ressources (feuillages notamment). De même, dans le cadre de la pratique du gardiennage « à tour de rôle » de troupeaux rassemblés, il arrive que les éleveurs qui s'associent constituent deux troupeaux monospécifiques (au moins pour la période printemps-été). Cette formule, qui tendrait à se généraliser, souligne la pénibilité du travail de berger et la difficulté à trouver des volontaires au sein de la famille pour assurer cette tâche ingrate et peu valorisée socialement, à la différence de ce qui était le cas jadis. Cette garde tournante, appelée localement *tawala* (*nuba* en arabe), est simple : le temps de garde est calculé au prorata du nombre d'animaux possédés (un jour de garde pour 10 têtes : ainsi dans un troupeau de 70 têtes, l'éleveur qui possède 30 têtes devra garder 3 jours tous les 7 jours. En général les éleveurs s'associent à plusieurs (entre 2 et 10) pour constituer idéalement un troupeau de plus de 100 têtes soit pour l'année entière, soit pour une saison (par exemple en été dans les *azib*s d'altitude).



Photo 50

Troupeau mixte d'ovins et de caprins à Warzazt.



Photo 51

Troupeau monospécifique de caprins.



Photo 52

Troupeau monospécifique d'ovins au Yagour.

Le nombre de têtes que possède un éleveur est limité. Le troupeau ne dépasse presque jamais 200 têtes à cause des problèmes de gardiennage (le plus grand troupeau chez les Aït Ikis comporte 300 têtes et seul 6 troupeaux dépassent 200 bêtes). La norme est d'avoir moins de 10 têtes pour les moins aisés et autour de 30 pour la classe moyenne. Si on divise le nombre total des petits ruminants adultes par le nombre de foyers des Aït Ikis, on obtient une moyenne mathématique d'environ 33 têtes adultes par foyer. Chez les Aït Ikis, il ne semble pas y avoir de grands propriétaires comme ailleurs, héritiers des temps des grands seigneurs de l'Atlas³⁶. En effet, compte tenu de la pénibilité de cette activité de berger, peu de gens souhaitent l'exercer en

³⁶ Voir la partie du Chapitre II traitant l'Histoire des *caïds*.

continu. De plus, étant donné que les enfants scolarisés sont plus nombreux qu'avant, ils sont moins disponibles pour le gardiennage des troupeaux dont ils avaient la charge habituellement. Quant aux adolescents ou aux adultes jeunes, ils préfèrent le plus souvent partir en immigration. Il devient donc de plus en plus difficile de trouver des bergers permanents car les éleveurs n'ont souvent pas les moyens de payer un salarié et finissent par vendre leurs troupeaux et se dédier à des travaux moins soumis aux aléas climatiques.

Nous avons constaté qu'un grand nombre d'anciens propriétaires ont vendu leurs bêtes dans les trois dernières décennies (jusqu'à 20 % des propriétaires !) et ceci généralement après des grandes sécheresses. Les accouplements des petits ruminants ne sont pas contrôlés et se passent généralement en montagne car les géniteurs sont tout le temps dans le troupeau. Le sex-ratio est variable selon le troupeau, mais en tout cas les mâles sont très rares par rapport aux femelles, tant dans le cas des ovins que des caprins, les jeunes mâles étant pour la plupart vendus ou sacrifiés avant leur première année. Par ailleurs, dans chaque foyer l'éleveur choisit quelques agneaux ou cabris dans son troupeau pour les engranger au niveau du douar pendant quelques mois et les vendre sur le marché, notamment pour l'*Aïd El-Kebir* (la grande fête musulmane du mouton où l'on sacrifie aussi des caprins). Alors, la tradition est ici comme ailleurs au Maroc, un élément structurant de la production et de la commercialisation des ressources pastorales tel comme nous le signalait A. BRISEBARRE (2002).



Photo 53

Enfant berger.

En dehors des fêtes, les périodes de vente dépendent surtout des « besoins de trésorerie de la famille » puisqu'il lui faut vendre des animaux pour chaque achat qu'elle fait en l'absence de toute autre possibilité d'épargne. Néanmoins, il y a des périodes où les ventes sont plus nombreuses et massives, l'essentiel des mises bas ayant lieu dans tous les troupeaux à peu près à la même période (au printemps et dans une moindre mesure en automne), ce qui fait baisser les prix en été et au début de l'automne, alors qu'à d'autres moments la rareté de l'offre fait augmenter les prix du kilo de viande sur le marché hebdomadaire.

En ce qui concerne les maladies, il semble qu'elles sont plus fréquentes chez les ovins ou les caprins que chez les bovins. Jusqu'à assez récemment les gens n'avaient pas beaucoup accès aux services vétérinaires. Aujourd'hui il y a seulement une campagne de vaccination de base une fois par an. Pour des soins plus quotidiens, il faut se rendre chez le vétérinaire de l'Arbaa Tighdouine, le chef lieu de la commune, ce que les éleveurs font très rarement en raison de l'éloignement et du prix de la consultation. C'est pourquoi, pour la plupart des soins, les éleveurs ont recours à des techniques appartenant à la médecine vétérinaire vernaculaire, fondée sur tout un système de classification de maladies et de remèdes et localement assez développée (PELLICER J., 2008).

Les caprins, plus rustiques que les ovins, sont peu complémentés, un peu d'orge et des brassées de chêne vert les jours de stabulation (environ 10 à 20 jours/an du fait de la neige), un peu d'orge à la fin de la croissance des jeunes mâles de 8/9 mois et pour les chèvres ayant mis bas. Au total moins de 10 kg par UZ³⁷ et par an. Si on ajoute le pâturage des jachères et des chaumes, il reste au parcours à assurer plus de 90 % de la ration. Certains grands éleveurs pratiquent la castration des chevreaux pour vendre, après un an d'élevage, les boucs castrés engrangés qui sont très prisés par les consommateurs

Le système alimentaire des ovins est assez proche, mais la complémentation est un peu plus généreuse, notamment à partir des croisements faits avec une nouvelle race, la *Sardi*, depuis les années 80 : 30 kg d'orge, 30 kg de paille et 30 kg de son par UZ ovine/an, auxquels s'ajoutent du feuillage de chêne vert, et le pâturage des chaumes, des résidus de récolte et le déprimage de l'orge (*aglass*). L'apport du parcours dans ces conditions est de 80 % de la ration totale. La plupart des agneaux sont vendus entre 3 et 4 mois ; seule une petite partie (environ 30 %) est réservée pour une vente après un engrangement vers 9 mois ou plus (DEMAY S., 2004 ; DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007 ; DOMINGUEZ P. ET AL, sous presse).

³⁷ UZ, Unité Zootechnique, c'est à dire la femelle et sa suite, donc ici une chèvre, son chevreau ou chevrette.

Les bovins

L'élevage des bovins est peu développé dans la région, les Aït Iklis possèdent très rarement plus de 3 bovins par foyer et la norme est d'avoir une vache. S'ils n'ont qu'un seul animal, ce sera une vache, pour des raisons symboliques (on dit ici qu'une femme ayant une vache est une femme heureuse), mais surtout parce que ce sont les vaches qui fournissent à la famille le lait de chaque jour (les Aït Iklis laissent le lait des petits ruminants pour les agneaux ou les chevreaux). En fait, le lait fait partie fondamentalement de l'alimentation, notamment le lait frais servi tous les matins, nécessaire à la santé des enfants. Il est consommé aussi sous forme de lait caillé accompagnant le couscous (plat de base de la diète Aït Iklis environ deux fois par semaine) et de beurre (normal, salé, rance ou de plus de 5 ans de fermentation) qui peut être stocké et accompagne presque chaque petit déjeuner, pause café et beaucoup d'autres plats. De nombreux bovins élevés aujourd'hui sont le fruit de croisements entre des bovins de races locales (*beldi*) et des bovins de la race frisonne (Photo 54). Cependant on rencontre encore beaucoup de vaches à forte dominance *beldi*, moins productives mais mieux adaptées aux conditions écologiques locales (Photo 55).



Photo 54

Vache croisée.



Photo 55

Vaches pâturent directement sur un *agdal* privé ayant de l'herbe atteignant 40 cm d'hauteur.

La production laitière journalière d'une vache croisée dépasse rarement les 7 litres en fonction de l'époque de l'année. Une partie du lait est réservée aux petits veaux, mais entre 1 et 2,5 litre/jour sont bus sous forme liquide et le reste est le plus souvent utilisé pour la production de beurre, très habituel dans les régions atlasiques. Le lait est destiné exclusivement à l'autoconsommation à cause de la difficulté de son stockage et de sa commercialisation³⁸. Une vache donne en moyenne un veau tous les deux ans à cause d'une faible fertilité, probablement en raison d'un certain manque alimentaire. De plus, on constate un manque de géniteurs bovins dans les villages : il n'y a que quelques taureaux dans les quatre douars et la saillie est le plus souvent payante.

Les veaux sont généralement vendus à 7-8 mois car les moyens de l'éleveur ne lui permettent pas de l'entretenir pour que son engrangissement soit rentable économiquement au-delà de cet âge. Chez les bovins, le système alimentaire est étroitement lié aux disponibilités de l'exploitation agricole et fondé sur la récupération de tous les sous-produits : orge en vert, adventices, bandes enherbées des terroirs d'altitude, bords de parcelles, qu'on fait pâturent directement sur les *agdals* privés (Photo 55), feuillage de frêne, quelques pieds de maïs non fécondés... Les vaches sont parfois alimentées grâce à l'herbe fauchée par les femmes au bord des parcelles, des *seguias*, des *agdals*, etc. Au total sans doute près de 50 % des besoins sont assurés par des végétaux issus de l'agriculture, ce qui donne beaucoup de travail. Le reste est assuré par le parcours, notamment l'*agdal* du Yagour qui contribue spécialement à l'alimentation en été, et où accèdent la plupart des vaches Aït Ikis, mais pour un temps limité (en général 1 à 2 mois).

³⁸ Seulement à Azgour, et cela depuis quatre ans, il y a un collecteur de lait qui passe par la route des 4x4 pour vendre une partie de son lait produit pendant le printemps. Ensuite le temps ne permet plus de bonnes conditions pour le stockage (développement de germes) et la production est trop faible, c'est pourquoi elle est autoconsommée.

L'abreuvement des vaches se fait à la fontaine ou aux seguias au niveau des douars ou même aux sources naturelles où les femmes les accompagnent quand elles vont chercher de l'eau pour le foyer. Pendant les périodes de soudure, généralement à la fin de l'été, les femmes alimentent leurs vaches en coupant des herbes proches des oueds, ainsi que des branches de frêne au niveau d'Azgour où il y a plus d'arbres adaptés à ces fins. Cela se fait aussi en hiver avec les feuilles de chêne vert du domaine purement forestier et plus loin du village : bien qu'elles soient dures et coriaces, elles peuvent servir de fourrage pour les vaches quand il n'y a plus grande chose pour les alimenter. De fait, on voit souvent des groupes de femmes partir à quatre ou cinq heures du matin, même avant que le soleil se soit montré, pour aller couper d'énormes balles de branches de chêne vert qu'elles portent sur leurs dos.

Les équins

Du fait de l'enclavement de la zone et de la présence d'une seule piste carrossable ouverte toute l'année³⁹, le mulet joue un rôle très important dans le transport et le déplacement des personnes (Photo 56). De plus, dans la plupart des cas les activités agricoles se font avec le mulet (traction, battage, labour, etc.). Sa fonction est fondamentale car les engins modernes ne pourraient pas être utilisés en raison de l'exiguïté des parcelles cultivées et de la topographie. Malgré ses avantages, le mulet présente l'inconvénient de consommer une partie relativement importante de la production végétale, en particulier de l'orge, ce qui revient très cher pour les entretenir. De ce fait, toutes les familles ne possèdent pas de mulet et 20 % des foyers doivent en emprunter ou en louer s'ils en ont besoin. Toutefois, même si l'alimentation en céréales est très importante, les mulets consomment aussi de la paille et de l'herbe fauchée, en plus du pâturage autour du douar ou parfois même sur les pelouses. Les mulots peuvent être achetés dans la vallée du Zat car d'autres fractions comme les Aït Inzal ou les Aït Wagoustie ont des juments reproductrices, mais c'est généralement au village de Setti Fadma, dans la voisine vallée de l'Ourika, que les habitants d'Ikis les acquièrent. Il s'agit en fait d'un village construit autour du tombeau de la sainte du même nom, situé au fond du territoire de la tribu de l'Ourika où a lieu un pèlerinage suivi de la célébration d'un grand *moussem* annuel qui comporte parallèlement le marché aux mules le plus important de la région.

³⁹ La piste de Warzazt n'est pas assurée tout au long de l'année, la piste d'Assagoul encore moins et Ikis n'a aucun accès en voiture.

Les mulets réclament environ 600 à 800 kg d'orge et autant de paille par an, soit environ 50 % de leurs besoins. Ce sont des animaux très bien soignés qui vivent couramment de 25 à 30 ans et coûtent cher à l'achat (10.000 Dh après dressage). On attend d'eux toutes les qualités : gentillesse, docilité, puissance au labour, transport sur de longues distances avec des charges de 125 Kg ! Certains villages orientés plus que les autres vers la production de mulets à cause d'un milieu plus favorable ou des histoires locales particulières, possèdent quelques juments mulassières, mais ce n'est pas le cas chez les Aït Ikis. Nous n'y avons jamais vu de cheval. Le problème d'adaptabilité aux fortes contraintes du relief est une des raisons de ce manque de chevaux (les muscles plus courts des mules semblent plus performants dans des endroits escarpés), et ils sont encore plus coûteux à entretenir que les mulets ! Pour les ânes c'est le même cas. Bien que l'âne soit un animal assez bien représenté sur les zones plus plates à l'entrée du Haut Zat (Arbaa Tigdhouine, Aït Inzal de la vallée, etc.), dans les terroirs des Aït Ikis nous pouvons dire qu'ils sont pratiquement inexistant. Ceci à causé par leur mauvaise adaptation aux forts dénivélés et de leur plus faible capacité de travail et de transport par rapport aux mulets.

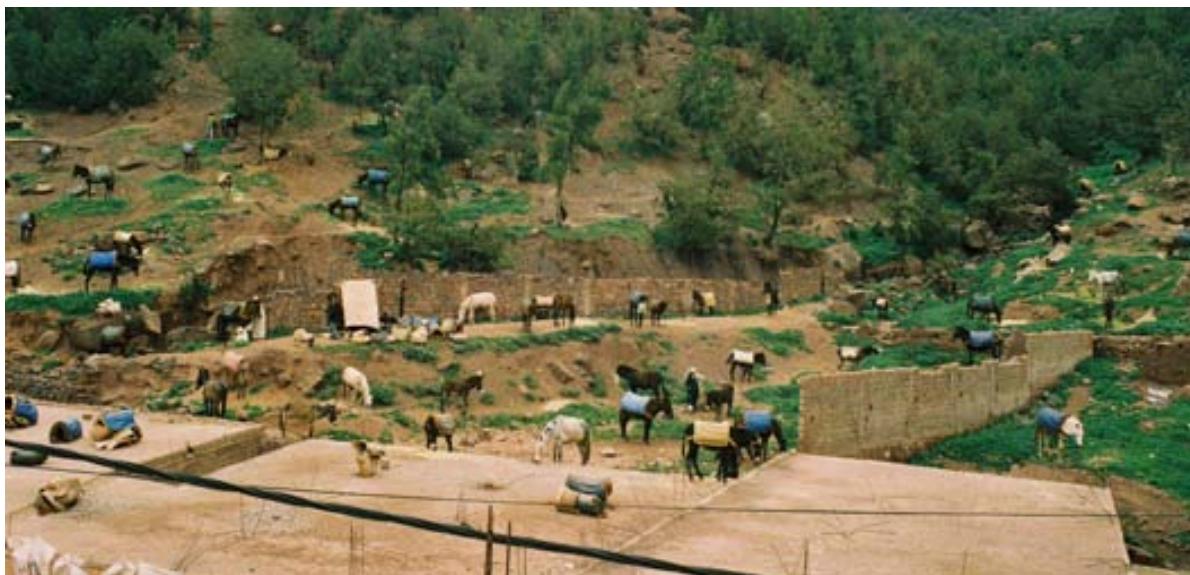


Photo 56

Parking de mulets le jour du *souq* hebdomadaire de l'Arbaa Tigdhouine.

C. Complémentarité agriculture-élevage

Une des premières choses à noter est que les deux systèmes (agriculture et élevage) sont intrinsèquement liés. Par exemple, le fumier des bêtes est utilisé pour produire de la fumure organique, fondamentale pour la productivité des champs qui peut être jusqu'à cinq fois plus importante dans le domaine de l'irrigué. En même temps, une grande partie de la céréale et de l'herbe fauchée aux *agdals* est destinée à l'alimentation animale. Etudions donc leurs principales relations :

1 : Alimentation des animaux (notamment durant l'hiver) par orge en grain, orge fourrager (*aglass*), paille, fourrage d'autres sortes tels que l'avoine, le bersim ou la luzerne, chaumes des champs moissonnés, et les mauvaises herbes de désherbage.

2 : Lors des parcours des troupeaux, le fumier fertilise la forêt. Lors du pâturage sur les champs il fertilise les espaces agricoles. Ramassé dans l'azib ou l'enclos (ovin/ caprin / bovin / équin) il est artificiellement répandu sur les parcelles.

3 : Le mulet fournit un service de transport des gens vers les quatre habitats des Aït Ikis ainsi que vers le reste du territoire (notamment pour la commercialisation des produits locaux au *souq* de l'Arbaa Tigdhouine). Il participe aussi de façon déterminante aux travaux tant agricoles (labour, moisson et battage), que de construction des terrasses ou maisons ou azibs où l'on stocke la production.

4 : Flux monétaire : avec le produit de la vente d'une partie des animaux (notamment ovins ou caprins) on achète quelques produits agricoles (notamment, farine de blé et produits maraîchers comme les tomates, aubergines, poivrons, pomme de terre, oignon, etc.). L'inverse étant beaucoup plus rare sauf dans le cas des noix.

Enfin, l'exploitation humaine des différents étages écologiques est régulée par l'ouverture et la fermeture saisonnières des espaces, réglementées par l'institution de l'*agdal*, en accord avec un système économique dont nous parlerons dans la partie 4 de ce Chapitre. En dehors de la période des différents *agdals* des Aït Ikis qui se combinent entre tous comme on le verra, ces zones connaissent une occupation humaine intense le plus souvent durant juste quelques mois. L'exploitation du milieu se fait donc par un perpétuel dédoublement saisonnier de l'habitat, notamment entre les bergeries d'altitude (*azib*) et les habitats d'en bas (Azgour et Ikis)⁴⁰.

⁴⁰ Pour compléter les informations sur l'utilisation du milieu chez les Aït Ikis présentée dans ce Chapitre vous pourrez accéder aux travaux de l'exposition qu'a réalisée une équipe de Valencia et Marrakech, dont moi-même en tant que consultant principal et promoteur du projet, et qui a été développée avec le soutien financier de l'Agence Espagnole de Coopération Internationale et Développement. Comme cela est dit dans l'Introduction à la thèse, ce texte est accompagné d'une copie en haute résolution dans un CD en tant qu'annexe.

3. PLACE DU YAGOUR ET MODES D'UTILISATION DE CE TERRITOIRE

L'importance relative du Yagour

Avec une surface de plus de 70 kilomètres carrés, l'implantation humaine qui se déploie sur l'ensemble du Yagour est donc diversifiée et dans la plupart des cas organisée autour des ressources disponibles et pâtureables du milieu. Ainsi cet espace occupe une place bien particulière mais d'importance variable pour les systèmes agraires qui en tirent profit. D'ors et déjà, on peut estimer que l'économie de plus de 7.000 personnes y est plus ou moins étroitement associée (47 villages et hameaux de 50 à 1.000 habitants, soit environ la moitié des villages Mesioui de la montagne). On peut ainsi dire que si, sur les 47 villages recensés qui utilisent le Yagour on compte autour de 18.000 habitants et 1.900 familles, environ 1.000 familles pourraient exploiter un troupeau sur le Yagour (SELLIER E., 2004). Tentons d'en faire un calcul hypothétique qui puisse nous apporter une estimation approximative pour l'ensemble du cheptel sur les pacages du Yagour : 500 troupeaux ont moins de 30 têtes (en moyenne 20 têtes par troupeau familial, soit 10.000 têtes dont seulement la moitié vont à l'*agdal* car les plus petits n'en retirent pas d'intérêt économique, même pas dans le cadre d'une *tawala*, le gardiennage à tour de rôle), et 500 troupeaux de plus de 30 têtes (moyenne de 80, soient 40.000 têtes qui vont toutes sur l'*agdal*). Nous estimons donc à environ 45.000 ovins/caprins le cheptel pâtrant sur le Yagour en début d'été. La charge estivale serait donc de 6 petits ruminants/ha pour une durée d'utilisation moyenne de 100 jours. Ceci est très variable car les animaux ne se distribuent pas égalitairement sur l'espace mais ils se concentrent surtout sur les bons parcours. Cette densité dépend aussi de l'année, si elle a été pluvieuse ou pas, de leur appartenance à un groupe, car les groupes ont plus ou moins de disponibilités d'espace pastoral, etc. À ceci il faudrait ajouter environ 500 vaches qui estivent aussi sur le Yagour (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007 : 120).



Photo 57

Perspective en trois dimensions de l'*agdal* du Yagour (basé sur Google earth).

Il faut aussi préciser que l'apport fourrager de l'*agdal* arrive à un moment stratégique en milieu d'été, quand la plupart des autres parcours n'ont plus rien à offrir. Le coût d'opportunité d'une telle ressource est donc particulièrement élevé, à la hauteur du prix de l'orge par exemple s'il fallait trouver un substitut. Par ailleurs, d'autres activités sont associées à l'*agdal*: l'agriculture *bour* et irriguée tient une bonne place dans bon nombre d'*azibs*, la collecte des plantes médicinales et la production de miel ne sont pas à négliger. Environ 7.500 personnes (les 7.000 dédiés spécialement à l'élevage et 500 qui font exclusivement de l'agriculture) s'activent sur le Yagour, entre un et six mois pour certains agro-pasteurs et certaines années. Ces types d'exploitation des ressources sont peu dépendants des rythmes de l'*agdal* pastoral, mais ils sont indispensables à l'économie familiale. Par exemple, les tours d'eau en provenance du Yagour peuvent se vendre à des prix très importants pour les paysans atlasiques, le miel de montagne peut se commercialiser à 350 Dh le kilo.

La stratégie d'occupation des azibs

Les *azibs* sont les points focaux de l'occupation des territoires pastoraux. Posséder un *azib* et/ou en avoir l'usage, c'est maîtriser l'espace pastoral alentour. A ce titre, il y a bien une véritable stratégie de la part des éleveurs pour les occuper à différentes saisons compte tenu des ressources disponibles et des dates d'ouverture et de fermeture des différents *agdals*. Dans tous les cas, l'*azib* est un habitat pour le berger (et sa famille) et un enclos où le troupeau est enfermé la nuit et où se concentre le fumier. Il faut distinguer plusieurs types d'*azibs* :

- *concentrés ou dispersés* : chaque village possède en principe son « double » en altitude, mais qui n'est en fait que le double de la partie du village ayant du bétail à transhumer : donc les femmes et les enfants n'y montent pas toujours... Ce peut être une concentration d'*azibs* qui s'organise au fil des années comme un véritable village (ruelles, mosquée...), c'est l'exemple de Warzazt que nous avons étudié en profondeur et qu'on peut considérer à présent comme un véritable habitat permanent. Mais c'est plus souvent un simple rassemblement de petites maisons ou habitations rudimentaires (Balkous, Tamadout ou Zguigui). Ailleurs, de nombreux sites sont occupés par de tous petits groupes d'*azibs* ou des *azibs* isolés dans le territoire et dispersés. Ce sont en général les plus rustiques.
- *de la maison à la grotte* : en dehors des villages d'altitude où les maisons disposent d'un équipement minimum (mobilier, ustensiles, parfois même de l'électricité, des télévisions ou lecteurs de Vidéo), les *azibs* peuvent être de simples abris ou des grottes sommairement aménagées (Photo 58).
- *un azib pour chaque phase du cycle* : beaucoup d'éleveurs, notamment les plus gros, disposent d'*azibs* d'été, de demi-saison et d'hiver.
- *du collectif au privé* : tous les *azibs* sont privés. Pour les maisons soigneusement construites en pierre de taille, cela va de soi. Mais les plus rustiques (simples abris ou grottes) sont en fait souvent ouverts à tous et occupés par le « premier arrivé ». Pour certaines fractions (Aït Oucheg) il semble même y avoir plus d'*azibs* que nécessaire. Ce fait est probablement à mettre en rapport avec le nombre croissant de troupeaux « reconstitués » à l'aide de la *tawala*, qui conduirait à une régression du nombre de bergers.

Disposer d'un *azib* qui abrite le troupeau pendant la nuit⁴¹, c'est aussi produire du fumier. A certaines époques de l'année, lors des semis de début d'été et d'automne, les mulets sillonnent tout le terroir pour rapporter le fumier sur les parcelles en optimisant les déplacements car les charges sont lourdes (150 Kg). Le fumier est aussi un produit qu'on vend ou qu'on échange. Néanmoins, une grande partie du fumier est inutilisée car on ne peut transporter tout, et encore certains *azibs* d'altitude trop éloignés des parcelles le perdent entièrement car le voyage ne vaut pas la peine.



Photo 58

Azib de grotte.



Photos 59 et 60

Enclos traditionnel en pierres sèches à gauche en contraste avec une maison en dur au Yagour à droite.

⁴¹ Sur les parcours des pays du Nord de l'Afrique, les troupeaux ne pâturent généralement pas la nuit du fait de la présence du chacal.



Photo 61

Azibs avec leurs enclos pour le bétail.

Fonctionnement de l'agdal

Comme on le verra par la suite au Chapitre IV concernant les représentations culturelles de l'*agdal*, ce concept peut porter plusieurs significations, mais pour ce qui nous intéresse ici, les espaces dits *agdal* sont des espaces dont l'accès est interdit temporairement ou de façon permanente aux activités sylvo-agro-pastorales. Pour cela, le système de l'*agdal* est une sorte de jardinage profondément marocain, voire maghrébin, car il se retrouve dans d'autres régions du grand Maghreb, qui façonne les paysages de cette région. Mis à l'épreuve à travers les siècles et adaptable aux variabilités climatiques, voire aux changements sociaux, il a su survivre et continuer à aménager constamment les ressources naturelles du Haut Atlas. Dans ce sens, il devient un outil fondamental d'aménagement du territoire à ne pas négliger. D'autant plus qu'il s'agit d'une institution ayant toujours une légitimité locale et s'appuyant sur de réelles compétences en matière de gestion des ressources renouvelables.

Dans tous les cas, si nous envisageons les concepts d'*agdal* qui font exclusivement référence à la gestion collective de la prohibition pastorale qui est ce qui nous intéresse le plus ici, l'*agdal* peut être établi à différents niveaux. Il existe des *agdals* villageois, inter-villageois (Ikis-Warzazt-Azgour-Yagour), tribaux (Yagour des Mesioui) ou inter-tribaux (l'ensemble du Yagour partagé entre les

tribus Ourika et Mesioua si les Aït Oucheg sont considérés comme Ourika). Pour un segment social donné (par exemple un village), une assemblée qui correspond à son niveau peut édicter des règles d'usage qui visent à réglementer, directement ou indirectement, l'exploitation des ressources sylvopastorales sur ces espaces, en termes de quantité par famille, de droits de fauche, de droits d'installation de bergeries ou de droits de mise en culture des pâturages, parmi d'autres choses.

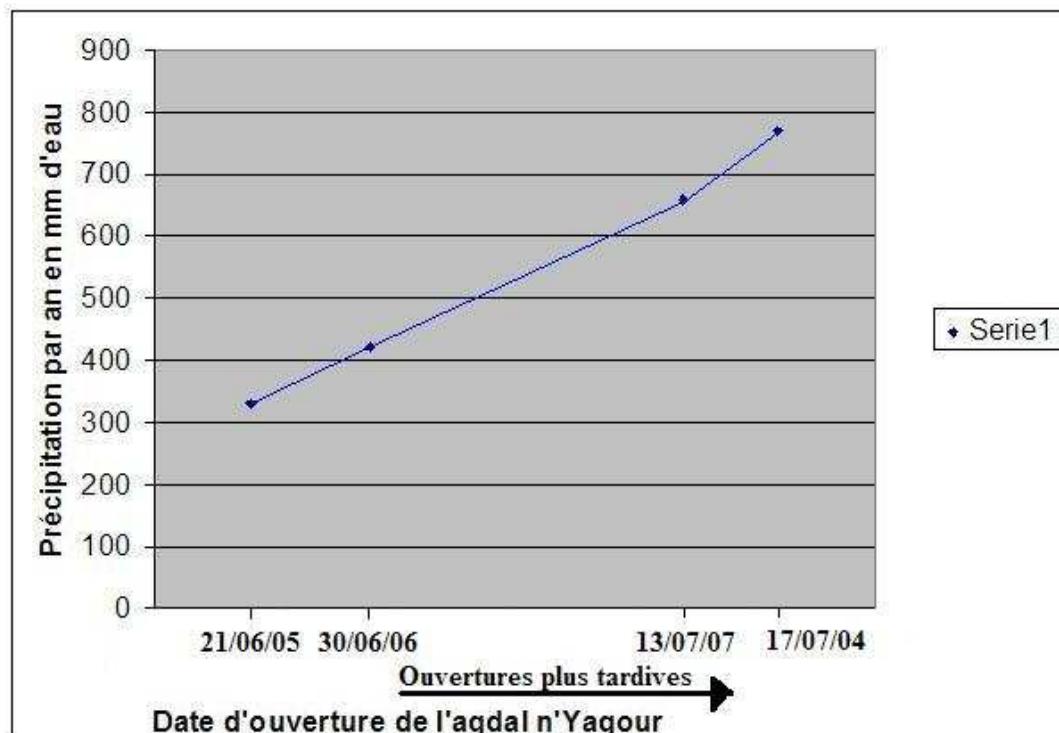
Des responsables et des gardiens, les *Aït Rbaïn*, une véritable institution locale de surveillance des intérêts de la communauté, sont désignés annuellement pour veiller au respect des décisions collectives de gestion du territoire. Ils sont souvent rétribués économiquement par la collectivité dans d'autres régions, mais chez les Aït Ijis nous avons observé que la rétribution est uniquement morale puisque être élu *Aït Rbaïn* c'est bien sûr un honneur, notamment par le fait d'avoir été choisi par l'ensemble de la communauté comme une personne fiable. Ces gardiens font pleinement partie du système de garantie du respect de la coutume, mais ils ne sont pas les seuls. La montagne Aït Ijis, étant très peuplée et ayant toujours des gens en mouvement dans une grande partie de son territoire (navettes continues entre villages, déplacements au *souq*, bergers qui suivent leurs troupeaux, travaux agricoles dans des parcelles éloignées, etc.), tout manque de respect qu'un membre de la communauté observe peut être dénoncé. De cette façon, toute la communauté devient « policier » de l'*agdal* en quelque sorte. Les contrevenants pris en défaut sont passibles des sanctions décidées par l'assemblée (interdiction de faire pâturer leur bétail, confiscation du bétail, amendes, etc.).

Mais, comme nous l'avons vu en plusieurs occasions, la fixation et l'accomplissement strict des règles d'*agdal* ne sont que purement théoriques, et ceci quel que soit le type d'*agdal* (pastoral, fruitier ou céréalier). Les « honorables » *Aït Rbaïn*, personnes choisies pour surveiller les différents *agdals* en raison du respect qui leur est donné par la communauté, sont très souvent eux-mêmes des contrevenants. Les bergers peuvent rester très longtemps sur les pelouses du *Yagour*, jusqu'à un mois plus tard que la fermeture officielle le 15 Mars, ils piétinent les bordures de l'espace réservé dès qu'ils en trouvent l'opportunité, et y rentrent tous les ans avant la date traditionnelle, parfois jusqu'à un mois et demi avant, en fonction de la disponibilité en ressources fourragères dans les territoires du bas dont disposent chacun des groupes usagers. Ils se « volent » même les uns les autres les précieuses ressources qui sont mises en défens, sous la forme de jeu souvent, ce qui permet donc de laisser entrevoir d'autres valeurs attribuées à l'*agdal* en plus de l'interdiction. Cependant, les prohibitions des *agdals* semblent effectivement fonctionner *grossost modo* et maintenir à peu près l'équilibre écologique et social recherché. Ceci ne doit pas occulter qu'il existe en parallèle tout un monde d'infractions et de concurrence qui altère quelque peu le fonctionnement général du système.

Jusqu'aux années 1970, la période de prohibition de l'*agdal* était fortement soutenue et légitimée par les croyances religieuses traditionnelles aux descendants du saint patron du Yagour, Sidi Boujmaa, considérés par les locaux comme des saints eux-mêmes. Ces descendants forment un village et une confrérie qui constitue une institution maraboutique locale (un centre pour l'enseignement du Coran et la réflexion sur l'Islam, qui est vu souvent par les populations locales comme médiateur avec Allah). Jusque là, chaque année la fin de la prohibition de l'*agdal* était annoncée par les descendants de Sidi Boujmaa au marché hebdomadaire de la haute tribu, et devenait effective le premier Vendredi, jour de la grande prière musulmane, après le début de *Smaym*, l'été amazigh qui commence le 28 Juillet. Le fait d'ouvrir l'*agdal* le jour même de la grande prière hebdomadaire faisait en quelque sorte au fonction d'élément bénissant, voire sacré, l'ouverture. Néanmoins, notre observation ethnographique suggère que tout cela a changé dans les dernières quatre ou cinq décennies, et en tout cas aujourd'hui l'ouverture est votée chaque année par les différents représentants des *machiekhas* dans l'assemblée tribale selon les conditions écologiques et les besoins économiques des différents usagers.

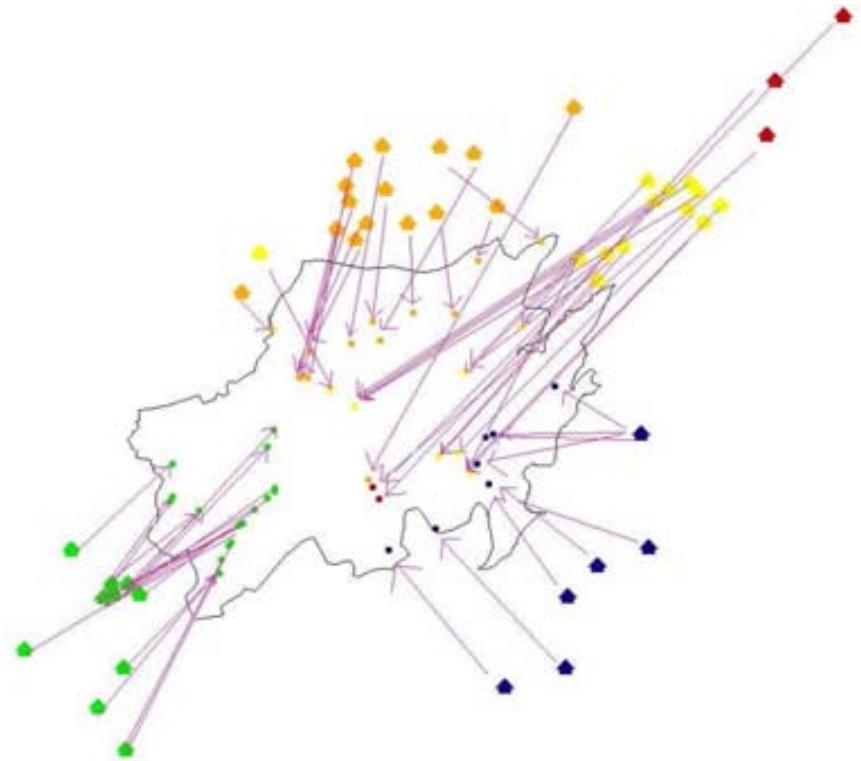
Un débat s'établit dans les différents communautés d'usagers durant les mois précédents et notamment les dernières semaines avant l'ouverture de l'*agdal*, et l'on ressent des vives tensions qui se font sentir lorsque les uns ont besoin d'ouvrir plus tôt et d'autres mettent un frein parce qu'ils ont d'autres ressources fourragères de printemps ou moins besoin d'y accéder pour d'autres raisons, et peuvent attendre. C'est comme si toute la haute vallée s'activait et la vieille tradition tribale, sa conception d'ensemble, revenait en quelque sorte au milieu des oppositions interactions... Les votes s'organisent d'abord par douar, puis les douars choisissent des représentants qui informent de leur préférence de date l'assemblée de leur fraction tribale, laquelle ensuite discute de la date choisie avec le reste des fractions. Théoriquement cette discussion a lieu au *souq* principal de la haute tribu (Tighdouine) même si les discussions sont toujours préparées à l'avance. Dans cette escalade croissante de participants (représentants et représentés), la tension semble croître de façon directement proportionnelle à l'approche de l'ouverture, jusqu'à ce qu'on arrive à un point où la communauté d'usagers prend une décision. À ce moment les cinq *cheikhs*, représentant les fractions tribales qui composent les Mesioui de la montagne, communiquent cette décision au *caïd*, le représentant de l'État au niveau local, qui enregistre officiellement la date choisie. Si les usagers n'arrivent pas à se mettre d'accord, ceux qui ont le plus besoin d'accéder à la ressource commencent à envahir massivement l'*agdal* en signe de protestation, souvent suivie des petites disputes. Ils essaient de faire pression dans la mesure de leurs possibilités, jusqu'à ce qu'ils forcent les autorités étatiques à déclarer une date d'ouverture, érigent ainsi les *caïds* locaux en arbitres d'un processus de décision qui avant était dévolu aux saints et à leurs descendants.

Il n'y a pas de doute que beaucoup de facteurs influencent la fixation de la date d'ouverture et que le système est complexe comme nous avons pu le voir. La date d'ouverture de l'*agdal* varie toujours car elle maintenant discutée et adaptée selon les conditions climatiques, en particulier la pluviosité (pluie et neige) de chaque année, les besoins agro-pastoraux des usagers fluctuant, etc. Comme on peut le voir dans le graphique suivant, plus les précipitations ont été abondantes, plus tard on ouvre l'*agdal*! De plus, ceci semble se faire relativement indépendamment de la façon et des mois au cours desquels sont tombées les précipitations, car comme les Graphiques antérieurs 1 et 2 le montrent, la variabilité intra-annuelle et inter-annuelle est très forte. Ceci peut être expliqué par le fait qu'une année plus humide correspond à une disponibilité de ressources pastorales majeure dans les terres basses et les bergers peuvent donc attendre plus longtemps à ce niveau avant de monter sur les estives, où le stock d'herbe accumulé pour l'été et l'hiver sera également plus abondant.



Graphique 5

Graphique montrant la corrélation entre pluviométrie annuelle et date d'ouverture choisie par la tribu.



Carte 15

Carte des douars fréquentant le Yagour, chaque douar est relié à un groupement d'azibs (bergeries), et chacun à une fraction : vert pour les Aït Oucheg, bleu pour les Aït Zat, jaune pour les Aït Wagoustite, rouge pour les Aït Tighdouine et orange pour les Aït Inzal Jebel (SELLIER E., 2004).

Place de l'agdal du Yagour dans les modes d'utilisation du territoire

Si le Yagour est utilisé de façon directe par environ 1.000 familles, soit 7.000 personnes de 47 *douars*, ce territoire concerne indirectement presque tous les villages des Mesioui de la montagne. En effet, en fonction de la grande étendue de cet espace et pour des raisons pratiques d'accès, son ouverture détermine celle d'autres estives voisines. C'est pourquoi tout le monde attend que la date d'ouverture de l'*agdal* du Yagour soit décidée, avant d'ouvrir les autres *agdals* d'été plus petits. L'*agdal* du Yagour « commande » donc ainsi le pastoralisme des Mesioui de la montagne. Il en est la clef de voûte. Le mot « Yagour » signifiant d'ailleurs, « plus grand que... », sans doute en référence à l'importante étendue de ce territoire géré en *agdal* par rapport aux autres. Une semaine après l'ouverture de l'*agdal* du Yagour, les agropasteurs observent le déplacement des troupeaux afin d'évaluer la charge pastorale sur l'*agdal* du Yagour chaque année, et arrêtent leur propre stratégie pastorale amenant un nombre de têtes différent chaque été aux diverses pâtures d'altitude dont l'accès est libre.

Mais le pâturage du Yagour n'est en vérité qu'une partie d'un ensemble, celui des autres grandes zones de pelouses de la région, du domaine forestier et des terroirs des villages nichés à la périphérie. L'espace pastoral comprend des parcours forestiers et d'autres hors forêt pour l'automne, l'hiver, le printemps et l'été. Les parcours forestiers sont utilisés notamment l'hiver par les ovins et surtout les caprins. Certains troupeaux y restent même toute l'année, et les habitants y coupent aussi du bois de feu et des feuillages de chêne vert rapportés l'hiver dans les étables pour compléter la ration fourragère les jours d'intempéries. Hors forêt, on distinguera notamment le Yagour qui est le plus grand pâturage d'altitude, mais il y en a d'autres comme le Tisiyyi, l'Iferwan, l'Ourgouz ou le Tamsliyout qui sont utilisés tantôt librement, tantôt soumis à des réglementations en *agdal*. Plusieurs facteurs vont ainsi se combiner pour déterminer fraction par fraction (mais aussi village par village) les principaux modes d'organisation de la conduite des troupeaux et de leurs déplacements dans le territoire : la part relative des pâturages considérés, leurs situations dans l'espace par rapport aux villages, l'altitude, la disponibilité en bergeries (*azib*) d'été, de demie saison ou d'hiver. À autant de villages, correspondent autant de modes de fonctionnement.

On repère cependant quatre grands types d'utilisation de l'espace qui sont décrits dans les schémas suivants et basés sur des travaux préalables (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007 : 112). Ces sont des modèles simplificateurs qui ne rendent pas compte de toute la diversité des situations, mais permettent en première approche de mieux visualiser les modes d'occupation de l'espace pastoral. L'importance des différentes prohibitions de l'*agdal*, et notamment celle de l'*agdal* du Yagour, transparaît à travers sa place stratégique dans le calendrier alimentaire des animaux et sa contribution au revenu des familles. Essayons de résumer l'ensemble dans les 5 modèles ci-dessous, un schéma par fraction tribale (Aït Oucheg, Aït Tighdouine, Aït Wagoustite avec les villages Aït Zat du plus haut Zat, les Aït Inzal avec les villages Aït Wagoustite du Haut vers le Yagour et enfin le système des *tagdalts* des Aït Ikis).

AÏT OUCHEG

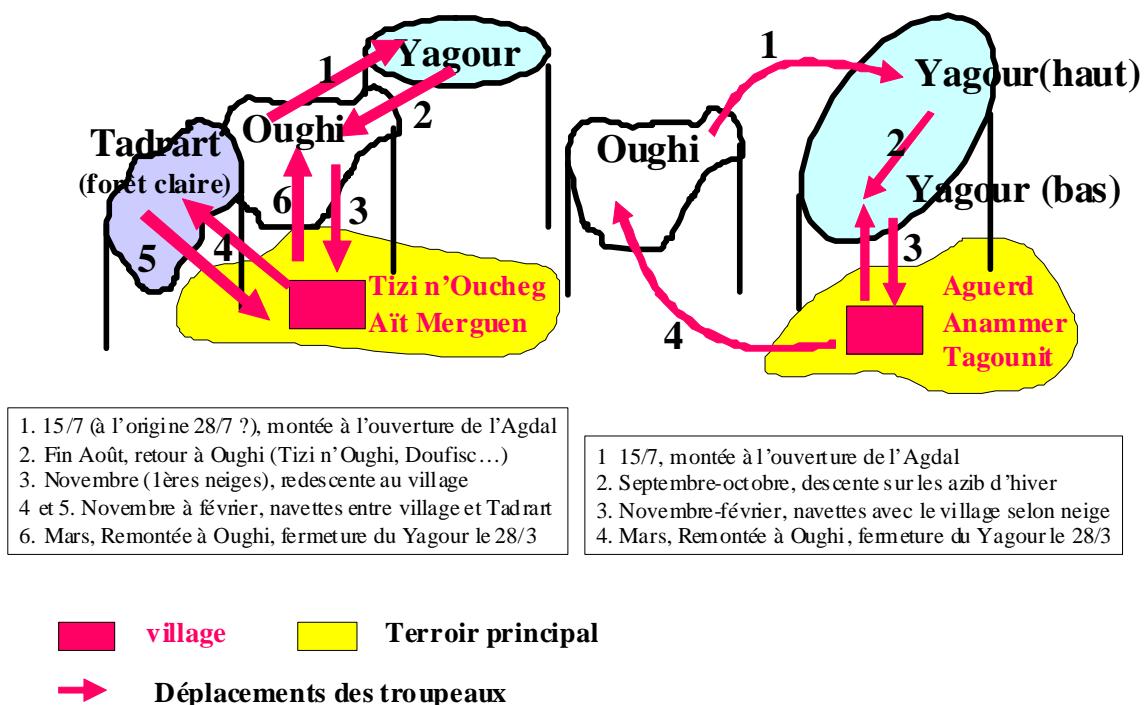


Figure 20

Espaces et temps de déplacements pour les Aït Oucheg (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007).

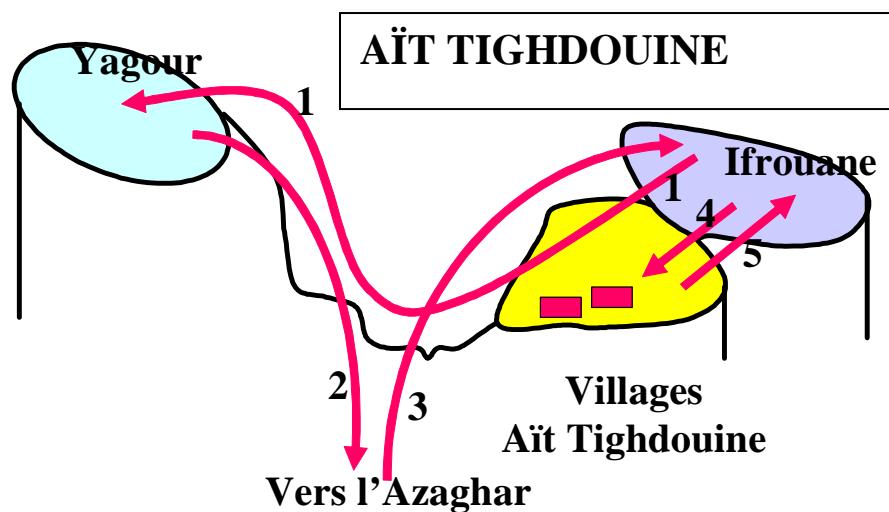


Figure 21

Espaces et temps de déplacements pour les Aït Inzal, deux types d'Aït Wagoustite et la plupart des Aït Zat sauf les Aït Ijis qui sont un cas à part (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007).

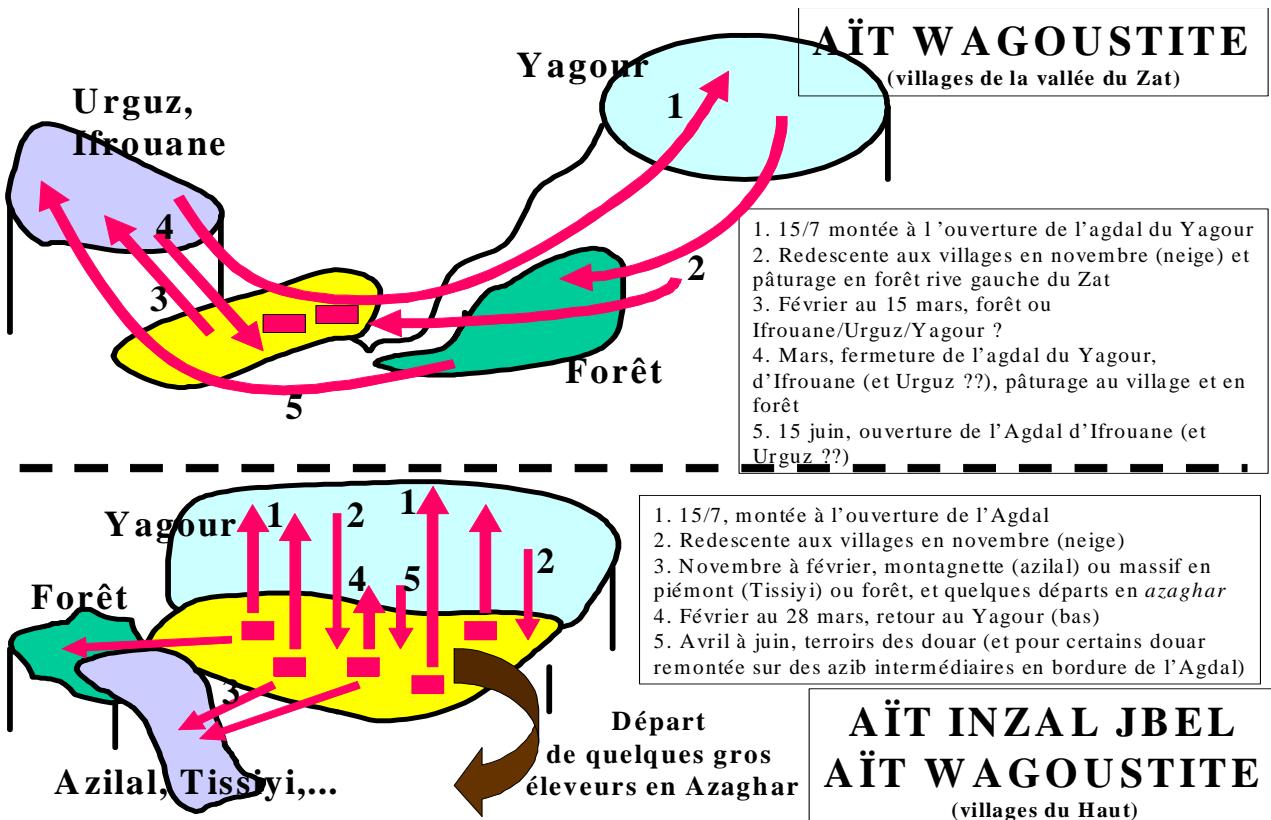


Figure 22

Espaces et temps de déplacements pour les Aït Tighdouine (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007).

4. LE SYSTÈME DES TAGDALTS DES AÏT IKIS

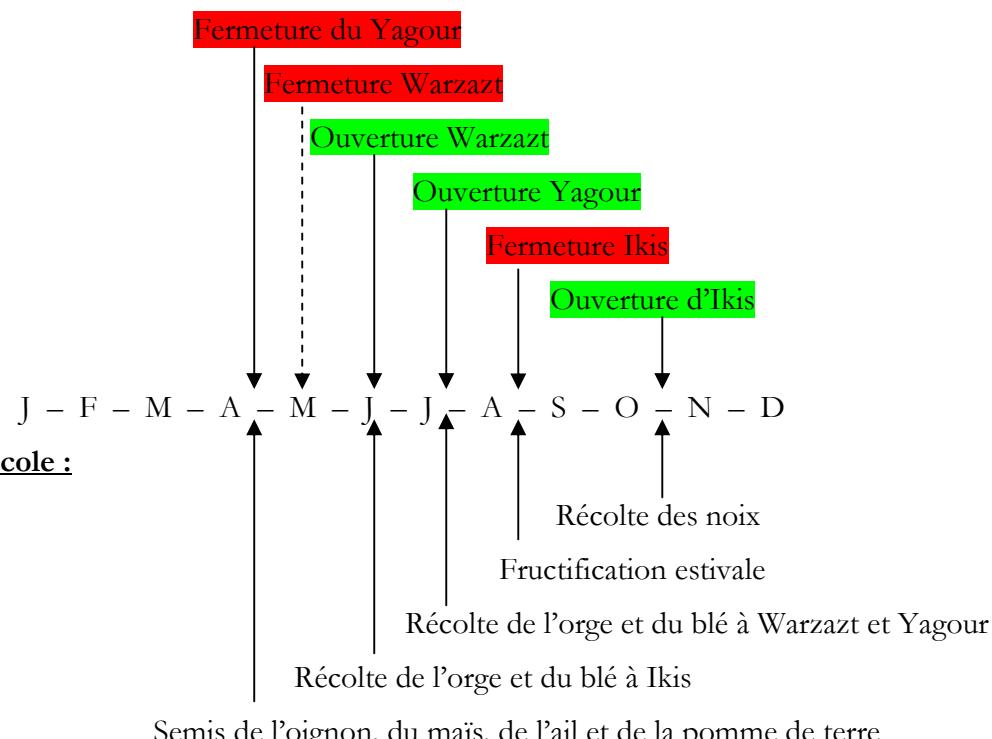
Pour replacer les Aït Ikis plus précisément dans leur contexte, il faut souligner que le cas du Yagour des Aït Ikis est singulier, pour des raisons historiques. Contrairement à la majorité des agro-pasteurs de leur tribu, les Aït Ikis, comme le reste de leurs adjoints de la fraction Aït Zat de la haute montagne, ne profitent sous aucune forme des terres historiques de plaine pour faire pâture leur bêtes durant l'hiver. Leur histoire et leur manque de terres en plaine sont des éléments centraux pour comprendre le morcellement de leur territoire en quatre espaces et les constants mouvements entre eux. Mais c'est aussi pour cela qu'ils profitent du territoire le plus vaste du Yagour par rapport à tous les autres villages, et disposent aussi de quelques bons points d'eau qui leur permettent de pratiquer l'agriculture dans leurs terroirs d'altitude, au niveau des micro-plateaux de Warzazt et Yagour d'Ikis, avec un certain niveau d'intensification. Trois éléments majeurs ont déterminé la nature de leur mode d'exploitation agropastoral :

- la dualité du climat : rigueur hivernale et sécheresse estivale ;

- la dualité de la topographie : vallées encaissées à faibles surfaces agricoles et plateaux d'altitude couverts de graminées à fort potentiel cultivable;
- un étagement de la végétation définissant des couches écologiques complémentaires dans le temps et dans l'espace (disponibilités fourragères différentes).

Cette zone à hiver rigoureux et climat rude se traduit, pour les troupeaux, par une période de disette en hiver et à certains moments de l'été. Il s'agit donc pour ces agropasteurs de raisonner l'utilisation du territoire dans le temps et dans l'espace afin de répondre aux besoins alimentaires du troupeau et d'assurer les transferts de fertilité vers les zones cultivées (GENIN D. ET AL, sous presse). Pour ce faire, ces agropasteurs ont mis en place une réglementation d'accès aux ressources des différents grands *agdals* et petits *agdals* (localement appelés *tagdal*⁴²). Nous tenterons dans cette partie d'expliquer ces choix de mises en défens rythmant les déplacements des troupeaux et de tout le village en nous intéressant à l'évolution des ressources fourragères, agricoles et fruitières tout au long de l'année. Nous montrons ci-dessous un calendrier du système d'ouverture et fermeture des différents *tagdals* (petits *agdals*), qui montre les fortes coïncidences avec les moments clé du calendrier agricole.

Calendrier des *agdals* :



⁴² L'addition du lettre « t » en début et fin des substantives en langue tamazight, est généralement fait pour construire les diminutifs ou le féminin.

Tout d'abord le système d'*agdal* des Aït Ikis est un système d'*agdal* agro-sylvo-pastoral. Même si, a priori, les *agdals* sont le plus souvent pastoraux chez les Aït Ikis, donc des espaces protégés dont l'accès est interdit aux bêtes, les modes de mise en défens se superposent à d'autres facteurs, notamment l'agriculture, l'arboriculture, mais aussi l'exploitation de la forêt. Cette superposition des activités humaines aux fermetures et ouvertures est telle que les Aït Ikis utilisent souvent le terme *agdal* pour parler de l'interdiction d'être présent sur un territoire (avec ou sans le troupeau). C'est précisément à cause de ce type d'utilisation de ce système que nous le définissons comme *système agro-sylvo-pastoral des agdals*. Officiellement il se réfère exclusivement au pastoralisme, mais, dans la pratique, les cultures, l'irrigation, l'arboriculture et les forêts environnantes (en plus des pâturages bien sûr) sont aussi protégés temporairement de l'exploitation humaine. Par ailleurs, à travers cette partie du chapitre nous verrons comment ces pratiques sont aussi fortement liées à des faits sociaux concernant la communauté des Aït Ikis (voire liés à des facteurs religieux en mutation).

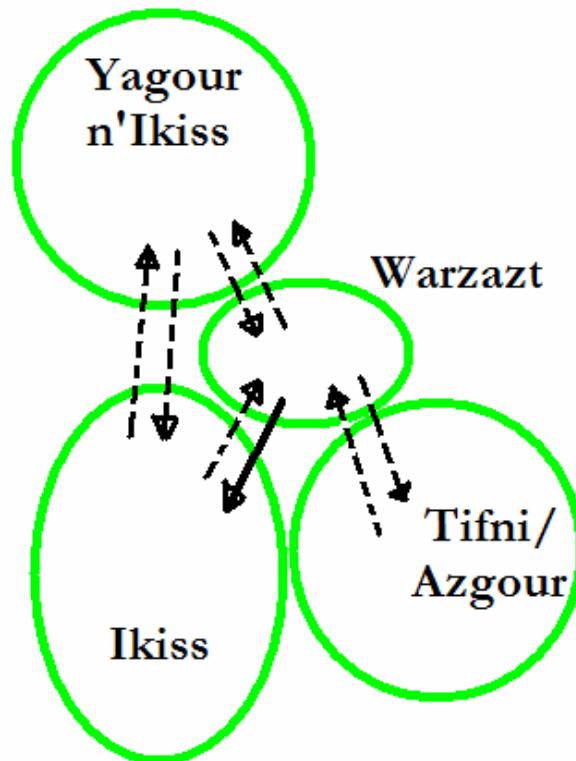


Figure 23

28 Septembre ----- 28 Mars

Tous les espaces sont ouverts en début d'automne et il y a de multiples mouvements, mais fondamentalement c'est la cueillette des noix en fin septembre qui commande les mouvements des hommes et des animaux. Le déplacement principal étant toujours signalé sur les différents schémas ci-joints par une flèche foncée. La plupart des gens partent à Ikis car c'est là où se trouvent la plupart des noyers qui donnent des fruits à cette époque. En fait, c'est précisément le 28 septembre que s'ouvre le petit *agdal* d'Ikis qui interdit jusqu'à cette date là la cueillette des noix ainsi que de quelques autres fruits. Ils choisissent Ikis aussi parce que c'est un habitat moins haut et moins froid, et parce que c'est le village d'origine de tout le groupe qui dispose des habitations les plus nombreuses et les mieux isolées pour passer l'hiver.

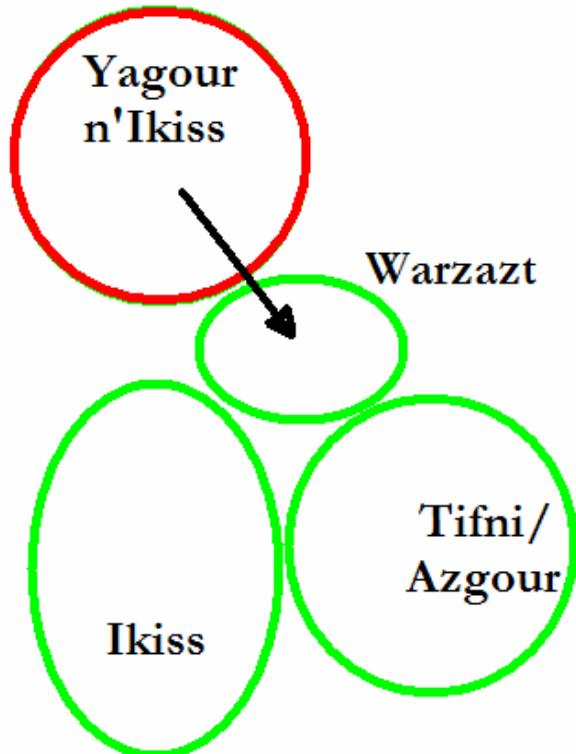


Figure 24

28 Mars ----- 20 Avril (environ)

Le 28 Mars l'ensemble du Yagour est mis en *agdal* pour favoriser le démarrage des graminées. La prohibition prend plusieurs semaines à être respectée chaque année, car cent ou deux cents personnes de toute la tribu Mesioua, majoritairement des hommes bergers, doivent sortir du Yagour. Normalement ils rentrent vers leur village d'origine ou sur des terroirs pastoraux habituellement proches des villages. Les Aït Ibis qui utilisent une partie du Yagour (appelé dans la Figure 24 Yagour d'Ibis) ne peuvent donc plus y amener leurs troupeaux. Tous les bergers sont obligés de descendre vers les terres plus basses, le Yagour étant ainsi débarrassé durant trois mois de tous ses utilisateurs.

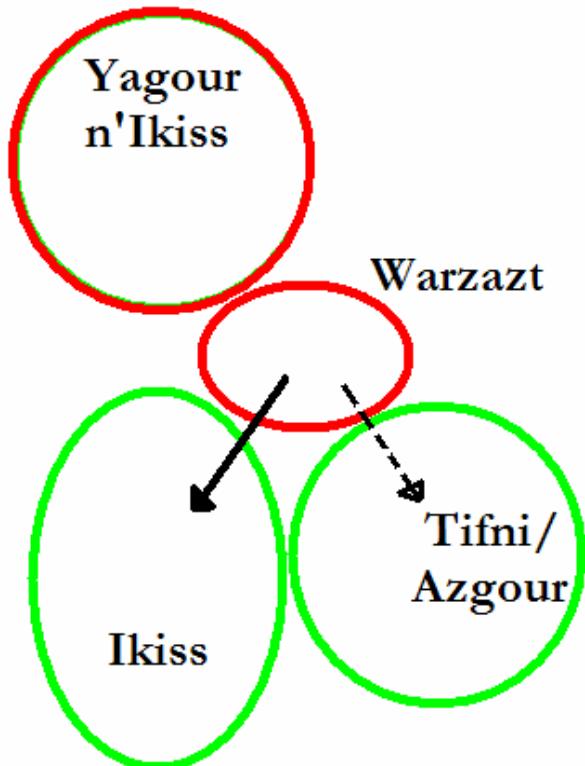


Figure 25

20 Avril (environ) ----- 20 Mai (environ)

Au début du printemps, *Warzazt*, qui est le deuxième espace le plus haut des Aït Ikis, ferme aussi ses portes pour laisser repousser l'herbe, notamment les bandes enherbées entre les champs de culture mais aussi sur les versants et les petits plateaux. Le mois de mai est en effet, selon les bergers, le moment le plus sensible de la pousse des herbacées à Warzazt. La vingtaine de familles qui y ont leur maison principale (surtout des éleveurs d'ovins) se voient cette fois-ci obligées de transhumuer avec leur bétail vers les bergeries de Tifni (sur le chemin vers le hameau d'Azgour), et surtout à Ikiss encore plus bas.

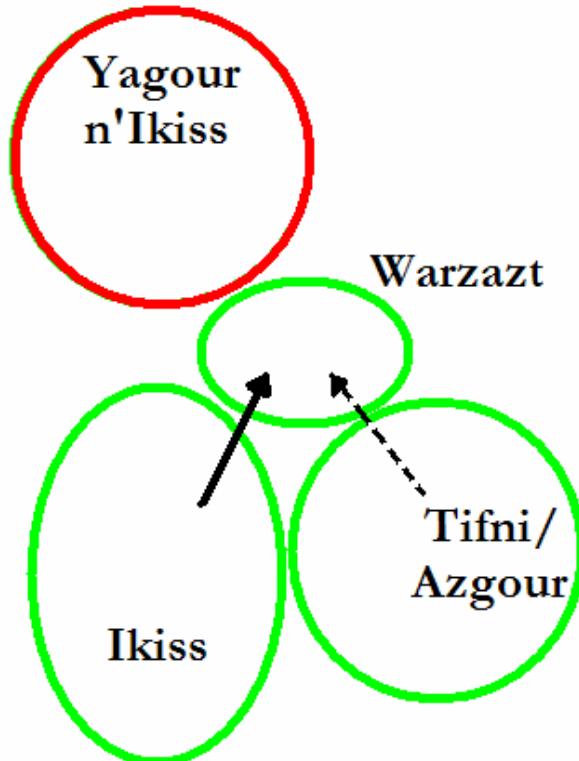


Figure 26

20 Mai (environ) ----- 10 Juillet (environ)

Au bout d'un mois (autour du 20 Mai), Warzazt ouvre à nouveau. Cela produit une migration inverse, les gens montent d'Ikis vers Warzazt, où commence à peu près un mois plus tard (fin juin) la récolte de l'orge. C'est alors que la presque totalité des Aït Ikkis part en transhumance vers les hauteurs, les deux boutiques de Warzazt qui étaient fermées depuis septembre rouvrent au public et le *fqib* (responsable de la mosquée et conducteur des prières) se déplace avec le reste du groupe à Warzazt. Juste avant de monter, ils célèbrent un *maârouf* (sacrifice de bêtes et repas collectif en honneur d'une sainte locale) dans l'espoir d'obtenir la bénédiction d'Allah, pour une bonne année sur les estives.

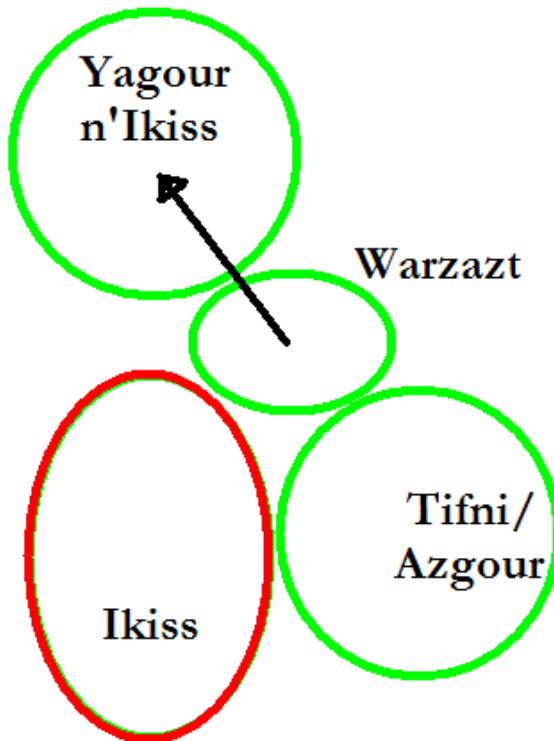


Figure 27

Fin Juin / Début Juillet ----- 28 Septembre

« La grande ouverture » du Yagour, appliquée à toute la tribu Mesioua de la montagne, commence au début de l'été. En fonction des conditions écologiques de chaque année, le Yagour ouvre avant ou après le 10 Juillet, théoriquement selon la décision prise par la *jmaâ* (l'assemblée) de l'ensemble des Mesioui de la montagne. Les bergers transhumants Aït Ikis et tous les autres provenant des territoires contigus de la région du Yagour (tant des vallées de l'Ourika que du Zat) remontent les versants conduisant aux riches pâturages d'été. L'ouverture de l'*agdal* du Yagour est un événement d'une haute importance locale parce que c'est un grand lieu de rassemblement des troupeaux, mais aussi des gens. D'autres *maàroufs*, rituels et événements festifs tels que des célébrations de l'ouverture des pâturages ou des mariages ont aussi lieu à ce moment-là. Néanmoins, chez les Aït Ikis, il y a une règle qui établit que tous les troupeaux allant au Yagour central en traversant leur territoire (situé sur une importante voie d'accès, notamment pour les Aït Tighdouine et les Aït Wagoustite), doivent attendre trois jours après l'ouverture officielle de l'*agdal* pour que les Aït Ikis puissent faucher toute l'herbe et récolter les céréales, avant le passage des nombreux troupeaux « étrangers ». En tout cas, lors des années au cours desquelles l'*agdal* du Yagour s'ouvre très prématûrement, généralement en année de sécheresse, par rapport à la maturité de l'orge et du blé, la récolte des céréales s'effectue parfois une semaine ou même deux après l'ouverture du Yagour.

En même temps, vers la mi-Juillet, l'espace de la vallée d'Ikis est mis en *agdal* pour protéger les arbres fruitiers du fond de la vallée et notamment les noix (de loin la production fruitière la plus rémunératrice). Néanmoins, cet *tagdalt* peut être aussi étendu aux maigres pâturages des versants d'Ikis, chose qui est généralement faite toutes les années sauf au cours d'années exceptionnellement sèches. En tout cas, il sert plutôt et surtout de façon préventive, pour maintenir toujours les personnes (les bergers dans ce cas) loin du fond de vallée où se trouve toute la richesse d'Ikis ! De la même façon, au milieu d'Août s'installe aussi un tout petit *agdal*, cette fois agricole, ne concernant que les quelques champs de maïs entourant Warzazt. En effet, à ce moment, les épis de maïs sont déjà en train de mûrir (ils se récoltent à partir du début de Septembre). Même si tout l'espace de Warzazt, hors la zone agricole ou habitée, est approprié collectivement et en libre accès à cette époque, et même si les champs de maïs sont propres à chaque famille, l'interdiction d'accès est pour tous, même dans les terrains privés. Tout comme pour le cas des noix ou des autres fruits à Ikis, l'idée est la prohibition préventive qui cherche à éviter des vols chez les voisins pendant qu'un propriétaire pénètre sur ses champs ou extrait sa propre récolte. Néanmoins, et toujours après accord de la communauté, quelques fois au cours de ces différents *tagdalts* d'été, la prohibition s'annule durant un jour ou quelques heures, dans le but de retirer les fruits ou épis qui sont déjà mûrs et qui risquent de se perdre s'ils attendaient jusqu'à la date finale d'ouverture fixée d'avance. En effet, le système est bien adapté à la biologie des différents produits du terroir, puisque la récolte ne peut pas être programmée ainsi par les humains, certains fruits ou épis mûrissant précocement, alors que d'autres le font plus tardivement. Ces jours de petites ouvertures intermédiaires sont aussi des jours où se sent la joie dans toute la communauté, car on se permet de goûter brièvement un petit échantillon du produit du travail, attendu depuis longtemps...

Les *tagdalts* ont dû faire sans doute l'objet d'infractions ludiques depuis toujours, depuis leur constitution même. Leurs usagers s'amusent à commettre des petits vols, pour voir comment leurs cousins ou oncles lointains « piquent une crise » parce qu'ils savent qui leur a pris une toute petite partie de leurs moissons sans pourtant pouvoir témoigner les avoir vu. Enfin, c'est le plaisir presque universel de se croire plus intelligent que l'autre, de bénéficier d'un objet gratuitement ou de se manger un épi de maïs cultivé par un autre. Même des *Aït Rbaïn* se promenant dans des zones en *agdal*, portent à leur bouche de petits fruits par ci et par là. Alors que ces personnes sont choisies en assemblée en raison de leur bonne conduite reconnue et qu'on leur confie le rôle de surveillant du respect de la règle. Néanmoins, ces dernières années on assiste à certains changements majeurs, qui n'ont plus beaucoup à voir avec les traditionnels micro-pillages qui se sont toujours faits. En effet, on constate l'extension progressive des cultures sur les meilleures alpages du Yagour, ce qui laisse de moins en moins de bonnes terres pâturables, amenant souvent

à des surpâturages saisonniers. Ceci favorise ainsi, en année de sécheresse, l'obligation de l'ouverture prématuée des *tagdals* ou l'affaiblissement du respect envers le grand *agdal* du Yagour, voire l'utilisation des parcours de leurs voisins. Ainsi, de vives tensions naissent à présent, notamment entre les plus riches et le reste de la communauté villageoise qui a des difficultés à répondre aux besoins alimentaires de ses troupeaux en fin de saison estivale.

Un exemple des jmaàs qui contrôlent les tagdals

Après la prière du vendredi du 19 Août 2005, les hommes en grand nombre, habillés de blanc, sont sortis à pas lents de la mosquée dans un état d'esprit cordial et tranquille. Cette fraternité apparente entre les fidèles et concitoyens de Warzazt, le moment de paix d'où ils semblaient sortir, cachait un autocontrôle très développé de leurs émotions qui allaient sortir tout de suite après, lors des différents sujets à traiter dans la *jmaà*. Sans doute, la mosquée et la *jmaà* sont liées car à la fois on rapproche l'assemblée coutumière du sacré (mosquée, prière...), les « bons sentiments » qui essayent de se cultiver durant la prière pouvant aider à démarrer les assemblées ou *jmaàs*. La prière dans ces cas est comme un rituel de détente et de préparation à la discussion... Par ailleurs, la liaison entre les deux, mosquée et assemblée, est d'autant plus évident si on se rend compte qu'on utilise le mot *jmaà* pour dire mosquée, vendredi⁴³ et assemblée...

Les quatre sujets en débat étaient 1. Le payement que devait faire l'ensemble de la communauté pour continuer à avoir accès aux prélèvements de bois sans problèmes, 2. Le payement de l'amende (*azain*) pour avoir prélevé des ressources mises en défens au sein des différentes *tagdals*, 3. L'enlèvement d'un des trois *agdals-tagdals* en cours. C'est-à-dire, la permission aux utilisateurs d'entrer avec leurs troupeaux sur les versants de la vallée d'Ikis, aussi dit *agdal n'oudrar* (*agdal* de la montagne) et 4. l'organisation de la *twizâ* (entraide villageoise) pour la construction d'un château d'eau qui fournirait de l'eau à l'ensemble de la communauté par l'intermédiaire de trois fontaines et d'un long tuyau provenant du Yagour *d'en haut*. Le premier problème a été résolu en à peine 30 secondes ou un minute, l'accord a été total et unanime, avant six heures du soir (il était environ une heure trente) tout le monde allait mettre sa part de l'argent pour le prélèvement du bois. Le deuxième point a déclenché la dispute...

Avant d'ouvrir pour un seul jour le *tagdal* du fond de la vallée d'Ikis (ils font ça approximativement une fois tous les quinze jours) pour pouvoir retirer exclusivement les fruits

⁴³ Le grand jour de la prière.

mûrs des arbres appropriés privativement (pour la plupart des grenades, raisins, figues, figues de barbarie et prunes), il fallait que chacun des contrevenants, ou plutôt le chef de chaque famille ayant participé à l'infraction durant les 15 jours précédents, paie l'amende correspondante, sinon la mise en défens du fond de vallée ne pourrait pas être levée le lendemain. Ces infractions sont dénoncées notamment par les cinq à dix vigilants des *agdals* (*Aït Rbaïn*) choisis spécifiquement pour la surveillance de chaque type différent d'*agdal* (un berger sera choisi pour l'*agdal* pastoral du Yagour ou celui des versants d'Ikis, mais un propriétaire important de terres pourra être choisi pour la surveillance de l'*agdal* du fond de vallée, etc.) et l'argent des amendes (peu importantes d'ailleurs) revient pour une part aux *Aït Rbaïn*, et une part à la *jmaâ* pour la gestion des affaires « publiques ». Les contrevenants ne se sont pas opposés vivement sauf un qui a voulu éviter de payer 5 ou 10 Dirhams, s'appuyant sur le fait qu'il avait organisé la seule fête de mariage de l'année pour sa fille à peine quelques jours avant, et qu'il avait invité tout le monde, les célébrations ayant duré trois jours et trois nuits. Après une discussion de plus en plus tendue et où une très grande partie des gens a exprimé à voix haute son avis, même des fils devant leurs pères, l'homme a juré qu'il ne payerait pas l'amende pour démontrer l'ingratitude et le déshonneur qu'il ressentait de la part de ses voisins de Warzazt. Jurer est grave car ici celui qui l'a fait ne pourra revenir en arrière. Alors un membre de la famille de celui qui ne voulait pas payer a dit à la *jmaâ* qu'il se chargeait de payer pour le contrevenant perturbé et il l'a accompagné pour lui faire quitter l'assemblée après qu'il en soit presque venu aux mains : le contrevenant partait avec son honneur plus ou moins sauvé et la *jmaâ* recevait le paiement qui correspondait, sauvant ainsi aussi son honneur et le respect nécessaire pour continuer à fonctionner.

Le troisième point concernait l'enlèvement ou maintien de l'*agdal* des versants de la vallée d'Ikis en raison du mauvais état des pâturages sur le Yagour dû à la sécheresse de cette année 2005 et de la réduction de bons espaces paturables en relation avec l'extension des cultures sur l'*agdal* dont nous avons déjà parlé. En fait il n'y avait que trois personnes qui étaient pour l'enlèvement de l'*agdal*, en l'occurrence le plus gros propriétaire de bétail avec plus de 300 têtes et deux autres ayant des troupeaux relativement grands (50 et 65 têtes) avec une grande proportion de chèvres. Il semble que cette ouverture de l'accès aux versants d'Aït Ikis profiterait spécialement aux chèvres par la nature des pâturages disponibles sur ces versants pentus et granitiques. Nous avons là un exemple de la structure de la *jmaâ* en groupes d'intérêt ou de pression. Etant trop faibles, les trois subversifs ont perdu le combat contre les 80 autres foyers et ont fait l'objet de blagues plus ou moins explicites. Pourtant, à peine quelque deux mois auparavant, la *jmaâ* permettait de parcourir librement toute la vallée (même jusqu'au fond de la vallée d'Ikis et jusqu'aux portes des maisons !) à des étrangers venant de villages voisins...

Sans doute une des fortes raisons du maintien de la règle a été la maturité des fruits, mais aussi le poids de la tradition, citée à plusieurs reprises sur le forum de la *jmaâ*. En fait, l'*agdal* a toujours concerné l'ensemble de la vallée et pas seulement le fond irrigué... Il semble que la règle traditionnelle est même inscrite au *caïdat* de l'Arbaa Tighdouine car la majorité des membres de la *jmaâ* a menacé de dénoncer les contrevenants aux autorités en se basant sur cela. Lors des enquêtes auprès les Aït Ikis, nous avons compris que les *tagdals* sont à l'intersection du droit coutumier et du droit positif, car la règle est avalisée par les institutions de l'Etat moderne sans qu'elle en émane.

Le troisième point était lié au quatrième et dernier point de discussion puisque, si ces trois propriétaires ou d'autres faisaient pâturez leurs bêtes dans la vallée d'Ikis, le reste des foyers menaçaient de se retirer des travaux collectifs (*twiz'a*) de construction du château d'eau et de ses structures périphériques, affectant ainsi toute la communauté. Quelques-uns des gardiens du *tagdalt* d'Ikis (les *Aït Rbain*) ont aussi menacé de démissionner de leur responsabilité si leur travail était méprisé ainsi, c'est-à-dire s'il ne valait plus la peine, remettant par la même en question le fonctionnement de la production de toute la communauté. Comme un château de cartes, l'enlèvement du *tagdalt* d'Ikis risquait de faire tomber toute la structure collective. Les phrases finales, qui ont remis tout en place (*statut quo*), affirmaient « *Si Monsieur x ne veut pas payer l'amende qui lui correspond et lui, avec deux autres, ne respectent pas l'agdal n'udrar d'Ikis, nous n'allons plus surveiller les fruits et nous n'allons pas travailler pour le château d'eau* ». Le lendemain, samedi, tout le monde (hommes, femmes et enfants) est parti vers sept heures du matin à Ikis pour faire la cueillette des fruits mûrs. L'*agdal* d'Ikis a été rétabli (l'interdiction de cueillir des fruits et de pâturez les versants de la vallée d'Ikis) à la fin de l'après-midi, et le dimanche tout le monde a rempli son rôle dans la distribution des tâches des travaux collectifs du château d'eau.

5. PRODUCTION PASTORALE DU YAGOUR DES AÏT IKIS

Les pages qui suivent proposent une analyse de la production pastorale du Yagour⁴⁴. L'objet est de montrer des estimations générales sur la contribution des différents secteurs de l'économie à l'économie globale des Aït Ikis, avec l'attention notamment sur la contribution du Yagour. Il s'agit donc d'ordres de grandeur, déterminés dans un contexte où beaucoup de données sont

⁴⁴ Cette partie est basée fondamentalement sur l'article « Diverse ecologic, economic and socio-cultural values of the agdal system: The case study of the tagdals of Ait Ikis (High Atlas of Morocco) », signé par Pablo DOMINGUEZ, Alain BOURBOUZE, Sébastien DEMAY, Didier GENIN et Nicolas KOSOY et sous presse à *Environmental Values Journal*.

difficilement mesurables, mais dans une zone où il n'y a jamais eu d'études préalables de ce type. Comme on le verra plus loin, l'agro-pastoralisme compte pour presque 70 % des revenus bruts des Aït Ijis. Par ailleurs, le Yagour apparaît effectivement comme une pièce fondamentale de cette économie agro-sylvo-pastoral centrale pour les Aït Ijis, tant en termes quantitatifs que fonctionnels. De fait, nous le verrons, le Yagour peut contribuer jusqu'à 41 % de l'alimentation des ovins, 27 % des caprins et 16 % des bovins élevés chez les Aït Ijis, à travers sa contribution en fourrage (en vert ou en sec). Nous avons trouvé aussi que cette contribution fourragère du Yagour pourrait constituer jusqu'à 18 % des revenus bruts totaux de la communauté Aït Ijis. De plus, cet apport fourrager arrive en milieu de l'été, quand les autres pâturages sont secs dans les basses terres. En tout cas, puisqu'une comptabilisation monétaire et rigoureuse est très difficile dans une société qui monétarise faiblement sa production, nous offrirons une approche complémentaire et qualitative pour mieux montrer toute la dimension de l'*agdal* dans le Chapitre IV (Représentations de l'*agdal*). La méthodologie utilisée durant cette expérience suit celle déjà exposée dans l'Introduction, mais certaines particularités sont détaillées en note de pied de page.

Phase 1: Contribution du Yagour à l'alimentation du cheptel

Dans le Tableau 8 ci-dessous, nous exposons les données de base concernant le nombre d'animaux pastoraux qui utilisent le Yagour d'Ijis. Les animaux sont exprimés en Unités Zootecniques (UZs). Une UZ est égale à une femelle reproductive et sa descendance, ce qui constitue plus de 95 % du cheptel. Dans ce Tableau nous calculons aussi la contribution de cet espace à l'alimentation des différents types d'animaux. Le nombre d'animaux pâtarant sur le Yagour d'Ijis est important et correspond approximativement à plus de 4.000 têtes adultes de brebis, chèvres et vaches. Pour les ovins le Yagour couvre environ 42 % de leurs besoins alimentaires, alors que les caprins y tirent 27% et les vaches seulement 17 % de leur alimentation.

	Ovins	Caprins	Bovins
Nombre des UZ par espèce animale en 2007	1.261 ⁴⁵	1.794 ⁴⁶	138 ⁴⁷
UF ⁴⁸ prélevées au Yagour par UZ	En moyenne : 33,3 UF/mois/UZ ⁴⁹ . 33,3 UF/mois x 5 mois sur le Yagour ⁵⁰ ≈ 167UF/UZ obtenues au Yagour sur toute l'année ⁵¹ .	En moyenne : 27 UF/mois/ UZ ⁵² 27 UF/mois x 3,3 mois sur le Yagour ⁵³ ≈ 89UF/UZ obtenues au Yagour sur toute l'année ⁵⁴ .	En moyenne : 166,7 UF/mois/UZ ⁵⁵ 166,7 UF/mois x 2 mois sur le Yagour ⁵⁶ ≈ 333UF/UZ obtenus au Yagour sur toute l'année ⁵⁷ .
Pourcentage de l'apport alimentaire annuel du Yagour par UZ.	166,5 UF du Yagour / 400 UF annuelles ⁵⁸ ≈ 42 %	89,1 UF du Yagour / 325 UF annuelles ⁵⁹ ≈ 27 %	333,4 UF du Yagour / 2.000 UF annuelles ⁶⁰ ≈ 17 %

Tableau 8

Nombre des UZ et analyse de la contribution alimentaire du Yagour d'Ikis pour les animaux.

⁴⁵ Chiffre obtenu à partir de l'enquête exhaustive de Pablo Dominguez et Mjid Mourad (interprète/enquêteur berberophone), auprès de 83 foyers des Aït Ikis.

⁴⁶ Chiffre obtenu à partir de l'enquête exhaustive de Pablo Dominguez et Mjid Mourad (interprète/enquêteur berberophone), auprès de 83 foyers des Aït Ikis.

⁴⁷ Chiffre obtenu à partir de l'enquête exhaustive de Pablo Dominguez et Mjid Mourad (interprète/enquêteur berberophone), auprès de 83 foyers des Aït Ikis.

⁴⁸ UF = Unité Fourragère : quantité de fourrage conventionnel correspondant à la valeur énergétique d'un Kg d'orge récolté au stade de grain mûr, équivalent à 1.650 calories (JARRIGE R. (COORD.), 1995).

⁴⁹ 1 ovin et sa suite, théoriquement proches des types de Warzazt, auraient besoin d'environ 400 UF/an (JARRIGE R. (COORD.), 1995), alors si nous le divisons par 12 mois = 33,3UF/mois.

⁵⁰ DEMAY S., 2004 et enquêtes de terrain ultérieures.

⁵¹ Hormis en année de grande sécheresse (l'année agricole 2006-2007 était une année moyenne), les ovins ne sont pas complémentés pendant la période où ils pâturent sur le Yagour : été, début d'automne et fin d'hiver (DEMAY S., 2004.). On pourrait donc dire qu'en 2006-2007 les 166,5 UF / UZ ont été obtenues presque exclusivement à partir des ressources du Yagour durant les 5 mois qu'ils y ont passé en moyenne.

⁵² 1 caprin et sa suite, théoriquement proches des types de Warzazt, auraient besoin d'environ 325 UF/an (JARRIGE R. (COORD.), 1995), alors si nous le divisons par 12 mois = 27 UF/mois.

⁵³ DEMAY S., 2004 et enquêtes de terrain ultérieures.

⁵⁴ Hormis en année de grande sécheresse (l'année agricole 2006-2007 était une année moyenne), les caprins ne sont pas complémentés pendant la période où ils pâturent sur le Yagour : été et début d'automne (DEMAY S., 2004.). On pourrait donc dire qu'en 2006-2007 les 166,5 UF / UZ ont été obtenues presque exclusivement à partir des ressources du Yagour durant les 3,3 mois qu'ils y ont passé en moyenne.

⁵⁵ 1 bovin et sa suite, théoriquement proches des types de Warzazt, auraient besoin d'environ 2.000 UF/an (JARRIGE R. (COORD.), 1995), alors si nous le divisons par 12mois = 166,7 UF/mois.

⁵⁶ DEMAY S., 2004 et enquêtes de terrain ultérieures.

⁵⁷ Hormis en année de grande sécheresse (l'année agricole 2006-2007 était une année moyenne), les bovins ne sont pas complémentés pendant la période où ils pâturent sur le Yagour : l'été, sauf légèrement à partir du désherbage et tiges du maïs produit sur place à Warzazt (DEMAY S., 2004.). Nous estimons que cette complémentation provenant des champs agricoles est approximativement égale au fauchage d'herbe qui se fait sur le Yagour au moment de l'ouverture et qui est donné en sec principalement aux vaches durant l'automne et l'hiver. Sur cette estimation, nous pourrions dire qu'en 2006-2007 les 166,5 UF / UZ ont été obtenues presque exclusivement à partir des ressources du Yagour durant les 2 mois qu'ils y ont passé en moyenne.

⁵⁸ JARRIGE R. (COORD.), 1995.

⁵⁹ JARRIGE R. (COORD.), 1995.

⁶⁰ JARRIGE R. (COORD.), 1995.

Etant donné la forte contribution du Yagour à l'alimentation animale estimée ci-dessus, on peut affirmer que cet espace joue un rôle clé dans l'économie locale dans son ensemble, puisqu'elle est à son tour très fortement ancrée sur l'agro-pastoralisme (BELLAOUI A., 1989). Enfin, ce qui nous semble important dans ces résultats quantitatifs n'est pas la valorisation économique précise d'un territoire pastoral, mais la démonstration que le Yagour a dans tous les cas un poids économique très important pour l'ensemble de la communauté Aït Ikis. Et ceci permet d'expliquer en grande mesure pourquoi on observe encore aujourd'hui la vitalité de la gestion communautaire de l'*agdal*.

Phase 2: Valeur monétaire principale de la production animale par UZ.

Ci-dessous nous estimons la valeur monétaire de la production animale principale de chacune des espèces par UZ obtenue à partir des ressources du Yagour. Afin de rendre une évaluation possible de la valeur monétaire de la production animale principale, des résultats de l'aperçu au sujet de la production animale ont été synthétisés dans deux types de données. Le premier type de données concerne trois diagrammes synthétiques montrant la production qu'une femelle adulte de chacune des espèces fournit par an selon les bergers (Figures 27, 28 et 29). Le deuxième type de données montre le poids et le prix local des différentes productions animales (Tableaux 9, 10 et 11). Chaque diagramme est suivi de son Tableau respectif. Ci-dessous, nous présentons le diagramme et le Tableau concernant la production annuelle moyenne d'une femelle **ovine**⁶¹.

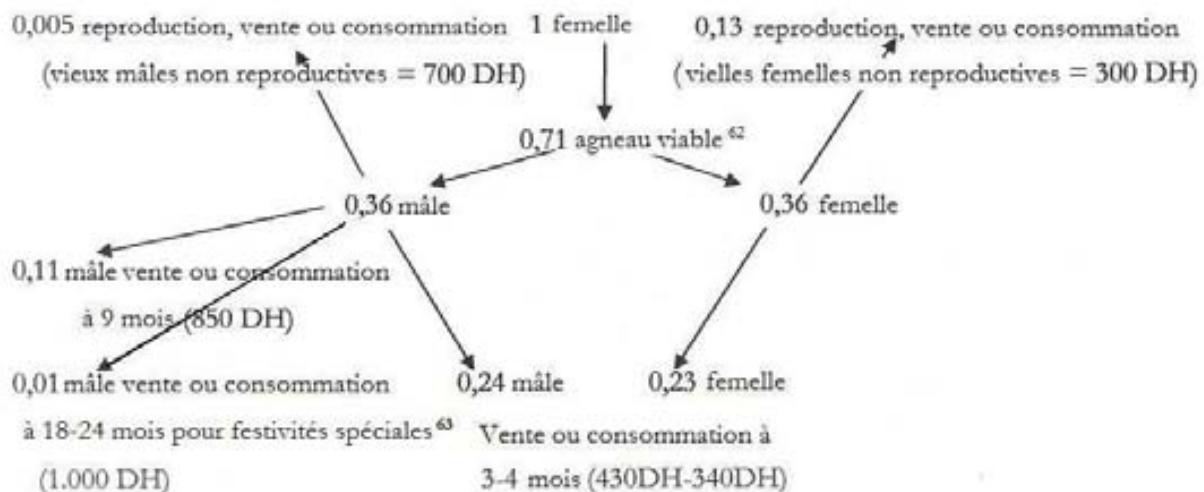


Figure 27

Production annuelle moyenne d'une femelle ovine.

⁶¹ Obtenu à partir des entretiens de terrain en 2004 et révisées en 2007.

⁶² Basé sur des données obtenues en 2007 (896 agneaux obtenus et élevés jusqu'à un âge de vente sur 1.261 UZs ovins dans la période 2006-2007= 0.71).

⁶³ Festivités généralement locales qui peuvent concerner l'Aïd El-Kebir ou d'autres célébrations de fêtes musulmanes, mais également les sacrifices animaux pour les saints, pour l'ouverture du Yagour, pour des mariages ou d'autres occasions.

Poids moyen d'un agneau de 3-4 mois avec un coefficient de 0.24 ventes annuelles.	14,5 Kg	Prix de vente moyen d'un agneau de 3-4 mois.	430 DH
Poids moyen d'une agnelle de 3-4 mois avec un coefficient de 0.23 ventes annuelles.	12 Kg	Prix de vente moyen d'une agnelle de 3-4 mois.	340 DH
Poids moyen d'un mouton de 9 mois avec un coefficient de 0.11 ventes annuelles.	28 Kg	Prix de vente moyen d'un mouton de 9 mois.	850 DH
Poids moyen d'un mouton de 18-24 mois avec un coefficient de 0.01 ventes annuelles.	32 Kg	Prix de vente moyen d'un mouton de 18-24 mois.	1.000 DH
Poids moyen d'une vieille brebis non reproductrice avec un coefficient de 0.13 ventes annuelles.	20 Kg	Prix de vente moyen d'une vieille brebis non reproductrice.	300 DH
Poids moyen d'un vieux mouton avec un coefficient de 0.005 ventes annuelles.	30 Kg	Prix de vente moyen d'un vieux mouton non reproducteur	700 DH

Tableau 9

Poids et prix moyens de la production ovine selon leurs différences d'âge et de sexe⁶⁴.

Selon les données précédentes et après le calcul exprimé ci-dessus, nous avons obtenu une valeur monétaire de 336 DH correspondant à la productivité d'une UZ ovine dans le cycle 2006-2007 ($430 \times 0.24 + 340 \times 0.23 + 850 \times 0.11 + 1.000 \times 0.01 + 300 \times 0.13 + 700 \times 0.005 \approx 103 + 78 + 102 + 10 + 39 + 4 \text{ DH de } \approx 336$) ; Multipliant cette valeur par le pourcentage de la contribution alimentaire du Yagour d'Ikis aux ovins, nous avons $336 \times 42 \%^{65} = \underline{\text{141 DH/UZ ovine}}$ obtenus à partir des ressources du Yagour dans le cycle 2006-2007 qui comme nous l'avons dit dans la « phase 1 », correspond à une année standard en termes climatiques.

⁶⁴ Nous avons considéré la moyenne des prix et le poids obtenus dans nos enquêtes au village de Warzaat et au marché local de l'Arbaa Tighdouine en 2004 et 2007, où le prix des animaux est exprimé en poids vivant. Ceci signifie que nous appliquons le prix de la viande, des organes, de la peau et des os ensemble (en tant qu'animal vivant) même si ces éléments ont différents prix au marché.

⁶⁵ Pourcentage au sujet de la contribution alimentaire du Yagour pour tout le cycle 2006-2007 (phase 1).

La même procédure a été employée afin d'estimer la production annuelle moyenne d'une femelle caprine⁶⁶.

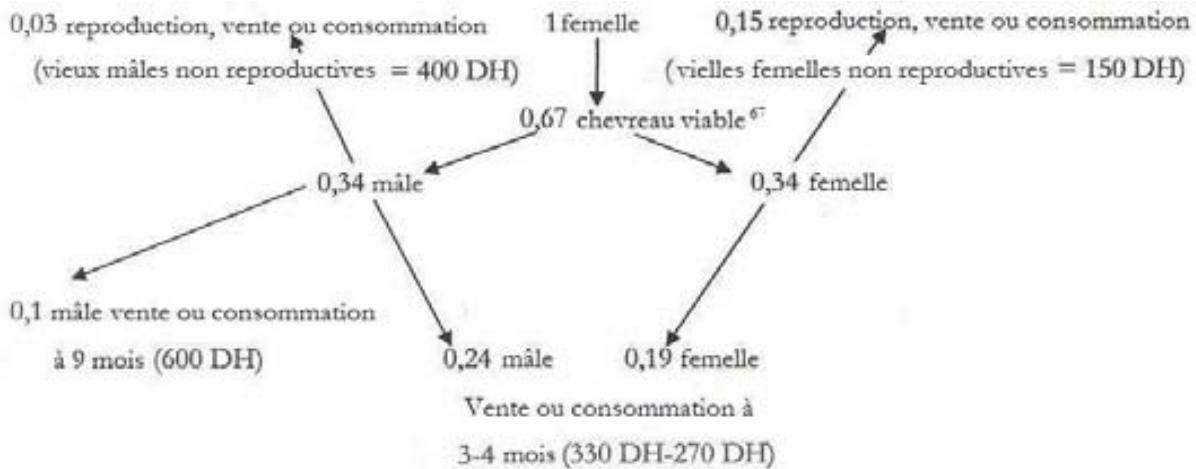


Figure 29

Production annuelle moyenne d'une femelle caprine.

Poids moyen d'un chevreau des 3-4 mois avec un coefficient de 0.24 ventes annuelles.	12 Kg	Prix de vente d'un chevreau de 3-4 mois.	350 DH
Poids moyen d'une chevrette des mois 3-4 avec un coefficient de 0.19 ventes annuelles.	10 Kg	Prix de vente d'une chevrette de 3-4 mois.	280 DH
Poids moyen d'un bouc de 9 mois avec un coefficient de 0.1 ventes annuelles.	22 Kg	Prix de vente d'un bouc de 9 mois.	600 DH
Poids moyen d'une vieille chèvre non reproductrice avec un coefficient de 0.15 ventes annuelles.	22 Kg	Prix de vente d'une vieille chèvre non reproductrice.	150 DH
Poids moyen d'un vieux bouc avec un coefficient de 0.03 ventes annuelles.	24 Kg	Prix de vente d'un vieux bouc non producteur.	400 DH

Tableau 10

Poids et prix moyens de la production caprine selon leurs différences d'âge et sexe⁶⁸.

⁶⁶ Obtenu à partir des entretiens de terrain en 2004 et révisés en 2007.

⁶⁷ Basé sur des données obtenues en 2007 (1.206 chevreaux obtenus et élevés jusqu'à un âge de vente sur 1.794 UZs caprins dans la période 2006-2007 = 0.67).

⁶⁸ Nous avons considéré la moyenne des prix et le poids obtenus dans nos enquêtes au village de Warzaat et au marché local de l'Arbaa Tighdouine en 2004 et 2007, où le prix des animaux est exprimé en poids vivant. Ceci signifie que nous appliquons le prix de la viande, des organes, de la peau et des os ensemble (en tant qu'animal vivant) même si ces éléments ont différents prix au marché.

Selon les données précédentes et après le calcul exprimé ci-dessus, nous avons obtenu une valeur monétaire de 232 DH correspondant à la productivité d'une UZ caprine dans le cycle 2006-2007 ($350 \times 0.24 + 280 \times 0.19 + 600 \times 0.1 + 150 \times 0.15 + 400 \times 0.03 \approx 84 + 53 + 60 + 23 + 12 \approx 232$) ; Multipliant cette valeur par le pourcentage de la contribution alimentaire du Yagour d'Ikis aux caprins, nous avons obtenu $232 \times 27 \%^{69} \approx \underline{62 \text{ DH/UZ caprin}}$ obtenus à partir des ressources du Yagour dans le cycle 2006-2007 qui, comme nous avons dit dans la « phase 1 », correspond à une année standard en termes climatiques.

La même procédure a été employée afin d'estimer la production annuelle moyenne d'une femelle bovine⁷⁰.

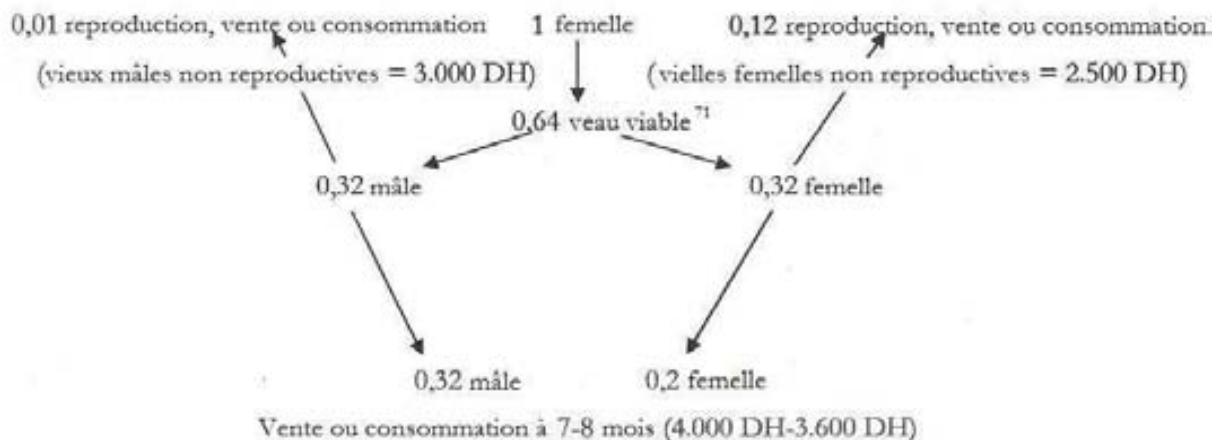


Figure 30

Production annuelle moyenne d'une femelle bovine.

⁶⁹ Pourcentage au sujet de la contribution alimentaire du Yagour pour tout le cycle 2006-2007 (phase 1).

⁷⁰ Obtenu à partir des entretiens de terrain en 2004 et révisés en 2007.

⁷¹ Basé sur des données obtenues en 2007 (89 veaux obtenus et élevés jusqu'à un âge de vente sur 138 UZs bovins dans la période 2006-2007 = 0.64).

Poids moyen d'un veau de 7-8 mois avec un coefficient de 0.32 ventes annuelles.	120 Kg	Prix de vente d'un veau de 7-8 mois.	4.000 DH
Poids moyen d'une génisse de 7-8 mois avec un coefficient de 0.2 ventes annuelles.	110 Kg	Prix de vente d'une génisse de 7-8 mois.	3.600 DH
Poids moyen d'un vieille vache non reproductrice avec un coefficient de 0.12 ventes annuelles.	200 Kg	Prix de vente d'un vieille vache non reproductrice.	2.500 DH
Poids moyen d'un vieux taureau avec un coefficient de 0.01 ventes annuelles.	240 Kg	Prix de vente d'un vieux taureau non reproducteur.	3.000 DH

Tableau 11

Poids et prix moyens de la production bovine selon leurs différences d'âge et de sexe⁷².

Selon les données précédentes et après le calcul exprimé ci-dessus, nous avons obtenu une valeur monétaire de 2.330 DH correspondant à la productivité d'une UZ bovine dans le cycle 2006-2007 ($4.000 \times 0.32 + 3.600 \times 0.2 + 2.500 \times 0.12 + 3.000 \times 0.01 = 1.280 + 720 + 300 + 30 = 2.330$). Multipliant cette valeur par le pourcentage de la contribution alimentaire du Yagour d'Ikis aux bovins, nous avons $2.330 \times 17\%^{73} = 396$ DH/ UZ bovin obtenu à partir des ressources du Yagour dans le cycle 2006-2007 qui, comme nous avons dit dans les notes de la « phase 1 », correspond à une année standard en termes climatiques.

⁷² Nous avons considéré la moyenne des prix et le poids obtenus dans nos enquêtes au village de Warzaat et au marché local de l'Arbaa Tighdouine en 2004 et 2007, où le prix des animaux est exprimé en poids vivant. Ceci signifie que nous appliquons le prix de la viande, des organes, de la peau et des os ensemble (en tant qu'animal vivant) même si ces éléments ont différents prix au marché.

⁷³ Pourcentage au sujet de la contribution alimentaire du Yagour pour tout le cycle 2006-2007 (phase 1).

Phase 3 : La valeur monétaire de la production principale de tout le bétail obtenue à partir des ressources du Yagour d'Ikis.

Ici nous estimons la valeur monétaire à la production animale principale des Aït Ikis, obtenue à partir des ressources du Yagour (Tableau 12).

Nombre d'UZ par espèce	Valeur monétaire de la production animale principale par UZ, obtenue à partir du Yagour.	Valorisation monétaire de la production animale principale totale obtenue à partir du Yagour.
1.261 UZ bovines.	141 DH/UZ	177.801 DH (1.261 x 141)
1.794 UZ moutons.	62 DH/UZ	111.228 DH (1.794 x 62)
138 UZ vaches.	396 DH/UZ	54.648 DH (138 x 396)
Total:		343.677 DH

Tableau 12

Valeur monétaire de la production animale principale obtenue à partir du Yagour en 2006-2007⁷⁴.

Phase 4 : Estimation en DH et en % des revenus bruts que les Aït Ikis obtiennent à partir du Yagour.

Ici nous estimons le revenu brut des Aït Ikis dans le système national marocain (DH ou dirhams, la monnaie marocaine nationale qui comme l'on a signalé avant est approximativement égale à € 0.1) et le poids du Yagour en pourcentage de tous les revenus bruts.

Donnant à chaque type de production brute le prix monétaire trouvé au marché local de l'Arbaa Tighdouine où tous les produits agropastoraux locaux sont commercialisés, nous pouvons estimer le revenu agropastoral brut pour la communauté des Aït Ikis dans son ensemble par l'addition simple de la production de chaque foyer. Voir l'exemple du foyer sous le nom « O » dans le Modèle de calcul des revenus agro-pastoraux annuels par foyer que nous montrons plus bas. En faisant l'addition de toutes les fiches que nous avons obtenues de chaque ménage (83 au total) comme celle exposée, nous avons obtenu un revenu brut pastoral de 1.190.667 DH pour le cycle 2006-2007 et un revenu brut agropastoral de 1.886.379 DH pour le cycle 2006-2007. Pour

⁷⁴ L'origine des données mesurées en UZs est exposée dans la « phase 1 » et les données mesurées en DH/UZ ont été obtenues par les calculs exposés dans la « phase 2 ».

obtenir ces calculs, nous n'avons pas différencié entre la production auto-consommés et vendue afin d'employer la même valeur monétaire pour l'évaluation de tous les produits obtenus localement et pouvoir exprimer toutes les productions différentes en une unité, le *Dirham* (DH). Comme cela est exposé dans les deux fiches ci-dessous, l'enquête quantitative auprès de 83 ménages en 2007 a également rassemblé le revenu brut familial du ménage venant de l'émigration saisonnière ou permanente. Avec les données agropastorales précédentes plus le revenu d'émigration des familles, nous pouvons avoir pratiquement tout le revenu brut des Aït Ikis (DH 2.775.159 pour le cycle 2006-2007). Nous avons également enquêté sur le revenu du travail loué et du tourisme dans la région, mais nous avons constaté que cette valeur était tellement basse⁷⁵ que nous l'avons négligée.

Selon les calculs précédents, nous pouvons arguer que dans le cycle 2006-2007, le poids du revenu brut agropastoral des Aït Ikis a été d'au moins 68 % de tout le revenu brut (1.886.379 DH / 2.775.159 DH x 100) ce qui se rapproche des chiffres d'A. BELLAOUI (1989) commentés avant. Notant l'importance du secteur agropastoral, il semble nécessaire de faire une première évaluation du poids du Yagour dans l'économie locale. Divisant le revenu monétaire brut de la production animale principale obtenue à partir du Yagour d'Ikis (343.677 DH, Tableau 12) par le revenu brut total des Aït Ikis (2.775.159 DH, ci-dessous) et la multipliant par 100, nous voyons que le Yagour d'Ikis pourrait contribuer à « au moins » 12 % de tout le revenu brut des Aït Ikis. Suivant cette procédure et en nous basant pour ce calcul sur les différents types de revenus bruts obtenus dans cette phase 4, le Yagour d'Ikis représenterait au moins 18 % du revenu agropastoral brut des Aït Ikis (343.677 DH / 1.886.379 DH x 100), et 29 % du revenu pastoral brut (343.677 DH / 1.190.667 DH x 100)⁷⁶.

Même si nous n'avons pas pris en considération toute la contribution du Yagour, les résultats suggèrent un poids relativement important de ce territoire dans le revenu brut de la communauté des Aït Ikis (12 %). En fait, les résultats actuels ne sont qu'une « évaluation des minima », puisque la vraie contribution du Yagour au revenu brut des Aït Ikis est probablement plus haute. Ce texte n'inclut pas : 1. la production laitière, la fumure, la laine des moutons ou les poils des chèvres auto-consommée/utilisés ou vendus sur le marché hebdomadaire. 2. Les céréales produites dans le Yagour. 3. Les mules qui s'alimentent partiellement au Yagour et qui contribuent à l'agriculture, au transport et à la commercialisation des produits. 4. Les animaux d'élevage qui n'accomplissent pas leurs cycles productifs complets en raison des accidents, des maladies, etc., mais dont

⁷⁵ Par exemple, il y a eu seulement 22 nuits où les touristes sont restés dans une des maisons du village en plus des 97 ménages qui composent Warzaat sur les 365 nuits du cycle 2006-2007.

⁷⁶ De ces calculs on peut en déduire aussi le pourcentage qui représente l'émigration au sein de tout le système économique (2.775.159 Dirhams de revenus bruts totaux - 1.886.379 Dirhams de revenus bruts agropastoralisme = 888.780 Dirhams de revenus bruts émigration → 888.780 Dirhams / 2.775.159 Dirhams ≈ 0,32 * 100 = 32%), et le pourcentage qui représente l'agriculture (1.886.379 Dirhams de revenus bruts agropastoralisme - 1.190.667 Dirhams de revenus bruts pastoralisme = 695.712 Dirhams de revenus bruts agriculture → 695.712 Dirhams / 2.775.159 Dirhams ≈ 0,25 * 100 = 25 %).

beaucoup sont auto-consommés également ou même vendus à des prix bas entre les bergers. 5. Le fait que l'été est la période d'ingestion alimentaire la plus importante (procréation tardive ou gestation précoce) et où les animaux obtiennent la plupart des UF par mois, sûrement davantage qu'en hiver et ainsi plus que les 33.3 UF par mois que nous avons attribués pour des moutons, les 27 UF pour des chèvres et les 166.7 UF pour des vaches.

Encore, même si nous avions attribué une consommation par mois plus élevée dans le Yagour que celle obtenue en divisant l'alimentation des animaux annuelle par 12 mois et en la multipliant par le nombre de mois alimentés sur le Yagour comme nous avons fait dans le Tableau 8, la contribution globale du Yagour est encore plus importante, car le Yagour nourrit les animaux encore en dehors de l'estive, notamment pendant les saisons hivernales ou de rareté alimentaire ! De fait, nous n'avons pas inclus dans le calcul non plus (par manque d'informations car ce sont les femmes qui s'en occupent) le fait que le Yagour produit aussi une certaine quantité de fourrage stockable. Localement il existe une règle permettant, durant les trois premiers jours d'ouverture de l'*agdal*, que chaque foyer puisse y faucher autant d'herbe qu'il peut ou dont il a besoin (cela dépend généralement du nombre de bras dont dispose la famille). Herbe qui ensuite est stockée dans les étables des maisons de Warzazt.

C'est très beau de voir partir tout le monde, et notamment les femmes, de bon matin, joyeux, dans une ambiance festive, pour faucher les meilleures balles d'herbe du Yagour pour leurs maisons. C'est une activité collective, comme une grande majorité des grandes activités agro-pastorales d'ailleurs, et où chacun des foyers cherche un site qui lui convienne. L'abondance est telle qu'il ne semble pas y avoir de gros conflits, ou en tout cas nous n'en avons jamais observé. Et enfin, nous n'avons pas inclus non plus d'autres ressources naturelles du Yagour comme le miel sauvage vendu à plus de 300 DH/Kg, l'eau d'irrigation pour les terres les plus basses, le bois, etc. qui pourraient aussi contribuer à l'économie de la communauté.

Dans ce contexte, il est important de mettre l'accent sur le poids économique qu'a le Yagour dans le revenu brut agropastoral, puisqu'il comporte au moins 18 % de ce secteur, celui qui détermine le plus et très largement aujourd'hui la gestion de l'espace et des ressources naturelles dans la région. En outre, la contribution la plus importante de fourrage du Yagour arrive en été, quand d'autres pâturages sont secs dans les terres du bas et aucun autre fourrage de qualité n'est disponible. En fait, les herbes spontanées du Yagour à cette saison peuvent atteindre un coût d'opportunité aussi haut que l'orge ! (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007). Sans pâturages d'altitude, particulièrement abondants en été en raison de la prohibition de pâtrer l'*agdal* à l'époque de la croissance des végétaux, le système actuel des équilibres écologiques et économiques des Aït Ijis s'effondrerait ou changerait de nature. Ceci signifie que le poids

économique du Yagour doit obligatoirement influencer le processus décisionnel de la population sur le système de gestion des ressources naturelles. Néanmoins, arrêter l'analyse uniquement au niveau de l'économie matérielle serait fortement réductionniste, puisque le Yagour a d'autres fonctions moins immédiatement comptables. D'ores et déjà, l'évaluation de ce système de territoire et de gestion doit être appréhendée d'une manière globale puisque les caractères matériels et symboliques de *l'agdal* du Yagour sont en fait inséparables, comme on le montrera au Chapitre IV.

MODÈLE DE CALCUL DES REVENUS AGRO-PASTORAUX ANNUELS PAR FOYER

Nom : « O »

Total Émigration = 10.000DH

Végétaux

Noix : 20.000 unités x 0,12 DH/noix = 2.400 DH

Orge : 80 *aàbras*⁷⁷ x 30 DH/ *aàbra* = 2.400 DH

Blé : 20 *aàbras* x 50 DH/ *aàbra* = 1.000 DH

Paille : 80 *aàbras* orge + 20 blé x 1/6 hectare x 1,6 qx x 60 DH/qx = 1.600 DH

Maïs : 22 *aàbras* x 45 DH/ *abraa* = 990 DH

Maraîchage : 280 x 1,75 DH /Kg = 490 DH

Total végétal = 8.880DH

Animaux

Ovins : 80 UZs x 335 DH/UZ = 26.800 DH

Caprins : 200 UZs x 224,5 DH/UZ = 44.900 DH

Bovins : 3 UZs x 2.330 DH/UZ = 6.990 DH

Total animal = 78.690DH

Total agro-pastoral = 87.490DH

Total Absolu (agro-pastoral + Émigration) = 97.490DH

CHAPITRE IV

⁷⁷ *Aàbra* est une unité de mesure de poids et de superficie. Par exemple, 1 *aàbra* d'orge correspond à environ 13 Kilos mais la superficie des champs est aussi évaluée par la quantité de grain nécessaire à l'ensemencement qui est localement 6 *aàbras* d'orge ≈ 1 hectare. En plus, il y a une mesure d'*aàbra* d'orge et une mesure d'*aàbra* de blé (5,5 *aàbras* de blé ≈ 1 hectare). Dans ce cas nous nous référons à la mesure de poids.

L'AGDAL DU YAGOURL COMME ÉLÉMENT DE L'IMMATÉRIEL

1. APERÇU SUR LE SYSTÈME DE REPRÉSENTATIONS DE L'AGDAL

Les arguments techniques apportés jusqu'ici sont de peu de poids dans la compréhension de l'*agdal* si on ne prend pas en compte le fait que l'*agdal* est aussi un élément hautement symbolique. La gestion de cet espace en *agdal* et la culture symbolique, notamment celle se référant au religieux, touchent l'économie dans tous ses fondements, l'écologie aussi donc, et le patrimoine culturel, jouant un rôle très important dans le fonctionnement de l'activité agro-pastorale locale dans son ensemble, dans sa durabilité et la conservation des prairies d'altitude qui donnent vie à tout ce système. Les représentations de l'*agdal* sont, comme on le verra, fondamentales pour le fonctionnement de l'économie locale telle qu'elle est maintenant, la conservation des ressources pastorales et le maintien de la cohésion sociale, et bien sûr donnent du sens à une part très importante de la vie de ce groupe humain. Tous les exemples que nous citons ci-dessous et notamment ceux issus de notre observation sur le terrain, mettent en lumière trois aspects fondamentaux qui semblent être associés aux représentations de l'*agdal*: « interdiction », « espace-ressource » et « mystique ».

Comme il a déjà été mentionné, d'après R. SIMENEL (2004), le terme *agdal* pourrait dériver du verbe *gdl* (mettre en défens), et revêt le sens « d'interdiction », de « mis en défens », concept qui serait plus ou moins analogue au terme *haram*, « interdit » en arabe. Comme l'expliquent aussi L. AUCLAIR et M. ALIFRIQUI, le terme *agdal* en tachelhit « renferme l'idée de clôture et d'exclusion, de réserve et de protection ». Les espaces dits *agdal* sont des « espaces dont l'accès est interdit aux activités sylvo-agro-pastorales... » (2005). Une autre définition, qui pourrait s'appliquer au Yagour, est donnée par J. BERQUE (1978), qui décrit l'*agdal* comme un espace humanisé, tenu et approprié (et donc réservé) par un groupe humain qui impose sa loi pour une gestion collective dont la prohibition de pâturer fait partie fondamentalement. En tout cas, même si au Yagour, l'*agdal* porte avant tout une signification agronomique de « mise en défens » ou de « prohibition d'accès » à des ressources naturelles collectives durant un temps déterminé favorisant ainsi la continuité des ressources naturelles et la durabilité de leur exploitation, on se pose la question des différentes valeurs que revêt le concept d'*agdal* en tant que ressource ou espace qui contient la ressource.

A propos de l'*agdal* de l'Oukaïmeden⁷⁸, M. MAHDI (1999) dit qu' « un *agdal* est avant tout l'une des ressources fourragères utilisées par les éleveurs de cette région pour alimenter leur bétail ». L. AUCLAIR (2003) précise : « Dans le langage courant, le mot *agdal* désigne fréquemment une belle forêt ou un gras pâturage ». Dans la ville de Marrakech, de célèbres jardins appartenant au Sultan marocain portent le nom d'*agdal*. Ces jardins sont connus pour l'exubérance de leurs plantes, leurs intenses productions agricoles, leurs fleurs, enfin, toute la signification de la présence simultanée de l'eau en quantité et d'un verger. Comme nous le montre M. EL FAÏZ (2002 : 85-89), l'*agdal* du roi à Marrakech désigne un travail de jardinage à la façon arabo-amazigh. Quand on y entre, une conception déterminée de la nature nous parle. Les divers éléments se trouvent répartis selon un ordre précis, ils reflètent l'Eden et la vision islamique du paradis. Ces types de jardins, soigneusement aménagés et avec une intentionnalité similaire (splendeur, beauté, etc.), se retrouvent ailleurs. L'*agdal* est aussi arrivé très loin dans les sociétés non berbères. « Durant les neuf siècles de son histoire, la ville de Marrakech a accumulé un patrimoine vert impressionnant. C'est dans cette ville que l'art des jardins est né au XIIème siècle. (...) [C'est] un style nouveau, celui du « jardin almohade » (l'*agdal* de Marrakech) (...), avec d'immenses vergers, ses grands bassins, ses monuments de l'eau, ses pavillons (...) parce que ses créateurs ne se sont pas cantonnés à une imitation servile du modèle oriental. (...) Les Berbères venant du Haut Atlas ont vu dans ce jardin naissant l'enclos familier de leurs montagnes (...) Ils l'ont appelé *agdal* pour conserver cette évocation des verts pâturages et le souvenir de leurs alpages. (...) Une fois l'immense enclos de l'*agdal* de Marrakech achevé, les Almohades ont cherché à porter le plus loin possible son rayonnement. Le même modèle fut réalisé à Rabat, Gibraltar et à Séville. » (AL FAÏZ M., 2002). Aussi, le grand bassin royal de Meknès, le quartier riche de Rabat où se situent les ambassades ou l'Université Mohammed V à Rabat, et d'autres, portent curieusement tous le même nom d'*agdal*. L'explication que nous a donnée un militaire marocain, retraité de la ville de Marrakech, pourrait nous éclairer un peu sur la force de ce mot :

Informateur B : « ... *agdal* est un mot très ancien dont nous ne savons pas d'où il vient mais qui est propre au Maroc et nous les Marocains le connaissons bien. On l'utilise pour dire jardin ou pour parler de quelque chose avec beaucoup de plantes. Il doit être toujours un jardin très exubérant... », « ... par exemple, notre roi il a des merveilleux jardins qui s'appellent les jardins de l'*agdal* ... », « ... dans le sens strict, *agdal* est quelque chose comme paradisiaque, quelque chose d'extraordinaire... »

⁷⁸ Pâturages d'altitude homologues au Yagour, situés à 2.600 mètres d'altitude et à dix kilomètres en direction Sud-Ouest, de l'autre côté de la vallée de l'Ourika. Ils sont exploités notamment en été, ils font l'objet de la transhumance, et sont partagés par deux tribus, cette fois-ci les Ourika et les Rheraya.

C'est précisément ce sens de virtuosité et d'exubérance, ainsi que la liaison faite entre richesse biologique, richesse sociale et aspect surnaturel, qui nous intéresse le plus car, comme on va le voir plus bas, on trouve des différences conceptuelles avec le terme d'*agdal* au Haut Atlas et notamment dans notre terrain d'étude. Ainsi, certaines personnes nomment « *agdal* » même des greniers dans la région de Taliwine vers l'Anti-Atlas. À Meknès, l'*agdal* est aussi un grand bassin d'eau, et à Rabat un quartier qui était anciennement un jardin fertile. Même la ressource en arbres, dérivée de la prohibition de couper le bois par l'Etat marocain, peut être aussi appelée « l'*agdal* du forestier ». Enfin, la racine *gdl* peut aussi prendre localement le sens de « laisser pousser », notamment en référence à la croissance de la chevelure des femmes⁷⁹ (les cheveux seraient ici une sorte de ressource féminine). Tous ces exemples mettent en lumière l'aspect d'un « espace-ressource » qui découle du terme *agdal*.

Au Yagour, les différentes extensions des pelouses et taches d'herbe humides, quel que soit l'endroit où elles sont placées et le type d'appropriation (privative ou collective) qui les concerne, sont appelées également *agdals*. En ce qui concerne les significations exclusivement spatiales ou territoriales au Yagour, le mot *agdal* est très souvent utilisé pour désigner le territoire en lui-même. En fait, et ici nous approfondissons ce que nous avons dit au Chapitre III, au Yagour deux types d'espaces ayant des tailles très différentes sont définis comme *agdals* : 1) Un espace limité, de quelques hectares, correspondant aux alentours verdoyants des *azib*s (enclos des animaux ou bergeries). 2) L'ensemble du territoire pastoral du Yagour appartenant aux Mesioui de la montagne, où ils puisent jusqu'à 40% des besoins alimentaires de leurs animaux. Par exemple, les Aït Inzal Jebel (au Nord) parlent de l'*agdal* n'Yagour ou tout simplement de l'*agdal* pour se référer aux hautes terres de pâturage. En fait, quand ils nous ont parlé de l'*agdal* dans ce sens, ils voulaient dire dans les différentes situations « là où on fait pâturer les bêtes durant l'été », « là où on se rejoint lors de la transhumance estivale », « là où sont les grasses pelouses du haut », « le Yagour dont on discute la date d'ouverture chaque année »...

⁷⁹ Interview par L. AUCLAIR et S. HAMMI à A. BELLAOUI, 2004.



Photo 62

Agdal du Yagour avec le Meltsène au dessus.

L'image de la verte prairie, l'idée d'abondance de l'eau et de l'herbe, de profusion de vie, semblent au cœur de la notion d'*agdal* (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., 2005). Les représentations qui lui sont associées renvoient souvent, comme nous l'avons montré, à l'idée d'un espace d'abondance. L'assèchement des plaines depuis le dernier épisode humide au Sahara⁸⁰ permet de comprendre la place économique et symbolique réservée à l'*agdal*. Pour certains chercheurs (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., 2005 ; SIMONEAU A., 1967), dans le Yagour les rites de fécondité étaient déjà présents dans ces mêmes lieux chez les pasteurs paléo-berbères de l'âge du bronze (500 à 2.000 avant JC), comme en témoigne la profusion des symboles gravés sur les grès rouges de ces « olympes » pastoraux⁸¹. Nous considérons donc que le concept d'*agdal*, quand les gens l'utilisent uniquement et exclusivement comme synonyme du Yagour, désigne localement et avant tout un espace vécu et un territoire pastoral imaginé par tous ceux qui l'utilisent ou qui le connaissent. Cependant, il est représenté de façons assez différentes selon les usagers. De fait, ce vaste et complexe ensemble physique (de plus de 70 Km²) possède des zones de pâturage dissemblables, des qualités de pelouses distinctes, des activités agro-pastorales différentes, et des règles d'usage économique et rituel diversifiées. De plus, comme nous l'avons expliqué au Chapitre II, il appartient à différents groupes humains selon un partage particulier, d'abord intertribal (si on considère les Aït Oucheg comme faisant partie d'une autre tribu⁸²) mais aussi inter-fraction et inter-*donar*. Etant donné cette variété d'habitants et d'habitats estivaux, et les activités dérivées de ces différences, il n'est pas étonnant de trouver des représentations diverses.

⁸⁰ Le dernier épisode humide au Sahara, le « petit humide »: de -7000 et -2500 ans avant JC.

⁸¹ Poissons, lunes, fibules, scènes anthropomorphes de procréation et d'accouchement...

⁸² Voir la description des Aït Oucheg dans le Chapitre II.

Les Aït Ikis, et leurs voisins d'été les Aït Wagoustite, cultivent la plupart de leurs meilleurs sols, là où jadis il y avait de bonnes pelouses, et ils sont donc tous liés à cet espace durant une vaste période de l'année, celle correspondant à l'agriculture en altitude. Dans la même zone, d'autres membres de la fraction Aït Zat, transhumants d'été en provenance du sud de la chaîne du Meltsène, n'y pratiquent presque pas d'agriculture parce qu'ils ne disposent pas de terres. Bien qu'ils partagent le même habitat ou espace, ils y restent parfois seulement un mois et uniquement en tant que bergers. De ce fait, ils ont beaucoup plus de temps libre et sont connus localement pour faire en estive de nombreuses fêtes qui durent jusqu'à l'aube... Ailleurs dans le Yagour, les Aït Tigdhouine et les Aït Inzal partagent un autre habitat, mais ils n'ont pas de ressources en eau pour cultiver et se voient frustrés dans leurs ambitions agricoles. Les Aït Wagoustite des alentours de *la mer du Yagour*⁸³ sont installés sur des sols potentiellement riches pour l'agriculture et avec des grandes ressources en eau, mais les autorités leur imposent le maintien d'une activité exclusivement pastorale. Et enfin les Aït Oucheg, qui occupent le Yagour occidental, semblent choisir eux-mêmes d'interdire d'y pratiquer l'agriculture, peut-être parce qu'ils disposent pour l'instant de suffisamment de terres en bas, dans leurs habitats d'hiver.

Dans ce sens, le Yagour est surtout un lieu de travail pour les Aït Ikis et les Aït Wagoustite de Tamadout et Balkous (ils y ont des terres de culture à mettre en valeur), plus que pour les autres, Aït Zat, Aït Inzal et Aït Oucheg. Pour mieux comprendre le sens que donnent ces Mesioui au Yagour, un bon exercice serait de faire une analyse un peu plus approfondie de comment s'est construit historiquement le concept de territoire à Warzazt. En fait, les habitants de Warzazt appellent Yagour l'ensemble de leur territoire excepté leur vallée d'origine d'Ikis. Ceci inclut la zone de forêt depuis l'oued Zat à 1.300 m jusqu'aux pâturages d'altitude entre 2.000 et 3.000 mètres. Ils distinguent entre « Yagour d'en haut » et « Yagour d'en bas » même si ce dernier se réfère surtout à Warzazt et pas tellement à la zone forestière plus basse vers l'oued Zat et l'oued Yagour. Enfin, à notre connaissance, pratiquement personne d'autre n'inclut au sein du Yagour les terres forestières plus basses, le Yagour des Aït Ikis débordant largement la zone de transhumance estivale où d'autres groupes placent leur limite du Yagour. À notre avis, cette conception du Yagour, très particulière est clairement déterminée par la forme historique de colonisation de cet espace. En fait, la conquête du Yagour de la part des Aït Ikis (déjà décrite au Chapitre II) a ouvert d'un seul coup un nouvel espace-ressource et a rendu possible cette classification de tout l'ensemble. Par opposition, la moitié du bassin-versant de l'oued Yagour, immédiatement en face de Warzazt et appartenant aux Aït Wagoustite, n'est pas perçue par leurs détenteurs comme appartenant au Yagour, et en tout cas pas jusqu'en bas de l'oued Zat mais

⁸³ En berbère « Iferd-n-Yagour ». Il s'agit d'un grand lac situé au centre du Yagour, plutôt une zone sédimentaire très plate où on trouve un réseau de mares qui varient en taille selon l'époque de l'année.

juste la moitié plus haute du versant. De ce côté il y a trois villages ou plus, avec plusieurs *azib*s semi-permanents alors que du côté des Aït Ikis, le seul village est Warzazt (un village-*azib*, rappelons-le), et une densité moyenne de 100 habitants/Km² contre 30 habitants/Km² à Warzazt. Leur versant est assez densément peuplé par rapport aux Aït Ikis à cause d'un processus de colonisation plus progressive et moins violent, ce qui pourrait être aussi la cause d'une classification du territoire divergente. L'histoire des représentations du Yagour pour les Aït Ikis habitant Warzazt nous semble donc un exemple très significatif de la façon dont peut se construire l'idée du territoire.

Après la « sédentarisation » des Aït Ikis sur le Yagour et la mise en culture de Warzazt⁸⁴, l'habitat a reçu le statut social⁸⁵ de douar et a perdu une grande partie du sens attribué traditionnellement à ce territoire. N'étant plus un lieu de pastoralisme extensif et de transhumance estivale, Warzazt est densément cultivé et maintenant peuplé tout au long de l'année. C'est pourquoi, même si en termes de géographie physique il semblerait faire parfaitement partie du Yagour, culturellement ce douar n'appartient plus au domaine « semi-sauvage » du Yagour ! En tout cas, les mentalités locales appliquent toujours à cet ancien *azib*, ainsi qu'à quelques autres tels que Balkous, Tamadout ou Afoud-n'Oulagou, des particularismes qui lui « collent à la peau », comme par exemple celui de n'être pas complètement sûr la nuit... Nous qualifierons donc ce village plutôt de *douar-azib* pour garder la trace de son origine qu'on ressent encore pleinement aujourd'hui. Bien que les différences entre les façons de vivre ce territoire soient importantes, il existe une conception « pastorale » du Yagour commune à tous (DOMINGUEZ P., 2004) :

1. on y pratique le pastoralisme,
2. on transhume avec des membres du groupe (femmes et enfants ou juste quelques hommes),
3. on utilise le système de mise en défens collectif depuis des générations et des générations,
4. on doit respecter les règles, autrefois avalisées par le saint patron⁸⁶,
5. on y trouve souvent la célébration des fêtes et des activités en société.

Le fait de constater une certaine similitude entre ces représentations de l'*agdal* du Yagour émanant des différents groupes concernés, tout en relevant une grande diversité d'appellations, dénote la richesse, la force et l'enracinement de l'*agdal* du Yagour dans la société locale. Même après la réadaptation de ses significations aux nouveaux contextes sociaux, économiques et

⁸⁴ Développé dans « histoire des Aït Ikis » au Chapitre II.

⁸⁵ On dit social car ce sont leurs confrères Mesioui qui leur donnent ce statut, même si les autorités ne reconnaissent pas son caractère de douar, puisque pour l'administration il dépend encore d'Ikis, son douar d'origine.

⁸⁶ Ceci est développé plus loin.

religieux différenciés selon les groupes d'appartenance, caractérisés par une forte croissance démographique, des changements dans les stratégies agro-pastorales, l'augmentation des sécheresses ces 30 dernières années, un nouveau souffle d'orthodoxie dans les tendances de l'Islam, de fortes transformations des structures socio-politiques depuis l'époque coloniale, l'émergence de différentes formes de tourisme, etc., perdurent toujours des idées communes de ce qu'est l'*agdal* du Yagour.

2. LE DOMAINE DU RELIGIEUX

En plus de l'idée de mise en défens et d'espace-ressource, un troisième axe de signification concernant le concept d'*agdal* chez les Mesioui le relie localement au monde de l'immatériel ou du mystique. Comme c'est le cas pour de nombreuses autres sociétés pastorales du Haut Atlas, et comme l'ont montré de nombreux auteurs (HAMMOUDI A., 1988 ; MAHDI M., 1999 ; RACHIK H., 1992), la religion au sens large structure une grande partie de leurs vies. La majorité des chercheurs en sciences sociales travaillant sur le Haut Atlas, convergent sur l'idée que les croyances religieuses dans ces régions sont fortement caractérisées par des convictions préislamiques mêlées à la doctrine musulmane (DERMENGHEM E., 1982 ; EL ALAOUI N., 2001 ; MAHDI M., 1999 ; MATEO J., 2010 ; MONTAGNE R., 1930 ; WESTERMARCK E., 1935). Au Yagour, et ainsi que M. MAHDI le décrit pour la tribu Rerhaya voisine (1999 : 140), un des points qui nous paraît le plus significatif à ce titre, est peut-être le fait que de nos jours, la société pastorale continue de chercher à se concilier les forces invisibles du bien et du mal par le biais de nombreux rites associant l'Islam et les saints, figures qui seraient prohibées par le Coran.

Néanmoins, même s'il s'agit d'une analyse relativement réaliste, la même idée du syncrétisme s'avère controversée, notamment parce qu'elle renvoie à l'idée de « mélange » entre deux systèmes religieux conçus en tant qu'originairement purs (VENTURA M., 2010)⁸⁷. En effet, il ne faut pas non plus négliger le fait que cette idée a été en grande partie consolidée à l'époque coloniale, quand les pouvoirs étrangers se sont intéressés à tout ce qui était préislamique, afin de démontrer l'ancienne appartenance du Maghreb au « non arabe » et non islamique. Ces idées furent très utilisées par les colonisateurs dans l'objectif politique de diviser les deux populations au Maghreb (berbères et arabes), et de contrôler ainsi plus facilement la région (LAFUENTE G., 1999 : 57-62 ; MATEO J. LL., 2003 : 303-338).

⁸⁷ Syncrétisme est toutefois utilisée ici pour définir un système de croyances aussi désigné en tant que « Islam populaire ».

Plus concrètement, dans cette partie, nous voudrions analyser une facette de l'immatériel qui est imbriquée avec l'institution de l'*agdal*, notamment à partir de l'exemple concret du territoire de haute montagne du Yagour. En fait, les aspects religieux et sacrés que nous avons observés lors de nos recherches sur le terrain, qui touchent au fonctionnement de l'*agdal*, sont très nombreux comme on le verra après (règles sacralisées, rôle de certains personnages saints anciens ou actuels, institutions religieuses, territoires marqués de repères faisant référence au magico-religieux, calendriers rituels, cérémonies et pèlerinages s'y déroulant, etc.). Comme certains auteurs l'ont remarqué (MAHDI M., 1999 ; SIMENEL R., 2008 : 99) un des aspects sacrés les plus significatifs de l'institution de l'*agdal* est le sacrifice sanglant d'un animal pour satisfaire les *djins*⁸⁸, rendre hommage aux saints locaux ou à un lignage saint respecté pour ses savoirs religieux, ses pouvoirs magiques ou sa *baraka* (bénédiction divine).

Jadis, ces rituels se faisaient toujours au nom du groupe, maintenant ils sont de moins en moins nombreux, souvent accomplis individuellement, ou ne sont plus soutenus que par les femmes (MAHDI M., 1999 : 171-173). Néanmoins, dans la plupart des cas, la population honore encore collectivement le saint ou la sainte du village par différentes « offrandes » tel comme cela se fait depuis longtemps aussi ailleurs au Maghreb (DERMENGHEM E., 1982 : 152-161 ; 194-205). Les principales sont des offrandes végétales comme par exemple le partage d'un couscous, des offrandes animales comme des sacrifices de petit bétail, dons de beurre, etc., ou même humaines comme pourrait s'interpréter la coupe des cheveux. En contrepartie, selon les croyances locales, le saint enterré « assure » la prospérité et la fécondité de la communauté à l'aide des *djins* ou génies qui veillent sur son tombeau et sur le territoire du groupe. Nombreux disent même que l'esprit du saint est déjà parti au ciel et que désormais seuls les génies, qu'il avait « apprivoisés » avant sa mort, restent responsables de la mission que le saint leur a confiée. C'est une des raisons pour lesquelles les locaux doivent célébrer annuellement des rituels tels que les *maâroufs* comportant des sacrifices d'animaux et la préparation de repas collectifs, où le sang frais serait destiné à nourrir les génies et à les satisfaire. Ces rituels renforcent la cohésion du groupe, bien sûr, mais ils soutiennent aussi la solidité des structures agro-pastorales en assurant leur continuité et donc celle de l'institution de l'*agdal*.

⁸⁸ Nommés communément dans la littérature francophone comme « génies », « esprits » ou « démons » (BRISEBARRE A., 1998 : 21 ; MAHDI M., 1999 : 335), dont la forme et essence dans la société locale sont données notamment par le Coran en mélange avec les traditions autochtones. Localement ont défini les *djins* comme des fils de Satan, faits de feu, et capables de réaliser des actions impossibles pour les humains, tels que se déplacer dans l'espace à des vitesses incroyables, ou être invisibles, voire se cacher sous le corps d'un humain ou un animal et de se faire méconnaissable donc, pour la plupart des mortels. La définition que R. SIMENEL donne dans sa thèse de Doctorat (2008) complète celle-ci et est parfaitement valable pour le Yagour : « Le djinn (plur. jnoun) ne se perçoit pas comme humain et n'appréhende pas l'humain comme un djinn. Hommes et jnoun se perçoivent en revanche mutuellement comme équivalents en tant que créatures de Dieu douées d'intelligence et de parole, qui peuvent soit suivre le chemin de la religion, soit s'épancher dans le péché. L'inversion croisée des points de vue n'en reste pourtant pas moins manifeste : les jnoun adoptent envers les animaux domestiqués par les hommes un rapport teinté de distance et d'effroi, comparable à celui que les hommes entretiennent vis-à-vis des animaux de la forêt, domestiqués par les jnoun. ».

D'après nos entretiens, sur le territoire géré en *agdal*, lors de l'ouverture d'une nouvelle mise en culture ou de l'inauguration d'une canalisation d'eau, et particulièrement au retour des transhumants dans leurs maisons d'été, des rites (individuels ou collectifs, petits ou grands) étaient célébrés jusqu'à récemment (années 60-70) ; certains sont encore célébrés aujourd'hui pour se concilier les génies, habitants des lieux. Par exemple, de nos jours en arrivant à l'*agdal*, pour se réinstaller dans les estives, on doit au préalable égorger des petits ruminants, préparer du couscous pour le partager collectivement, ou offrir des morceaux de viscères aux crapauds censés représenter les génies qui ne sont jamais en reste. Par ailleurs, la taille du Yagour étant très grande, les rituels sont pour la plupart très localisés et dispersés. Seuls le *maârouf* de Sidi Boujmaa et le *moussem* de Setti Fadma (grande sainte régionale de l'Ourika) constituaient jusqu'à il y a peu (années 80-90) des événements rassemblant des représentants de tous les Mesioua utilisant le Yagour.

Concernant les représentations plus contemporaines de l'*agdal*, la sensation d'éloignement et de solitude que suggèrent ces hautes terres, notamment à l'époque de la prohibition de l'*agdal*, continue d'accroître la méfiance ressentie encore aujourd'hui par les populations locales envers cet espace. Dans les deux bassins versants du Yagour, on parle des risques de se perdre dans l'*agdal* dus à l'action badine des génies. On raconte aussi que les gravures qu'on retrouve partout dans le Yagour sont des écritures chiffrées pour s'orienter ou échapper aux mauvaises intentions des esprits et ogres de l'*agdal*. Comme nous le disions avant, même pour des individus issus de la nouvelle société locale, formés dans des lycées extérieurs ou à l'Université, le Yagour évoque encore des sentiments énigmatiques, voire une double sensation d'attraction et de méfiance.

Les Saints au Maroc

Comme E. GELLNER (1969) ou P. PASCON (1984) le signalent, au Maroc les saints avaient un rôle sociopolitique fondamental à l'époque précoloniale. Au-delà des oppositions segmentaires entre les différents groupes, les lignages saints étaient caractérisés par leur attitude neutre et pacifique, et leur tendance à intervenir dans la modération et l'arbitrage des conflits entre tribus et fractions. Plus concrètement dans notre domaine de recherche, quand l'utilisation des ressources collectives comme les alpages des hautes terres, générait des tensions entre des groupes ethniques de différentes origines qui se les disputaient, les lignages saints avaient l'habitude d'intervenir pour rétablir la paix (MORSY M., 1972). Dans une telle situation, les saints se substituaient à l'assemblée tribale ou facilitaient les accords dans leur sein, assurant par-là même un nouveau contrôle concerté des ressources collectives entre fractions ou tribus. Néanmoins, la position

neutre de ces saints a été souvent critiquée, car la médiation dans les conflits devenait souvent un des sens principaux de l'existence de beaucoup des saints ou de leur familles (*agourram*). Ceci leur permettait à leur tour de développer des villages particulièrement prospères ou faire monter socialement et économiquement certaines familles, grâce entre autres choses aux faveurs et cadeaux qu'elles recevaient pour leur rôle religieux et pacificateur. À la fin, sans doute ceux-ci cherchaient aussi leurs propres objectifs et bénéfices (HAMMOUDI A., 1974 ; MATEO J., 2003 : 303-338). Par exemple, le lignage saint de Sidi Boujmaa qui était garant de l'*agdal* dans le cas du Yagour comme on le verra plus en détail après, avait reçu en cadeau la bergerie Aït Awriyr en plein territoire d'une autre fraction, bergerie qui est devenue aujourd'hui un village. Néanmoins, en raison des caractéristiques de cette société partiellement segmentaire du Haut-Atlas, ces situations de privilège des lignages saints semblaient toujours constituer des déséquilibres temporaires, car la segmentarité garante de la redistribution et de l'équilibre du pouvoir ne permettait jamais des concentrations trop flagrantes de richesses chez cette sorte de classes sacerdotales, au risque pour elles de perdre leur caractère de neutralité (GELLNER E., 1969).

Au Maroc les pratiques religieuses et les croyances aux pouvoirs des saints, leurs familles descendantes, les lieux autour de leurs tombeaux, ainsi que d'autres entités et personnes en rapport avec le surnaturel (génies, sorciers, voyantes, mauvais œil, etc.), sont présents dans la vie quotidienne de beaucoup de paysans ainsi que de citadins, tant des couches populaires que de celles hautement lettrées. Ceci est connu depuis les premiers anthropologues ayant travaillé au Maroc (BASSET HENRI, 1999 [1920] ; WESTERMARCK E., 1935). On peut entendre parfois qu'un professeur d'université est allé voir le tombeau de tel saint pour obtenir sa *baraka*, voir un homme riche verser des liasses de billets à une voyante de la célèbre place jmaa el-fna à Marrakech, savoir que des amis marocains de toutes les générations croient en *Aïsha Qandicha*, une femme-démon de la mythologie populaire marocaine, ou dans les pouvoirs de certains marabouts... Les gens dans la rue disent que les rois du Maroc ont aussi recours à ce type de visites aux « médiums » avec le surnaturel. Cet exemple de la royauté marocaine n'est bien sûr pas constatable, mais cette affirmation montre cependant l'importance donnée à ce sujet dans la société marocaine actuelle.

Depuis longtemps, et même si un Islam orthodoxe interdisant beaucoup de ces croyances et les pratiques qui leur sont associées pénètre de plus en plus au Maroc (MAHDI M., 2007 ; TOZY M., 1999 ; TAIQUI L. ET AL, 2005), des croyances antéislamiques, islamiques hétérodoxes, ou issues de l'Islam populaire, exercent une emprise sur la société. Les gens cherchent en permanence à se concilier les saints ou les génies à leur service après leur apprivoisement, pour le « bien » de la communauté. Jadis les gens le faisaient spécialement par l'intermédiaire de leur groupe et aujourd'hui de plus en plus individuellement, et passent un contrat avec eux (il peut également s'agir de saintes), impliquant par exemple, des dons végétaux ou animaux contre le bien-être de la

communauté, comme l'on verra après. L'ampleur que l'influence d'un saint donné s'accapare, dépend des histoires locales, de la force avec laquelle les descendants de ce saint ont étendu sa réputation, entre autres (DERMENGHEM E., 1982 : 11-25). Certains viennent de très loin pour les visiter. Par exemple le tombeau de Moulay Idriss, enterré au Nord de Meknès au 8ème siècle et considéré par l'État marocain comme le premier membre de leurs dynasties royales, est appréhendé comme un marabout d'une ampleur « nationale », héritier de « treize siècles » d'histoire, soutenu et promu par tout l'« establishment » marocain, les gens le considérant comme un saint auquel on peut demander la *baraka*. Chaque groupe honore son saint au moins une fois par an et on pourrait dire plus précisément son réseau de saints, le plus souvent l'un d'entre eux étant considéré comme le grand représentant ou symbole du groupe (PASCON P., 1984). En fait on peut parler de saints affiliés à des groupes ethniques ou identitaires, mais il y a aussi des saints spécialisés, pour les aveugles, les pauvres ou les femmes ayant des problèmes de grossesse (DERMENGHEM E., 1982 ; MATEO J., 2010). La richesse des rituels honorant les saints est très grande. Ces rites sont l'occasion de dons végétaux comme des dons de grains aux familles des saints, de sacrifices des petits animaux ou de bovins selon le contexte, de dons de beurre, etc., ou des dons humains comme la coupe des cheveux des enfants, le don d'argent directement ou d'offrandes de vêtements entre autres (RACHIK H., 1992). En contrepartie le saint « assure » la prospérité des individus ou du groupe en question, selon que le rituel est fait en solitaire ou collectivement. Le modèle classique fait que ces croyances séculaires se relient plus ou moins fortement pour mettre le saint souvent dans une position centrale au sein de l'organisation sociale et économique (MAHDI M., 1999 ; SIMENEL R., 2008).

Une question intéressante analysée par d'autres chercheurs (DERMENGHEM E., 1982 : 26-33 ; GELLNER E., 1976 : 7-43) est de savoir comment peut-on réussir à devenir « saint » ? Ou comment devenir descendant d'un saint, avec tous les priviléges et devoirs qui s'y rapportent ? Il est dit que les saints, nommés de très diverses manières (*wali, cherif, agourram, salihin*, etc.), chacun pour des raisons différentes, sont généralement eux-mêmes descendants d'un saint plus ancien. C'est-à-dire que les fils et filles des saints sont des saints eux-mêmes.. Mais des hommes « ordinaires » peuvent devenir saints aussi en étant disciples de saints, en ayant vécu à leur contact et en les ayant servis, voire par des mérites individuels (sacrifice, renoncement matériel, miracles ou grande connaissance de l'Islam), ou une combinaison des deux. Encore faut-il que soit entretenu le culte qui identifie chaque lignage saint. Nous voudrions donner une version recueillie auprès d'un marocain habitant à Marrakech, mais appartenant originairement aux Mesioui, sur la façon dont les Saints acquièrent leurs pouvoirs.

Informateur C : « Les saints sont toujours des hommes ou des femmes très religieux. La plupart ont vécu il y a longtemps, quand les guerres étaient fréquentes, et à l'époque ils travaillaient pour

instaurer la paix entre les tribus⁸⁹. Même si les gens se combattaient, tout le monde honorait les saints. Ils étaient une référence pour tous. Souvent ces hommes religieux, avant de devenir saints, ils partaient à la recherche d'une expérience. Une expérience religieuse avant de s'installer pourrait consister à passer 40 jours dans une grotte où le saint finit par dresser un génie par ses connaissances profondes du Coran et son âme pure. Après cela, les saints décident de s'installer quelque part. [...] C'est probablement [les grands saints] qui ont le plus grand esprit commandé. [...] il y a des grands saints qui sont tombés sur un esprit plus fort que les autres. Parce que chaque saint veut peut-être devenir un « grand ». Mais un grand saint a quelque chose de très original, quelque chose de très forte. [Une fois que] le corps du saint est mort, son esprit part chez Dieu, et l'autre esprit commandé et transformé en « bon » continue d'exister parce que [cet esprit qu'il a réussi à commander en vie] c'est son héritage... et cet héritage [le génie malin transformé en esprit bénéfique] a d'autres héritages ensuite, qui sont ses fils ! [le fils du premier génie dressé] L'esprit ou le génie, il vit plus, plus long temps que les humains [assurant ainsi à travers des générations des génies et des humains, le message du Saint enterré]. Et c'est pour ça que ce genre de coutumes comme les *maâroufs* [continuent d'exister]. [...] Ce n'est pas lui [le saint enterré] qui veillent [sur les affaires de la communauté], mais c'est le génie [...] Forcement cet esprit peut faire mal à un autre esprit pour commander aux autres esprits [...] c'est comme un match. Si je joue, je suis plus fort que toi, tu ne vas pas rester... Donc le génie contrôlé par le saint continu d'exister pour contrôler, pour surveiller, monter la garde... [...] Ça [la continuité du rituel et donc, du système de génies] dépend des gens, seulement des gens ».

Chez les Aït Ijis, la croyance traditionnelle dit que le saint enterré apporte la bénédiction de Dieu et « défend » la prospérité de la communauté ou des individus respectant le rituel, à travers le génie ou les génies qu'il avait apprivoisé et qui veille sur son tombeau et les affaires du groupe concerné. Les rituels sanglants des *maâroufs*, c'est-à-dire les sacrifices d'animaux, suivis du partage de la viande et des repas collectifs, sont encore très importants au Maroc et dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest (BRISEBARRE A. (COORD.), 1998 ; BRISEBARRE A. & KUCZYNSKI L., 2009). Dans ce type de rituels, le sang serait l'élément véhiculaire principal de la faveur des génies ou des invisibles comme les appelle J. SERVIER (1962), qui ont en charge la mission que le saint leur avait assignée avant sa mort. Ceci se fait dans presque chaque petit village du Haut Atlas, au moins dans la moyenne et haute montagne, et participe vivement au renforcement et à la cohésion du groupe. En rassemblant tous les représentants masculins de la communauté autour du tombeau du saint, en rapprochant les petits des adultes et des plus âgés dans une activité collective hautement conviviale, ces *maâroufs* font référence à la fois aux structures et aux

⁸⁹ Quand l'usage des ressources comportait d'importants enjeux à l'origine de tensions fortes entre des groupes d'origine différente, des lignages saints intervenaient fréquemment. Ils se substituaient aux *jmaas* et assuraient le contrôle de l'accès et des usages. Au-dessus des oppositions segmentaires, encore de nos jours ces lignages sont caractérisés socialement par une attitude neutre et pacifique leur permettant d'intervenir dans la modération et l'arbitrage des conflits entre les tribus et fractions (MAHDI M., 1999).

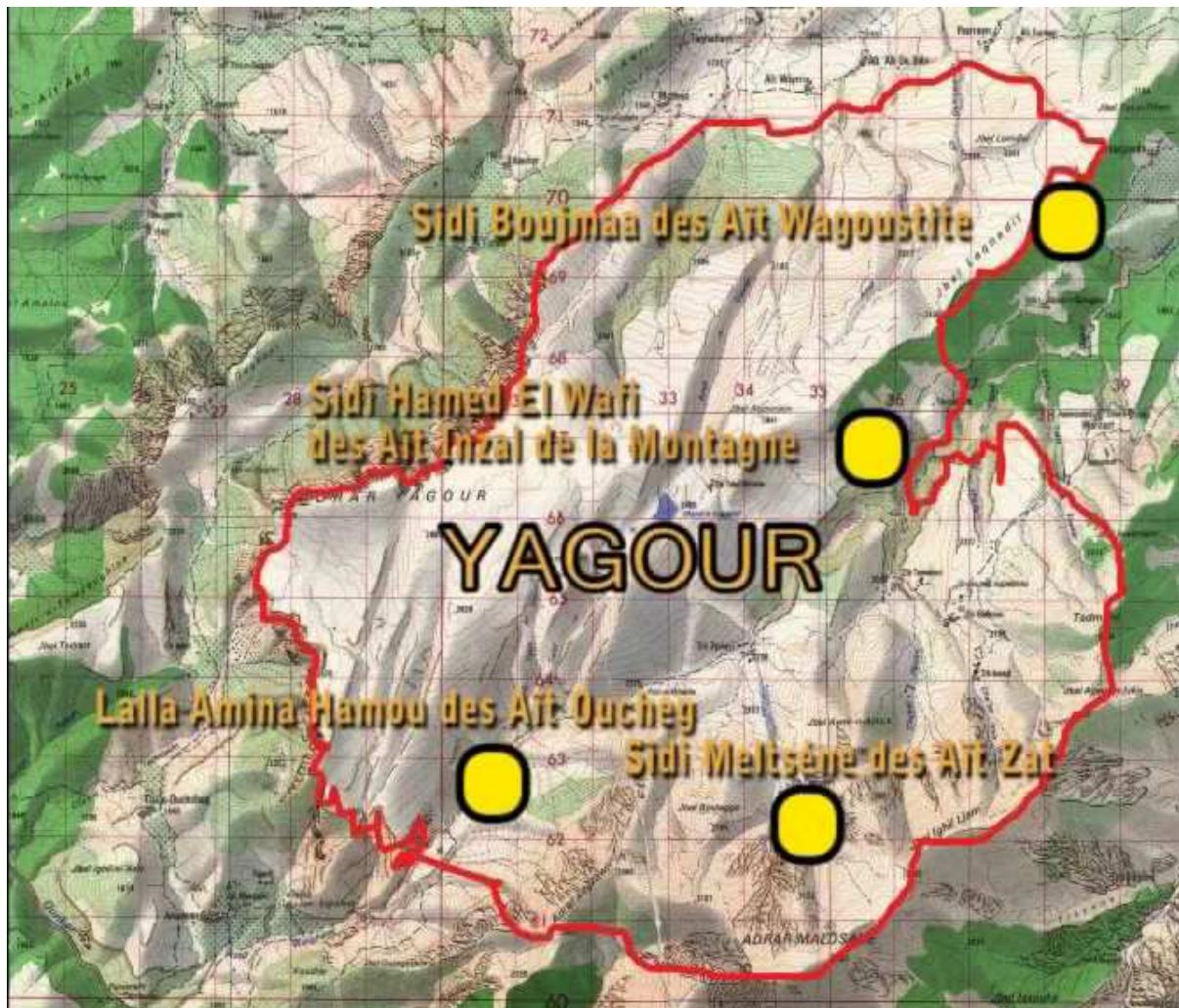
fonctionnements sociaux de la communauté mais aussi aux règles de cohabitation pastorale, car ce moment sert souvent pour les rappeler une nouvelle fois. Le tout est célébré dans l'espoir d'obtenir la bénédiction d'Allah, pour une bonne estive sur les alpages, grâce à l'intercession du saint enterré ou de la sainte. Voici comment la personne citée précédemment explique le rôle du *maàrouf* pour le rassemblement de la communauté.

« Donc on a dit que le *maàrouf* c'est une chose pour rassembler les gens... pour la solidarisation des *taqbilts* (tribus) et si je retire la solidarisation, toutes les *taqbilts* vont se disperser, chaque *taqbilt* va avoir sa propre opinion et pas un seul mot qui soit dit par toute la *taqbilt*. Tu as par exemple 5 *taqbilt*, (alors) ils vont dire 5 opinions mais il faut une chose pour les rassembler. Une seule opinion... donc on a une chose qui s'appelle le *maàrouf* [le repas et partage collectif de viande]. Donc c'est pour ça qu'on fait le *maàrouf*, pour rassembler *taqbilt*, puis on honore les morts... on honore les saints, pour avoir une seule opinion, avoir un seul Monsieur qui décide. [...] Et si on retire le *maàrouf*, si on élimine le *maàrouf*, si on oublie de faire le *maàrouf*, chacun va faire ce qu'il veut, sa propre opinion. Et donc ça va se diviser, ça va se détacher ! »

Les Saints du Yagour

La place des saints dans les sociétés tribales marocaines, et de l'Afrique du Nord plus généralement, est bien connue. Les éleveurs mettaient leurs troupeaux et se plaçaient eux-mêmes sous la protection d'un saint. Le saint assurait fécondité et prospérité du bétail, en contrepartie, les éleveurs gratifiaient le saint de divers dons et sacrifices. Par exemple, les saints de la Zaouia Ahansal assuraient ainsi l'équilibre entre les grandes tribus Ait Atta, Ait Yafelman et Ait Sokman, dans des espaces qui se trouvaient à l'écart du pouvoir central (GELLNER E., 1969 et 1976 ; MORSY M., 1972). Les usagers du Yagour en firent de même, et ils s'accordèrent sur le fait que Sidi Boujmaa soit le saint patron de ce territoire, nous parlerons de ce personnage plus loin. Mais en fait, ils placèrent aussi d'autres personnages saints dans l'administration du territoire. Aujourd'hui on dit localement qu'il y a autant de saints que de jours de l'année, et que presque chaque fraction tribale a son propre saint majeur représenté par un petit mausolée ou une construction similaire au sein du Yagour. La présence de ces saints est matérialisée soit sur le Yagour, dans l'espace inhabité, soit sur les flancs de ce territoire. Il s'agit en quelque sorte, de marquer leur propriété sur une partie du Yagour et de répartir les voies d'accès en fonction des différentes communautés d'usagers. Le saint Sidi Meltsène représente les Aït Zat, Sidi Boujmaa est associé au territoire des Aït Wagoustite, Sidi Hamed el Wafi incarne les droits sur le Yagour des Aït Inzal, et la sainte Lalla Amina Hamou représente les Aït Oucheg (Carte 16). Le territoire

du Yagour est ainsi approprié par les cinq fractions tribales et structuré symboliquement par la présence de quatre saints principaux représentant chaque fraction. La 5^{ème} fraction, les Aït Tighdouine, étant la plus éloignée, ayant le plus petit nombre de douars accédant au Yagour, et étant le seul n'ayant pas de lien territorial direct avec cet espace (Carte 11 du Chapitre II), semble s'être moins investie dans ce sens (sans doute pour des raisons historiques non connues encore) et n'a pas de saint propre au Yagour. Il faut dire que chacun de ces tombeaux de saint est toujours situé à l'intérieur du territoire appartenant à chaque fraction. Ils sont parfois proches des frontières entre fractions comme c'est le cas de Sidi Hamed el Wafi, mais surtout sur les voies d'accès principales comme Sidi Boujmaa ou Lalla Amina Hamou, voire sur des sites géographiques remarquables propres à chaque fraction comme c'est le cas de Sidi Meltsène au sommet du pic le plus haut de la région. De cette façon est garanti l'ordre territorial et économique des différentes fractions au travers du symbolique.



Carte 16

Les quatre sites de valeur religieuse au niveau des fractions tribales locales (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

Situé sur le sommet le plus haut du Yagour, le pic du Meltsene à presque 3,600 m, se trouve déjà en ruines, le mausolée de Sidi Meltsène, qui significativement est juste au-dessous du pic mais du côté regardant le Yagour... Il s'agit d'un enclos de pierres, comme s'il s'agissait d'un ancien *azib*, qui se divise en deux chambres, l'une d'elles accumulant un grand nombre de cailloux comme pour marquer le tombeau du saint. Ce lieu sert ou servait d'épicentre d'un *maàrouf* le septième jour de *Smayme* (été Berbère), soit environ le 28 juillet, coïncidant avec l'ancienne ouverture de l'*agdal* du Yagour. Il est défini le plus souvent comme le *maàrouf* des Aït Zat, mais les gens des autres fractions, les Aït Oucheg inclus, reconnaissent qu'ils y assistaient aussi, bien qu'à titre individuel ou en famille plutôt qu'en tribu (*tagbil*).

D'après ce que nous racontent les bergers, le *maàrouf* du sommet du Meltsène était plus festif que d'autres *maàroufs*, en tout cas plus festif que celui de Sidi Boujmaa qui, semble-t-il, est plus solennel par son caractère religieux et par le fait qu'il se célèbre au sein de la *zawya* et du village des descendants du saint. La fête de Sidi Meltsène se célébrait collectivement, hommes, femmes et enfants, accompagnée avec de la musique, des danses collectives et la consommation de soupe et de couscous. Les participants visitaient aussi une grotte qui se situe en bas du Meltsène, dans la façade nord, ce qui ne se pratique plus, au moins collectivement, même si les gens assurent que les Aït Zat continuent à le faire. Cependant personne n'a reconnu y avoir assisté récemment (hormis des hommes âgés qui y sont allés jusqu'aux années 70). Par contre, ce qui se pratique toujours et qui est à l'ordre du jour, c'est la montée avec un troupeau rassemblant des bêtes malades. La déclaration la plus répandue est qu'il est prouvé qu'une grande partie des animaux guérissent si on les y amène. Un des rituels le plus fréquemment cité est celui d'égorger le premier animal qui rentre dans l'enclos du saint. La croyance populaire affirme aussi que les hommes censés être « impurs » ne pourront arriver au sommet où se trouve l'enclos/tombeau du saint.

Le saint éponyme du sommet de la montagne nous rappelle une certaine superposition de la religion Islamique et de la vénération des entités de la nature. L'histoire que nous avons recueillie sur l'origine du nom du sommet du Meltsène est aussi intéressante et fait référence fortement aux forces de la nature. Voici une synthèse de la légende : Une femme enceinte s'était perdue par temps de brouillard et de neige. Marchant au milieu de l'orage elle arriva aux environs du sommet et elle pleurait et pleurait tout le temps en implorant la pitié de Dieu. À un moment, elle l'appela en lui disant Malta-sène, Malta-sène, ce qui en dialecte local est en rapport avec la protection. A ce moment là, du pic du Meltsène, là où s'est installé après l'enclos du saint, tomba la lumière du soleil donnant un peu de chaleur là où la femme pu donner naissance subitement à son enfant, et puis être sauvée par deux bergers. Enfin, après cette histoire il fallait bien sûr donner une

continuité à une telle socialisation de l'espace en y plaçant le tombeau d'un saint, puisque c'est la façon la plus habituelle de sacraliser un lieu dans cette région. Cette légende-ci fait penser que le nom du Meltsène et/ou la sacralité du site pourrait précéder l'arrivée du saint du même nom, et que celui-ci aurait été nommé d'après l'endroit, comme cela arrive souvent dans d'autres hauts lieux du même ordre (DERMENGHEM E., 1982 : 34-38 ; BASSET H., 1999 (1920) : 7-12). En effet, du fait que son tombeau a été situé là-bas, probablement à cause d'une croyance préalable au saint, ce dernier s'est vu attribuer le nom de la montagne, déjà sacrée, devenue par la suite le site hébergeant son corps et son esprit. La personne sainte s'est infiltrée dans le cadre du légendaire même, mais peu importe l'ordre de l'un et l'autre, car vénération du saint et vénération de la montagne semblent ici aller de pair.

- Sidi Hmad el Wafi

Peut-être un des plus importants des quatre saints par la proximité de son tombeau du centre économique de la vallée, il n'est qu'à un demi-kilomètre de l'Arbaa Tighdouine. La légende raconte qu'il était là même avant Sidi Boujmaa. D'ores et déjà, on peut voir que son mausolée est le plus riche et le plus grand de tous ceux érigés par les Mesioui de la montagne. Bien sûr, l'économie globale de la région ne s'arrête pas au Yagour comme on a pu le voir au Chapitre III, celui-ci n'étant qu'une partie d'un grand ensemble agro-pastoral. Mais malgré les autres éléments du système productif, tous passent toujours par le goulot de la bouteille que représente l'oued Zat côtoyé par l'Arbaa d'un côté et par le village des descendants de Sidi Hmad el Wafi de l'autre.

Jusqu'aux années 80, ces derniers s'y rendaient chaque année pour un rituel sacrificiel : ils égorgaient des brebis et des coqs, ils mangeaient et buvaient puis s'en allaient. Il fut un temps où ils achetaient un taureau pour le sacrifice. Ils le libéraient dans la tribu et personne n'était autorisé à l'arrêter sous peine d'être frappés de malédiction. Le taureau passait la nuit là où il lui plaisait et il mangeait là où il voulait... Les gens disent qu'il allait souvent là d'où tu essayais de le chasser ! Si quelqu'un le chassait de son lopin de terre, il allait là-bas. Toute la tribu se réunissait pour l'égorger, et ils le partageaient en honneur du saint en le donnant sous forme d'aumône à tous ceux qui venaient et honoraient le saint.

On citera aussi, pour la force qu'elle exerce tant à l'intérieur de la région qu'à l'extérieur, le cas de la source gazeuse qui a été découverte dans les années 90, très près du mausolée du saint. Elle a pris une énorme importance à la suite des récentes visites des touristes provenant de la ville et cela a généré un développement économique dans cette zone : on a vu apparaître des restaurants,

des boutiques d'artisanat, des gardiens et des muletiers, mais aussi des prostituées, des coiffeurs, des douches, etc. Tous ces « services » destinés aux visiteurs venant goûter et si possible emporter un peu de cette eau censée apporter la *baraka* du saint car elle est en contact avec le sol où il est enterré.

Ce n'est donc pas seulement parce que ce saint a un tombeau sur le Yagour que les Aït Inzal réclament des droits sur ce territoire, mais parce que cet édifice est une espèce d'extension de son mausolée, son vrai tombeau situé en bas, dans la vallée du Zat. Sur le Yagour il s'agit d'un enclos, d'une sorte d'*azib* sacré, où l'on pouvait garder du grain ou des objets de valeur (bijoux, etc.) afin qu'ils soient protégés par la seule puissance de l'esprit ou des esprits qui gardent ce lieu. On dirait que, comme Sidi Hmad el Wafi était le grand saint des Aït Inzal, ceux-ci ont voulu « s'assurer » ou « renforcer » leur présence sur leur morceau du Yagour grâce à la force de leur saint le plus important. Dans cette chambre, les femmes préparent aussi de la soupe et du couscous à l'ouverture de l'*agdal*, pour offrir cette nourriture aux gens qui passent vers le col amenant du Zat à Zguigui, probablement jadis vers le 28 juillet, et aujourd'hui au moment de l'ouverture de l'*agdal* qui varie d'année en année. En fait, selon certaines personnes, les femmes qui offrent du couscous aux gens dans ce site sont aussi des Aït Tighdouine qui sont les seuls à priori à n'avoir pas de saint dans le Yagour. Dans la chambre de Sidi Hmad el Wafi il y a aussi un moulin dans lequel les Aït Tighdouine, serviteurs de ce saint, venaient moudre des grains. Apparemment il s'agissait d'un moulin sacré avec lequel ils produisaient la farine du couscous apportant la *baraka* du saint...

- Lalla Amina ou Hamou

Ce personnage saint est une femme enterrée du côté Sud-Ouest du Yagour, chez les Aït Oucheg, dans un lieu de passage clef pour beaucoup des Mesiouis, notamment pour ceux qui pérégrinent au *moussem* de la grande sainte régionale Setti Fadma. De plus, ce petit mausolée se trouve dans la zone d'*azibs* du village le plus grand et ayant le plus de poids politique chez les Aït Oucheg, Anamère. Comme on le voit, la présence des saints est directement liée aux pouvoirs locaux et avec ceux-ci, au contrôle des espaces. Un *maârouf* s'y tient durant l'estive et même une partie de l'école coranique des Aït Oucheg y monte pour mener ses activités. Le mausolée qui est un peu écarté de tous les *azibs*, solitaire mais dans un point très visible sur le chemin du Zat-Ourika, était déjà en ruines lors de mon premier passage en 2005, ce qui avait permis à mon accompagnant local de dire « ces gens n'entretiennent plus leur sainte, alors la *baraka* de cette sainte est en disparition ». L'année suivante nous y sommes passé et nous avons constaté que le petit bâtiment

avait été complètement restauré, le toit remis en place, les murs consolidés et contrairement à ce qui existait auparavant, le mausolée était fermé avec une porte. Il avait été laissé en ruines durant des années, ce qui faisait penser que le culte était complètement abandonné comme le suggérait mon accompagnant. Une année plus tard nous avons pu être témoin de l'importance donnée encore à cette sainte et à ce site sacré, par l'investissement fait entre les deux étés. Il faut signaler le fait qu'il s'agisse d'une femme n'implique pas à notre connaissance de différences substantielles par rapport aux autres saints, mais il reste une question ouverte à une recherche ultérieure.



Photo 63

Tombeau de Lalla Amina Hamou.

Sidi Boujmaa : Saint patron de l'agdal n'Yagour

Nous nous concentrerons maintenant sur le saint Sidi Boujmaa et le douar qui porte son nom, du fait de son intégration totale et capitale dans le système agro-pastoral de l'*agdal* du Yagour. Son importance découle de son rapport au système d'ouverture et fermeture de l'ensemble de l'*agdal* du Yagour. Nous commencerons par un récit de l'histoire de Sidi Boujmaa, recueilli auprès d'un de ses descendants et membre lui même du lignage saint. On attribue aussi à ce saint la création

de la *seguidia*⁹⁰ principale du village, car il aurait fendu avec son bâton l'énorme roche qui empêchait le passage de l'eau. Aujourd'hui, les habitants du douar montrent encore ce rocher dans la fente duquel circule l'eau qui approvisionne le village. Soulignons que le récit de tels « miracles » est assez fréquent dans l'hagiographie tant musulmane que chrétienne (BRISEBARRE A.-M., 1978 ; MAHDI M., 1999).

Informateur D : « Sidi Boujmaa était le disciple d'un autre saint, son maître, Sidi Hmad el Wafi, qui lui à son tour venait du Sud de l'Atlas. Un jour où les hommes étaient assemblés autour du maître, Sidi Boujmaa est allé lui dire que le four était chaud. *Oh Sidi Hmad ! Le four est chaud.* Sidi Hmad lui dit alors, *s'il est chaud, entres dedans !* et Sidi Boujmaa a exécuté immédiatement la volonté du maître. Quand ils ont appris que Sidi Boujmaa était entré au milieu du feu, tous les autres disciples se sont étonnés et l'ont cru brûlé... Mais non !! Ils ont interpellé Sidi Hmad et lui ont appris la nouvelle. Ils ont sorti Sidi Boujmaa du four et rien ne lui était arrivé !! Dieu est puissant !! [...] A partir de ce jour Sidi Boujmaa était prêt à partir pour fonder sa propre confrérie et en prenant un bâton magique qui l'a guidée de la Zawiya de Sidi Hamed el Wafi jusqu'à l'endroit où le bâton s'est arrêté, aux portes du Yagour, là où se trouve aujourd'hui le douar de Sidi Boujmaa. »

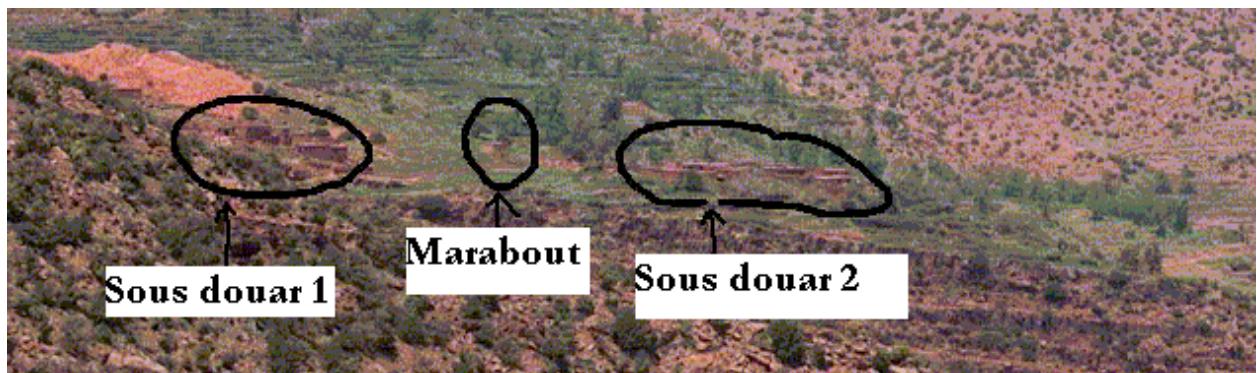


Photo 64

Zawya Sidi Boujmaa vue de Warzazt.

Le village portant son nom, *zawya* Sidi Boujmaa (*zawya* faisant référence à la confrérie du saint), est situé à 1.700 m d'altitude et sur l'une des entrées principales au Yagour, comme pour s'imposer aux transhumants. Le village se divise en deux et se situe au bord du « précipice ». Le tombeau du saint se trouve au milieu des deux sous-douars, mais solitaire, ce qui souligne l'importance symbolique du mausolée (Photo 64). Sur un substrat géologique formé

⁹⁰ Une petite canalisation.

principalement par les grès rouges du secondaire, dans le territoire du village se succèdent en fonction du gradient d'altitude plusieurs étages de végétation : un étage de fond de vallon (oued Yagour) qui inclut la totalité des prés de fauche privés du village, ainsi qu'une partie des arbres fruitiers ; un étage forestier, troué par deux fois par les cultures irriguées (jusqu'à 2.000 mètres environ) et fortement marqué par l'exploitation humaine (parcours des troupeaux, coupes de bois, anciennes cultures, etc.) ; et un étage de parcours extensifs gérés en *agdal* et, récemment de céréaliculture tant extensive qu'intensive entre 2.000 et 2.400 mètres d'altitude, l'ouverture saisonnière et réglementée des *agdal* pastoraux se faisant au début de l'été. La partie du Yagour qui leur correspond connaît, comme tous les autres, une occupation humaine intense à partir de la fonte des neiges et notamment en été, avec un dédoublement de l'habitat dans les bergeries d'altitude (*azib*).

Cet espace, approprié par les descendants du grand saint, est situé à moins de 60 kilomètres de Marrakech mais d'accès encore très difficile. Il n'est en fait pas encore relié à l'extérieur par une piste carrossable : la seule qui a été ouverte il y a trois ans s'arrête à quelques kilomètres du terroir de Sidi Boujmaa. En raison de cette situation d'isolement, le cas de Sidi Boujmaa présente un intérêt ajouté au système religieux lié à l'exploitation pastorale que nous décrivons ici, puisqu'il est resté longtemps fidèle à la tradition. Aujourd'hui il est toutefois soumis à des changements intenses du fait de la proximité de la ville touristique de Marrakech, et entre autres du développement du tourisme qui commence peu à peu à y pénétrer, bien que très subtilement encore. Il est également soumis à des processus de transformation liés à la croissance démographique, à des évolutions des structures socio-économiques et des modes d'appropriation des ressources. L'importance des modes de gestion communautaire, la complexité de l'occupation spatiale et les dynamiques en cours font de ce site un lieu particulièrement approprié pour aborder les questionnements scientifiques évoqués, c'est-à-dire, l'évolution du rôle des saints et de leurs descendants dans la gestion de l'*agdal*.

Ce village, dont tous les habitants sont soupçonnés d'être des descendants du saint, semble avoir été fondé sur l'espace inhabité où le saint a été enterré. Ce dernier est enfoui sous un petit monument funéraire, un « marabout » (Photo 64), autour duquel se situe le cimetière également mis en *agdal* (interdit d'y couper de la végétation ou de faire paître les bêtes). Comme il est interdit d'y récolter tout type de biomasse, une profusion d'herbe sèche y est visible à la fin du mois de juillet lorsque ailleurs il n'y a plus rien à pâture. Ce marabout se présente sous la forme d'une maison carrée de petite taille (4 m x 4 m environ), au style de son homologue Sidi Farès au territoire des Rerhaya (MAHDI M., 1999). Ce petit bâtiment (Photo 65) est renforcé maintenant avec des matériaux hétéroclites (fer, ciment, peinture intérieure, etc.) le rendant plus solide que la plupart des marabouts moins riches qui sont faits en pierres, boue et paille entre autres (Photo

67). A l'intérieur (Photo 66) on trouve deux paires de tombes, celle de Sidi Boujmaa et de son épouse mises ensemble, et à côté celle de leur fils, également considéré comme un saint, et de son épouse. Chaque tombe est protégée par un couvercle en bois, le plus grand, situé au milieu, recouvrant celle du *grand* saint, le tout dans le grand mausolée quadrangulaire, semblable à d'autres sites du Maroc ou du monde musulmane (CHAMBERT-LOIR H. & GUILLOT C. (COORD.), 1995 : 59 p. ; DERMENGHEM E., 1982 : 113-135). Ces couvercles sont entretenus périodiquement et recouverts de nombreux tissus de diverses couleurs, le dernier étant blanc. L'ensemble dénote la persistance des visites et des réceptions d'honneur, d'autant plus que les locaux se préoccupent de l'apparence du mausolée à l'arrivée des gens extérieurs au village.



Photo 65

Mausolée de Sidi Boujmaa.



Photo 66

Intérieur du mausolée de Sidi Boujmaa.

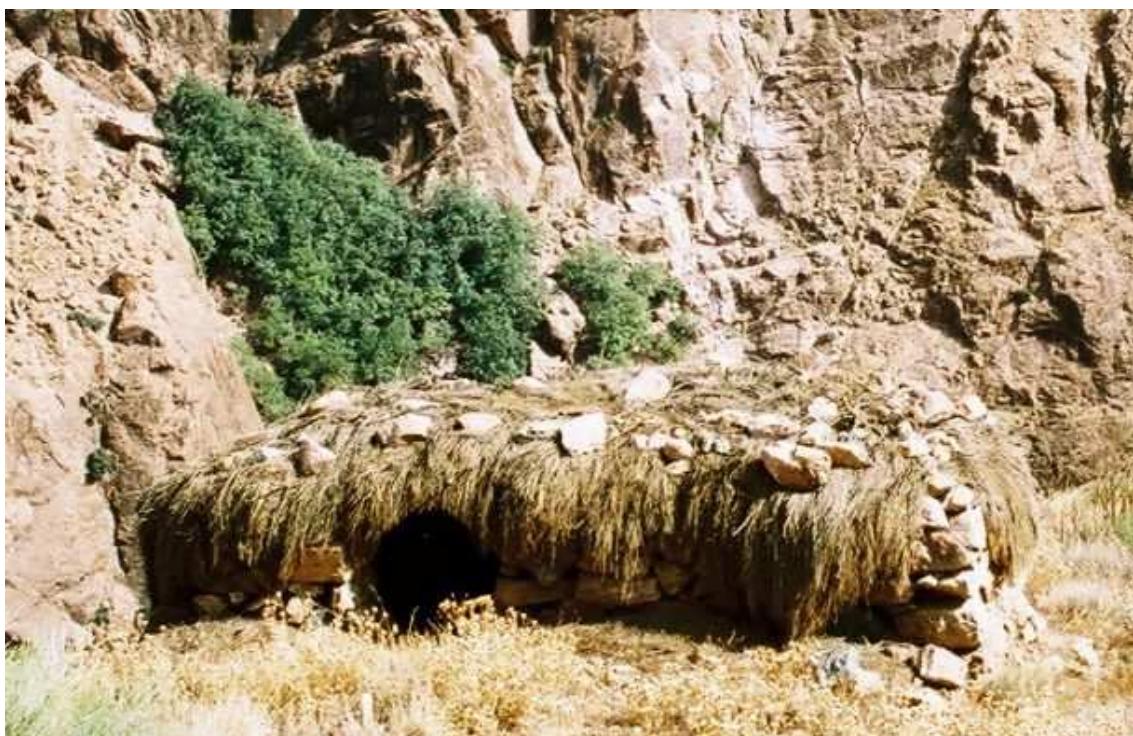


Photo 67

Tombeau d'un petit saint local.

Comme toujours dans ce type de patronage, l'influence du saint dépasse le cadre étroit des environs immédiats de son mausolée (ZOUANAT Z., 1998 ; DERMENGHEM E., 1982 : 11-25 & 57-95 ; REYSOO F., 1991 : 62-63). Le tombeau du saint Boujmaa était honoré chaque année par des « ambassades » provenant d'autres douars, fractions et bassins versants (Ourika et Zat) qui lui rendaient des tributs et des cadeaux, célébraient des rituels sanglants sacrifiant des bêtes et les divisant équitablement entre tous les membres du groupe, rituel connu sous le nom de *maàrouf* (Photo 68) et partageaient des biens ou même de l'argent avec la famille descendante du saint (Photo 69). Tout en espérant que l'année sera bonne et que le saint patron de l'*agdal n'Yagour* (ou les esprits qui gardent son tombeau) leur donnera sa bénédiction (ce qui vient des génies et ce qui vient des saints est très souvent confondu).

La « famille-douar » a un rôle central dans ce rituel car c'est par sa médiation qu'on arrive au saint, puis à Dieu, et c'est elle qui cherche le plus à stimuler la survie de la foi qui aura comme corollaire la survie de ses droits et devoirs. Aujourd'hui chacun fait son pèlerinage quand il veut, la famille du saint prenant sa part des richesses offertes. Par exemple, différentes personnes vont à titre individuel tout au long de l'année pour effectuer la coupe des cheveux de leurs enfants, sacrifier un coq ou faire des dons de grains aux descendants du saint et demander la baraka du saint ou de Dieu à travers le saint. Comme dans beaucoup d'autres douars et pour d'autres grands saints, jadis il y avait un homme à Warzazt, responsable de collecter le beurre pour organiser le *maàrouf* qu'offrirait la *jmaà* de ce village. Ils appelaient ce responsable le *Moqadem* par analogie avec le *Moqadem* politique, dont nous avons décrit le rôle au Chapitre II. Mais ces sont deux figures qui ne coïncident pas, voire qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre. Aujourd'hui les mottes de beurre pour Sidi Boujmaa ne se collectent plus et il n'y a plus de *Moqadem*.



Photo 68

Groupe d'hommes Aït Ijis célébrant un *maârouf*.



Photo 69

Un Aït Sidi Boujmaa, descendant du grand saint Sidi Boujmaa.

Nous avons approfondi un peu notre étude autour de Sidi Boujmaa à cause de son importance par rapport au système d'ouverture et de fermeture de l'ensemble de l'*agdal* du Yagour. L'intérêt que représente Sidi Boujmaa dérive du système de sainteté et patronage qu'il représente, mais aussi de sa condition d'indicateur privilégié des changements socioculturels (voire politico-économiques) qui se produisent aujourd'hui. Sidi Boujmaa est défini par les locaux comme le saint patron du Yagour (PASCON P., 1983), et originairement comme un homme virtuose et très religieux. Par exemple, on dit dans les deux bassins versants du Zat et Ourika, que tous les saints du Yagour se sont mis d'accord pour donner la clef de l'*agdal* à Sidi Boujmaa. Aussi, traditionnellement (jusqu'aux années 70 comme l'on verra plus loin) personne ne pouvait entrer dans l'*agdal* avant que les descendants de Sidi Boujmaa n'annoncent son ouverture lors du souq hebdomadaire de l'Arbaa Tighdouine. De fait, le mausolée de Sidi Boujmaa lui même, ainsi que ceux des autres grands saints du Yagour, restent (ou au moins restaient) tous fermés à clef de Mars à Juillet, ce qui coïncidait avec la période de prohibition de l'*agdal* et symbolisait en quelque sorte la fermeture de l'accès à l'*agdal*. Une espèce de célibat des ressources, un carême, un ramadam des pâtures, ainsi qu'un carême spirituel durant lequel l'esprit du saint n'était plus responsable du maintien de l'ordre sur le Yagour. Ce moment est le temps des génies qui envahissent le territoire laissé vide par les humains !

D'autres saints hors le Yagour

Le système géo-sacré de chaque village est en général très complexe et au-delà de Sidi Boujmaa ou du saint de la fraction sur le Yagour, le plus souvent il englobe un groupe de plusieurs tombeaux et sites sacrés qui vont largement au-delà des premiers. Comme on l'a déjà dit, le Yagour n'est qu'une partie, même si elle est importante, d'un plus grand ensemble agro-pastoral (BELLAOUI A., 1989). Pour les Aït Ijis qui nous concernent dans le cadre de cette thèse, en plus de Sidi Meltsène au niveau de leur fraction Aït Zat et Sidi Boujmaa au niveau des Mesioui de la montagne dont ils font partie, ils comptent d'autres références importantes qui se placent hors le Yagour, tant dans leur vallée du Zat que à l'extérieur. Les figures externes au Yagour les plus significatives pour les Aït Ijis sont au moins au nombre de trois. Nous les citons par ordre d'importance au niveau de l'allégeance au rituel : 1.- La sainte d'Afoud qui est enterrée au sein du village d'Ijis, précisément au quartier d'Afoud. 2.- Sidi Ali Mohamed sur le chemin vers Ouarzazate. 3.- Setti Fatma, au fond de l'Ourika (voir Carte 18). Les temps rituels de Sidi Ali Mohamed sont régis par le calendrier lunaire alors que ceux de Setti Fatma le sont dans le cadre du calendrier solaire. Jadis ces deux saints étaient honorés chaque année et recevaient des

ambassades de la part de la communauté. Il était normal auparavant, jusque dans les années 70-80, de célébrer des *maàroufs* (sacrifice d'animaux, partage de la viande et repas collectifs) en l'honneur de ces saints. Les rituels sanglants consistant au sacrifice d'un animal (généralement du petit bétail, mais on peut les faire aussi avec du grand bétail en même temps qu'avec de la volaille) sont particulièrement importants dans tout ce système, car l'animal est au sommet de la pyramide du système de production agro-pastoral. C'est le produit le plus cher et le plus difficile à obtenir.

Dans ce type de rituels du *maàrouf*, comme le décrit J. SERVIER (1962) dans le cas de l'Algérie berbère, ou M. MAHDI (1999) dans le cas de l'*agdal* d'Oukaïmeden voisin du Yagour, le sang est l'élément véhiculaire principal pour demander la faveur des génies⁹¹. D'après M. MAHDI (1999) les génies habitent dans les espaces où il n'y a pas d'hommes, et quand on ouvre un nouvel espace « à domestiquer » ou qu'on reprend des espaces laissés depuis un temps, il s'agit d'abord de demander la permission aux génies et de suivre des rituels comme celui du sang⁹². Ces *maàroufs* sacrificiels sont célébrés généralement dans l'espoir d'obtenir la *baraka*⁹³ du saint pour une bonne période agro-pastorale. Dans le cas des Aït Ikis, les génies seraient ceux qui accomplissent la mission que les saints leur auraient assignée avant de mourir. Mais outre leur fonction d'intercesseurs religieux avec Allah, les saints et les génies, ces *maàroufs* jouent aussi un rôle dans le cadre de la micro-politique locale, du contrôle et de la cohésion sociale, et de la reproduction culturelle, familiale ou économique. De fait, en rassemblant tous les représentants masculins de la communauté autour du tombeau du saint, en rapprochant les petits des adultes et des plus âgés dans une activité collective hautement conviviale, de partage et d'entente, ces *maàroufs* font référence à la fois aux structures et aux fonctionnements sociaux de la communauté, ainsi qu'aux règles de cohabitation pastorale, car ce moment sert souvent à les rappeler une nouvelle fois (RACHIK H., 1992). Aujourd'hui, ces *maàroufs* sanglants ne se font plus en l'honneur de Sidi Ali Mohamed et Setti Fadma, les deux grands saints hors la vallée du Zat. Ceci est dû principalement à la transformation de la culture religieuse et l'abandon d'une grande partie de l'organisation tribale comme nous expliquerons plus en détails plus tard.

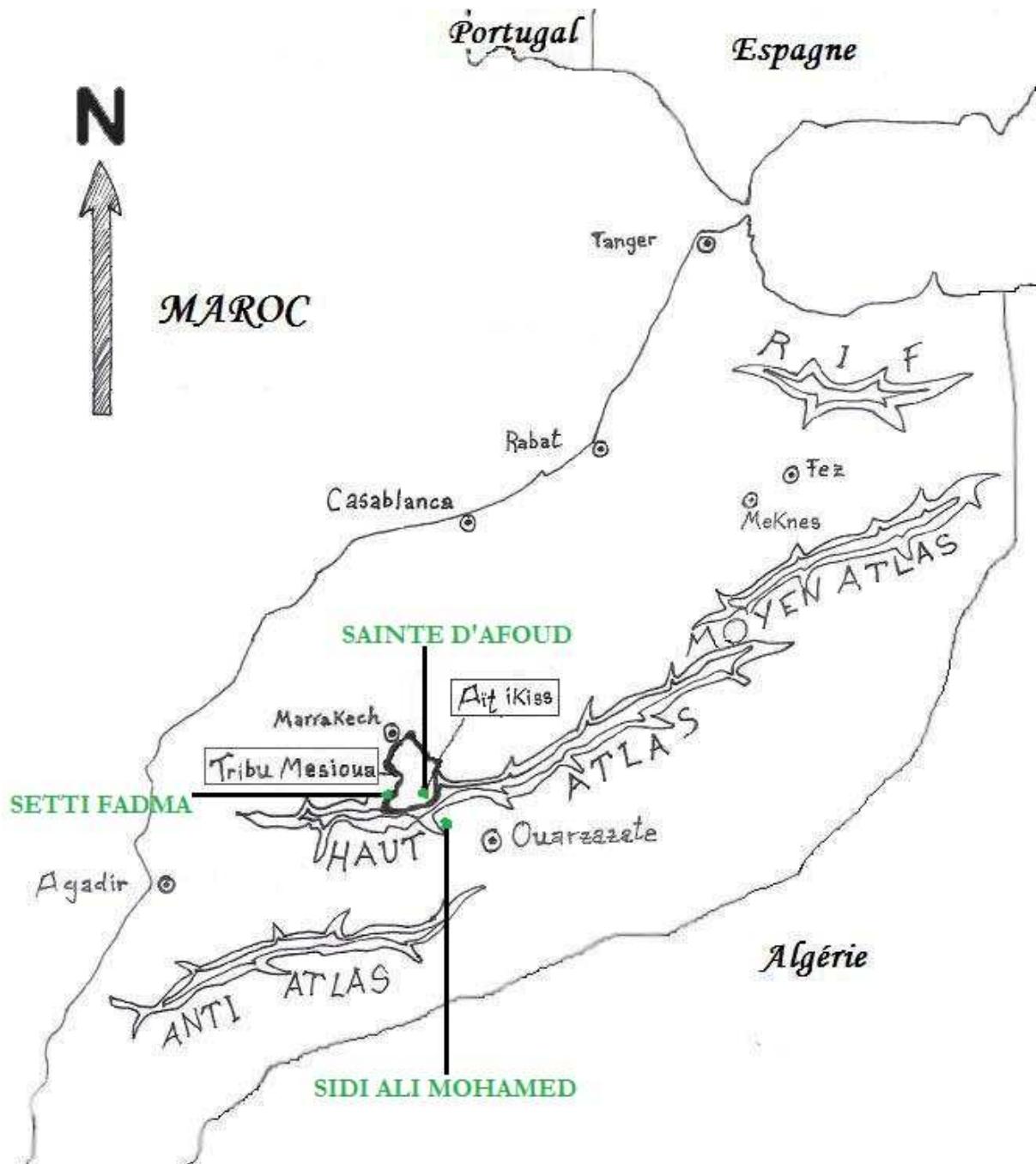
A présent, ce genre de *maàrouf* religieux se fait surtout dans l'environnement plus restreint de chaque village, laissant de côté de plus en plus les *maàroufs* aux saints « non strictement locaux ». Ainsi, de nos jours, les Aït Ikis comme le reste des frères de tribu honorent surtout les saints propres à leur village. Le plus important pour les Aït Ikis c'est la sainte d'Afoud au village d'Ikis

⁹¹ Le sang fait partie de nombreux rituels de sacrifice dans le monde et son poids symbolique a été analysé sous plusieurs angles (HUBERT H. & MAUSS M., 1964 ; DE HEUSCH L., 1986). Pour une étude approfondie du sacrifice dans le monde islamique voir A. M. BRISSEBARRE (1998) et P. BONTE ET AL (1999).

⁹² « [le sacrifice sanglant] rend licite l'accès à un espace horm [illicite] », « les hommes qui sacrifient un animal cherchent à valider la transhumance en appelant la miséricorde sur les hommes et le bétail durant leur séjour {annuel} à l'Oukaïmeden » (MAHDI M., 1999 : 317 & 331).

⁹³ Bénédiction.

(DOMINGUEZ P., 2004). Bien que nous ayons demandé en de nombreuses occasions l'histoire de cette mystique, personne n'a su nous répondre. Les gens insistaient simplement sur le fait qu'il s'agissait d'une femme très sage qui est venue de l'extérieur du village et est morte à Ikitis peu après. Ici, le cycle rituel consiste à honorer la sainte du village deux fois par an comme on l'a signalé brièvement dans le Chapitre III. Un *maârouf* réunissant tous les hommes du village se célèbre en son honneur le premier vendredi de Mai, juste avant la montée aux terres d'altitude. Le but est, une nouvelle fois, de s'assurer la faveur des génies et la *baraka* divine, avant de commencer la nouvelle étape. L'autre *maârouf* est célébré dans le même espoir, mais en sens inverse cette fois. Il se célèbre en fin septembre au retour des transhumants au fond de la vallée, dans l'espoir de recevoir de nouveau la bénédiction, cette fois pour la période hivernale dans les vallées. Des plus petits sacrifices sont également faits en l'honneur d'autres saints mineurs chez les Aït Ikitis. Par exemple, dans le quartier de Tarhout à Ikitis, il y a un deuxième tombeau de saint, cette fois au centre du cimetière, dans la partie basse du village, où il est très fréquent que les femmes passent la nuit espérant remplir leurs désirs tels que devenir enceinte.



Carte 17

Les trois sites principaux de valeur religieuse pour les Aït Ikkis au-delà du Yagour.

D'autres éléments du surnaturel en dehors les saints

Mais comme nous l'avons vu au début de ce Chapitre, il n'y a pas que les saints qui comptent dans le système de représentations mystiques des Aït Ikkis. Parmi les êtres surnaturels, accompagnant les saints, les *djins* (génies ou diables) jouent un rôle central aussi. Comme nombre d'auteurs l'ont expliqué (MAHDI M., 1999 ; MATEO J., 2010) ce genre d'esprits multiformes,

conçus parfois comme signe et origine de désordre et dont la vision est réservée juste à certains, apparaît souvent aussi associé à l'*agdal* et à l'accomplissement de ses règles. Des histoires circulent parmi les habitants de ces régions qui appuient la sacralité de l'espace et de la règle de l'*agdal*, réalimentant ainsi la chaîne des preuves destinées à intimider les incrédules (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009b).

Par exemple celui d'« un homme habillé en blanc, monté sur son cheval blanc, qui apparaît chaque année dès la mise en défens du Yagour pour protéger l'*agdal* des voleurs malhonnêtes en les punissant de différentes manières ». Aussi, de nombreux espaces dans le Yagour ou autour de celui-ci, situés à proximité des cimetières, qui d'ailleurs sont aussi appelés *tagdalt*⁹⁴, sont pourvus d'une végétation abondante, car ils sont protégés en permanence de la dent du bétail et de tout prélèvement par la seule puissance de la croyance et des interdits qui frappent ces lieux des morts. Une autre histoire raconte que 365 saints à l'apparence diabolique, tournent ensemble dans le Yagour pour assurer sa surveillance, avec leurs chevaux et leurs dromadaires, symboles des grandes caravanes, des longs voyages et donc de dévouement et de respect. Ceux qui ne respectent pas les règles établies et sacrées corroborées par Sidi Boujmaa, souffriront des conséquences terribles imposés par ces êtres, qui peuvent aller de fièvres et délires intenses jusqu'à la mort...

Au Yagour, le labyrinthe conceptuel que semblent constituer toutes les relations entre les génies et les saints, qui se confondent parfois les uns avec les autres, rappelle un jeu de forces et de contre-forces. Comme une sorte de métaphore de leur propre vie dans la montagne (SIMENEL R., 2008), les paysans définissent l'existence d'un monde parallèle au leur, peuplé de personnages surnaturels, bénéfiques (principalement les saints, certains génies « domestiqués » ou Dieu) et maléfiques (les génies « sauvages », des ogres, des sorcières, des diables sous forme moitié humaine moitié animale, etc.), chargés de réguler une gestion équilibrée de l'*agdal* (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., sous presse). Par la suite nous reproduisons des récits sur des êtres cohabitant avec les gens dans le Yagour et dans les vallées. L'informateur suivant appartenant aux Aït Wagoustite nous parle d'un évènement surnaturel qui est arrivé à des personnes connues ainsi qu'à lui-même sur le Yagour, et un autre informant appartenant aux Aït Baha nous parle ensuite des génies qui entourent constamment les gens dans le Yagour et les vallées, ainsi que de leurs relations avec les zones humides.

Informateur E : « Une autre fois en 1980, au moulin du Zat quand un connu à moi revenait de Tighdouine une nuit de pleine lune, il lui est apparu au niveau du moulin un chien noir. Ce chien

⁹⁴ Comme l'on a vu au Chapitre III, le mot *tagdalt* est le diminutif d'*agdal*.

noir s'est transformé en une créature blanche énorme, grande entre le ciel et la terre, qui avait une lumière sur le front. Après l'avoir vu il est tombé malade 3 mois avec des très fortes fièvres et des hallucinations horribles. La créature en question venait chaque nuit pour le réveiller en lui disant *tu m'as fait du mal, tu m'as réveillé... »*

Informateur E : « Une nuit de 1975, entre 1h et 2h du matin, quand je revenais d'irriguer les champs d'Ifgis, à Ighil n'drif [Yagour des Aït Slimane proche du Yagour d'Ikis], une dame m'a appelé... Elle était de l'autre côté de la rivière du Yagour que moi, sur une tâche d'herbe verte et proche de l'eau. Elle m'appelait et me disait d'aller là où elle était. Mais j'ai refusé de lui répondre, et quand je partais je me suis rendu compte qu'elle avait en fait des pieds de chèvres ! Dieu merci que je portais un talisman dans ma poche [en nous signalant avec sa main sa poche gauche sur la poitrine, du côté du cœur] et c'est grâce à lui que rien m'est arrivé finalement. »

Informateur F : « Effectivement, il y a des génies partout au Yagour et aux vallées. On risque de voir des génies la nuit. Il faut surtout éviter les points d'eau la nuit et de ne pas laver ou se baigner avec l'eau dans ces points. Vous voyez, on est à côté du bassin d'eau là-bas. Même si c'est construit par nous, ce point d'eau est dangereux. Ainsi que la source qui sorte à Tamsna. C'est surtout aux *Ibsen* [zones à herbe spécialement verte et dense à cause de l'émanation d'eau] et là où l'eau surgisse qu'il faut faire attention parce qu'il y a des génies. Mais pas tout le monde dans le village ne peut les voir. Seulement ceux à qui Dieu leur a donné le don et leur a enlevé le voile ».

Sacralité de l'espace

L'espace du Yagour est parsemé de repères significatifs pour ses usagers, et le territoire devient en quelque sorte un espace « sculpté ». Il est fréquent de rencontrer des amoncellements de pierres de taille importante sur l'ensemble du Yagour, notamment sur le plateau proprement dit (la partie du Yagour correspondant au plateau géomorphologique situé dans la moitié Nord-Ouest de l'*agdal*), qui pourraient être des tombeaux d'après l'avis de quelques habitants du lieu. F. LAFUENTE (1968) décrit aussi quelques-uns de ces amoncellements comme ayant un but funéraire, hormis celles sous forme de cairns ayant une fonctionnalité plus technique (délimitation de terrains, marquage des chemins, orientation dans le brouillard, etc.). Nous avons noté que la situation des cairns est fréquemment stratégique, par exemple à côté d'impressionnantes précipices, à l'entrée d'importantes prairies du Yagour, de grandes vallons où on trouve aussi nombre de gravures rupestres d'il y a plus de 2.500 ans, ou tout en haut de sommets parfaitement ronds et donc bizarres. D'ailleurs, l'existence de ces cairns construits par

plusieurs individus, voire pierre après pierre lors de chaque passage, dénote la grande vivacité de ces pratiques car ce sont des monuments qui nécessitent un entretien constant⁹⁵. Le plus célèbre de ces cairns dans la région – appelés localement *kerkour* – est peut-être le tumulus de Tizi n’Ghelliz, composé de deux tas de pierres situés l’un à côté de l’autre, sous lequel est supposé être enterré le « terrible » Ghelliz (le *caïd* ou *amghar* des Ourika déjà décrit) qui dominait le Yagour jusqu’à ce que les Aït Ikis l’assassinent et reconquièrent le Yagour au bénéfice des Mesioui. On remarque aussi la limite tracée par une ligne de pierres à l’ouest du lac du Yagour pour séparer le territoire des Aït Oucheg de celui des autres fractions. Enfin, le marquage du territoire par des accumulations de pierres passe de façon assez fluide du sacré au profane, même s’il est possible de trouver des éléments se référant plus clairement au surnaturel et la sacralisation de l’ordre spatial.

Comme l’on a vu, de même que la législation qui le régit, l’espace géré en *agdal* (le Yagour) est lui-même sacré. Par la suite nous montrerons des éléments qui résument un peu cette imbrication entre le sacré et l’organisation territoriale, sociale, économique et écologique⁹⁶. De fait, le paysage est fortement chargé de religieux dont la distribution dans l’espace (cols, prairies, chemins, gravures, pics, versants, vallées, sources et tourbières entre autres) révèle un lien très fort entre les lieux et les personnes, ainsi qu’une relation intense avec l’histoire locale, réelle ou mythique qui perdure encore de nos jours malgré les difficultés, tel qu’elles ont été démontrées par R. SIMENEL pour le cas des Aït Baamran (2008). Ce statut religieux de l’*agdal*, décrété le plus souvent par des saints, est renforcé par une topographie sacrée de l’*agdal* que nous décrivons plus en détail ci-dessous et dans la Carte 18. Quelques éléments de cette géographie du sacré se présentent sous la forme de sources plus ou moins magiques dont l’eau assure la santé ou la baraka, des espaces peuplés de génies associés le plus souvent aux zones humides ou éloignées des habitats humains, des mosquées et des anciennes mosquées mythiques, des mausolées de saints, des tumulus de pierres, etc. (BASSET H., 1999 [1920] ; DERMENGHEM E., 1982 : 135-151 ; HERBER J., 1927 : 368-370).

En premier lieu l’on découvre les mosquées : celle des Aït Balkous est très proche des terres de Warzazt au sein de l’*agdal* du Yagour proprement dit. Il y a aussi une mosquée à Tamsna pour les Aït Baha (regroupement de trois douars Aït Zat : Açaka, Taliwin et Tiniwin) et une autre chez les Aït Sidi Boujmaa à Adersan. Il est aussi supposé y avoir une ancienne mosquée des Aït Ikis au Yagour, qui servait anciennement aux pasteurs. D’autres mosquées sont encore en activité au sein de la zone régulée par l’*agdal*. Elles ressemblent toujours à de petits *azibs* et, de fait, elles ont

⁹⁵ Etant donné leur abondance et leur besoin d’être en continual renouvellement.

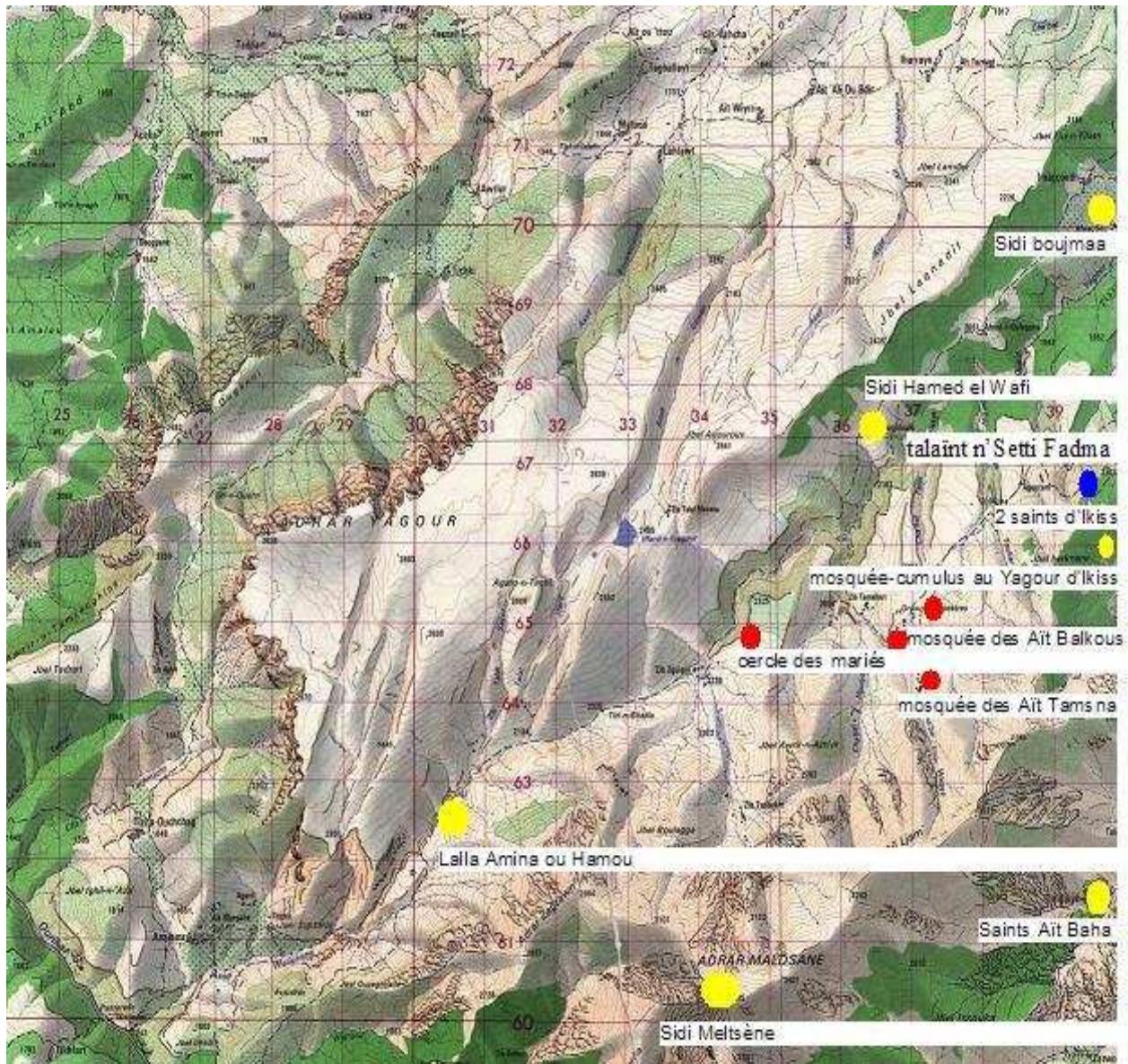
⁹⁶ Les deux parties qui suivent sont basées sur l’article « Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc » (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009b).

souvent une double fonction de lieu de prière et d'abri de berger. Il s'agit de petites chambres qui éventuellement ont pu être aussi des *azib*s à un moment donné. Mais bien sûr, les traces de la sacralité des lieux vont largement au-delà des mosquées et des mausolées de saints que nous avons vus précédemment. Ainsi, par exemple, une source au col entre Ibis et Warzazt, *talaïnt n'Setti Fadma* (la source de Setti Fadma), est censée comme son nom l'indique avoir surgi lorsque Setti Fadma pendant son voyage vers la Mecque depuis l'Ourika, et après une discussion avec son mari, s'est assise à cet endroit. De fait, il s'agit d'un lieu sur la ligne de crête où il paraît difficile qu'une source jaillisse naturellement. Cette source était l'objet d'un culte de la pluie, où on déposait une poupée faite à base de paille et portant des petits vêtements, ainsi que le décrit J. SERVIER pour l'Algérie (1968), D. M. HART pour le Rif marocain (1976) et comme les villageois nous ont expliqué que cela se passait également au village de Setti Fadma à l'Ourika.

Quant à d'autres lieux importants montrant l'empreinte du sacré dans le paysage, nous ferons de nouveau référence aux rituels effectués par les femmes Aït Inzal et Aït Tighdouine au cours desquels elles offrent du couscous, du lait, du lait fermenté, de la confiture et du pain aux gens qui passent par le col entre le Zat et Zguigui. Ces offrandes sont faites aux personnes passant près de « l'enclos des fiancés », une gravure rupestre représentant un homme et une femme, où l'on a trouvé des restes de semoule sur la pierre gravée (HOUARAU B., 2006). Cet enclos est encore aujourd'hui mystérieusement entouré par un cercle de pierres que personne n'affirme entretenir. B. HOUARAU (2006) dit qu'il est abandonné, mais cette disposition, même si elle est endommagée, est encore identifiable et montre à notre avis que la fréquentation du site a existé jusqu'à une période relativement récente ou même qu'elle existe toujours. Aucun informateur n'arrive à le confirmer mais le cercle est toujours là et des repas rituels semblent y avoir toujours lieu. A. SIMONEAU (1968) disait lui-même que cet enclos était un lieu de rendez-vous de marabouts.

En fait, l'existence de nombreuses interactions entre bergers et gravures rupestres dans le Haut Atlas est connue et nous même nous en avons entendu parler. Bien sur, les significations auront beaucoup changé par rapport à celles de leurs auteurs d'origine. Elles n'ont peut-être même plus rien à voir avec celles-ci. Et pourtant, en ce qui concerne le Yagour, des représentations significatives pour les usagers de ce territoire coïncident sur une question quelle que soit la période : la considération du site comme un endroit symboliquement privilégié. Un sujet passionnant qui à notre avis, et en accord avec celui émis par L. AUCLAIR (2006), devrait être plus encore mis en lumière. Comme on l'a vu sur différents terrains et à plusieurs reprises (visites en famille de grandes gravures, références à des cavaliers sur les roches, récit d'histoires sur des gravures magiques, sacrifices animaux sur des pierres dessinées, recherches de trésors sous ces

sites préhistoriques, etc.), les gravures font partie du monde des usagers du Yagour et pourraient bien avoir parfois une relation directe avec leur façon de vivre leur territoire.



Carte 18

Carte montrant quelques lieux ayant des références magico-religieuses au Yagour (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

Les mythes autour de cet espace du Yagour sont tellement nombreux et riches que nous ne pourrions en citer que quelques exemples. Mais il est peut-être plus intéressant de rapporter des témoignages directs des différents membres de la tribu Mesioua. Nous reproduisons ci-dessous certaines histoires à ce sujet (traduites par nos interprètes) que nous avons collectées durant nos

différents séjours sur le terrain, notamment en interagissant avec les bergers dans des jours interminables sur les parcours...

Informateur G : « On raconte que les génies gardaient le Yagour. Je me souviens qu'on dit que si tu y lâches tes bêtes avant l'ouverture (de l'*agdal*), elles se dispersent comme si tu les frappes avec un bâton, elles prennent la fuite, ça ressemble à du vent, et le chacal les mange : il rentre dans l'azib et les tue. [...] Il y avait un marabout qu'on appelait Sidi Nasser. Le figuier ! Le figuier ! Le jour il était plein de figues que les démunis cueillaient sans en laisser rien. Le matin de nouveau, avec la grâce de Dieu, il se remplissait de figues. S'ils les donnaient à la jument qui a mal au ventre. [...] On l'appelle le Yagour, partout là-bas est *azib* (bergerie). Ils l'appellent aussi *agdal*. Ils le ferment et c'est interdit d'y toucher. L'eau y est fraîche comme la neige. Un autre a trouvé une vieille femme mourante là-bas, qui avait très soif. Il l'a amenée à la source et dès qu'elle a bu suffisamment d'eau elle s'est miraculeusement redressée ».

Informateur H : « Ça a été comme ça depuis la nuit des temps, depuis les ancêtres des ancêtres. Le Yagour est possédé par les esprits en temps de fermeture. Si tu y lâches les bêtes, elles ne se sentent pas à l'aise, il y a du vent et elles courent. Le berger quant à lui, il pose sa cafetière mais elle tombe obligatoirement. Et le feu ne s'allume pas. Cet endroit est possédé, mais tu ne l'as pas vu... Parfois les animaux voient des choses que les humains ne voient pas... ».

Informateur I : « Il était une fois un homme qu'on nommait le *caïd* Saïd, il était au bureau à Ait Ourir. Il arrive devant la *zawya* sidi Boujema (le patron du Yagour) et il descend par le chemin vers Tifli au dessous de l'actuelle route. À cette époque il n'y avait pas de route. Il arrive et leur demande : où est-il votre Boujema, votre marabout ? Il sort son fusil et tire sur lui deux balles pour lui tuer de loin. Après, il passe par là et il tombe malade jusqu'à mourir. Il n'est pas sauvé. Les saints. Les saints à cette époque il y en avait... A cette époque même les bêtes dès qu'elles dépassent « les lignes » (les limites de l'*agdal* en époque de prohibition), c'est indispensable qu'on en trouve des mortes, jusqu'à ce qu'ils n'en restent aucun. [...] Celui qui tombe malade, comme par exemple, on l'appelle nous *taoula*, la fièvre (il est dévoré par le froid et il tremble), on l'y amène (à Sidi Boujema). Il y reste, il amène avec lui un coq pour le sacrifier et Dieu le fait guérir, louange à Dieu. C'est tout, et Dieu le fait guérir, c'est la volonté de Dieu, je ne sais pas.

Informateur J : « À cette époque il y avait les saints qui étaient visités par les gens. Il y avait Sidi Boujema qui protégeait le Yagour, personne ne pouvait y aller au temps de fermeture. L'*agdal* n'Iferouane était à charge de Sidi Mesaoud. Celui qui allait à Iferouane au temps de fermeture, il rencontrait les vipères ! ».

Informateur E : « Un soir de 1965, quand XX [un ami du village] essayait de garder toutes ses chèvres dans l'enclos, une créature étrange avec cornes et canines qui sortaient sous sa lèvre, est rentrée dans son *azib*, et puis après il a entendu une détonation comme le bruit d'une balle. Il ne se souvient pas de plus, et le matin suivant il a trouvé 40 têtes de chèvres mortes. »

Informateur K : « Le Yagour est *habous*, il est sacré et inaliénable, lié aux *fqibs* des mosquées ou au ministère des affaires religieuses, qui probablement appartenait avant aux marabouts de Tafilalt (au Sud de l'Atlas). Tu cultives au Yagour d'Ikis et tu ne gagnes pas beaucoup, cette année on a semé 20 *aâbras* et on a récolté 10. Les génies punissent les agriculteurs du Yagour et leur volent des grains. Pourquoi les marabouts de Tifilalt donnent un poigné d'orge aux mulets des pèlerins et ils peuvent manger toute la journée ?? C'est les génies qui leur en portent l'orge magnifique qui mangent les mulets. Et les génies leur en portent cet orge de lieux de partout comme le Yagour. [...] Et en tout cas le Yagour n'est pas bénit maintenant, il n'y a pas la *baraka*, ce n'est pas seulement la quantité [de grain] qui compte. Même si on a récolté d'autres années 150 et 200 *aâbras* par rapport aux 10 après avoir plantés 20 de cette année. Nous sentons que notre orge n'est pas bénite. Ce n'est pas bien et pourtant nous continuons à en faire. »

On l'a dit déjà, la place de ce domaine ambigu entre divin et humain qu'occupent les saints et les génies dans les sociétés du Haut Atlas, a été assez étudié (EL ALAOUI N., 2001 ; GELLNER E., 1969 ; MONTAGNE R., 1930 ; RACHIK H., 1992). Ce qui est peut-être moins bien connu, sont ses implications dans le monde d'aujourd'hui en termes agro-économiques (MAHDI M., 1999) et écologiques (DOMINGUEZ P. ET AL, 2010 ; DOMINGUEZ P. & HAMMI S., 2010). En fait, les saints ou leurs descendants ont établi une discipline pour l'utilisation des ressources naturelles gérées en *agdal*, distribuant des droits aux groupes et instituant les dîmes et les sacrifices que les éleveurs doivent leur rendre annuellement à l'occasion de la transhumance, dans le but d'établir une réglementation collective qui impose un ordre nécessaire à l'exploitation « durable » des ressources pour maintenir un certain équilibre entre les groupes (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., sous presse). Dans la tradition locale, les saints sont à l'origine symbolique de l'ordre qui prévaut dans l'espace géré en *agdal*. Et de ce fait, eux et leurs descendants sont donc aussi un filtre pour leur perception du milieu qui légitime le moment d'organiser de la transhumance collective. Ce qu'ils faisaient selon un calendrier strict de célébrations...

Après le temps prohibé, celui de la mise en défens de l'*agdal*, survient le temps de la transhumance, un temps permis. L'ouverture de l'*agdal* et le séjour des éleveurs sur les alpages sont accompagnés de festivités, de foires, de divertissements et d'une intense activité rituelle⁹⁷. Tout au long de ce cycle sont célébrés des rites individuels et collectifs, masculins et féminins. Les rites honorent le saint patron du pâturage et scellent de nouveau avec lui le pacte séculaire. D'autres rites conjurent ou se concilient les esprits des lieux. Par ces rituels les éleveurs cherchent à sauvegarder les biens collectifs et individuels, à protéger le bétail et à appeler sur lui prospérité et fécondité. La cohésion rituelle et symbolique apparaît comme un des éléments les plus visibles et remarquables de tous ces *maàroufs*, ces célébrations rituelles perpétuant l'alliance avec les génies, notamment en raison d'un certain ordre cosmo-chronologique qui permet la reproduction de l'ordre établi (RACHIK H., 1992).

Au printemps, les Mesioui célèbrent un *maàrouf* (sacrifice d'animaux et repas collectif) dans les différents douars situés en bas des vallées adjacentes au Yagour, juste avant de monter dans les alpages, pour obtenir la bénédiction d'Allah durant l'estive par l'intermédiaire de la figure du saint du village. D'après ce que nous avons pu observer, y participent les hommes, qu'ils soient ou non berger, de tous les villages Mesioua transhumant vers le Yagour. Au début du mois de juillet, à l'ouverture de l'*agdal*, sont réalisés de nouveaux sacrifices d'animaux, cette fois sur les alpages et plus dans les villages d'origine, pour célébrer le début de l'estive dans les différents campements de berger, beaucoup d'entre eux étant proches de leur saint d'appartenance (comme l'on a vu avant, il y a presque un saint qui s'identifie avec chaque fraction).

Dans la zone des bergeries se déroulent aussi des *maàroufs* plus petits, de douar ou de groupe de douars, où l'on prépare le couscous, la soupe et d'autres aliments, et où l'on joue parfois de la musique. Par exemple, ils en célèbrent à Balkous, dans la mosquée que nous avons citée auparavant, qui peut être assimilé à un *maàrouf* d'ouverture de l'*agdal* des usagers de Balkous. L'itinéraire de ce *maàrouf* était lié à celui du Meltsène, car en fait ils égorgeaient un animal d'abord à Balkous, puis après quelques hommes montaient participer aussi au *maàrouf* festif du Meltsène. Aussi, après être arrivés à Warzazt, les femmes Aït Ikis, traditionnellement, faisaient un couscous pour les gens durant les premiers jours, à côté de l'ancienne mosquée au sein du cimetière, ce qui est considéré *bidaa* (en termes de signification stricte il veut dire « innovation illicite », mais en termes pratiques il se réfère à tout ce qui est hors de l'Islam) par les musulmans des cités.

⁹⁷ Pour le Yagour, certains éléments de la pratique rituelle sont présentés dans cette thèse. Ils sont très similaires à ceux effectués sur d'autres grands *agdal* comme l'Oukaïmeden, décrits dans *Pasteurs de l'Atlas* (MAHDI M., 1999), ou au Tichka où J. BERQUE (1978) avait évoqué des rituels de son temps.

Précisément cette nouvelle attitude critique envers les différentes croyances et pratiques traditionnelles provenant de l'extérieur, leur a fait construire une nouvelle mosquée juste à côté de l'ancienne, mais hors l'espace du cimetière.

Durant le début du séjour estival sur les alpages de Lalla Amina Hamou, l'on dit que le sacrifice des petits ruminants est réalisé chaque jour. Dans la première semaine d'août de chaque année, la collecte de contributions pour le saint Sidi Boujmaa est déjà réalisée, et c'est à ce moment que traditionnellement tous les Mesioui s'impliquaient dans le *maàrouf* à Sidi Boujmaa. Aujourd'hui, ils sont beaucoup moins nombreux et apparemment c'est surtout les Aït Wagoustite qui continuent à entreprendre le rite, car le mausolée du saint est toujours au sein de leur territoire. On compte aussi sur l'assistance de quelques membres des autres fractions qui peuvent se présenter à titre individuel. Puis, vers le 16, 17 et 18 de Juillet du calendrier agricole ou *filabi*, qui comme nous l'avons expliqué brièvement au Chapitre II est décalé de 13 jours par rapport au calendrier occidental d'origine grégorien (c'est-à-dire le 29, 30 et 31 Juillet en Europe occidentale), commence le pèlerinage à Setti Fadma dans la vallée de l'Ourika : jadis tous les Mesioua ainsi que des membres d'autres tribus voisines ou plus lointaines participaient au *moussem* local, un *souq* forain et festif organisé à côté du tombeau d'une sainte locale (MAHDI M., 1999).

Aujourd'hui, même pour cette célébration macro-régionale, les pèlerins mesiouï deviennent de moins en moins nombreux et cela contraste avec l'arrivée récente des touristes : ce rituel les concerne de très loin en termes religieux traditionnels, ce qui participe notamment à la folklorisation de cet héritage culturel (REYSOO F., 1991 : 181-194). Enfin, à la fermeture du cycle pastoral des alpages en automne, au retour des troupeaux dans les douars d'origine situés en basse altitude, les Mesioui célèbrent un nouveau *maàrouf* pour obtenir la bénédiction d'*Allah* durant l'hiver, toujours par le biais de la baraka du saint local. A titre indicatif, il est curieux d'observer que beaucoup de ces dates rituelles liées à l'activité pastorale coïncident ou se réfèrent au 1er ou 15 du mois dans le calendrier *filabi*. Par exemple, la fermeture du Yagour est le 15 mars du calendrier *filabi* ; le *maàrouf* d'Ikis pour monter aux hautes terres est le 1er vendredi après le 1er mai du même calendrier ; l'ouverture du Yagour et le *maàrouf* du Meltsène se tiennent le 1er vendredi après le 15 juillet du calendrier *filabi* ; l'ouverture de l'*agdal* d'Ikis, puis le retour aux basses terres pour les Aït Ikis est aussi le 15 de septembre du calendrier *filabi*. Voir ci-dessous le Tableau 12 résumant les dates, les activités et les célébrants des rituels principaux.

Dates rituelles principales pour le Yagour	Activités rituelles	Les célébrants
<p>1^{er} vendredi de Mai</p> <p>1-7 Mai (<i>filabi</i>)</p> <p>13-20 Mai (occidental)</p> <p>Pour d'autres communautés différentes des Aït Ikis, la date est généralement plus tardive.</p>	<p>- <i>Maàrouf</i> (sacrifice d'animaux et repas collectif, généralement proche du tombeau du saint du village) au village d'origine juste avant de monter au Yagour et dans le but d'obtenir la bénédiction pour la période estivale.</p>	<p>- Tous les hommes des villages Mesioua transhumant vers le Yagour. Bergers ou pas, adultes ou pas, tous les hommes participent, mais les femmes n'y participent pas.</p>
<p>1^{er} vendredi de <i>Smaym</i> et jours qui suivent.</p> <p>15 juillet - 30 juillet (<i>filabi</i>)</p> <p>28 juillet - 13 août (occidental)</p> <p>Cette date était fixe jusqu'il y a environ une trentaine d'années, mais maintenant elle est variable et dépend de la date d'ouverture de l'<i>agdal</i> que décident les usagers du Yagour. Comme l'on a vu au Chapitre III, plus il y a de pluies dans l'année, plus tardivement sera ouvert l'<i>agdal</i>.</p>	<p>- <i>Maàrouf</i> pour célébrer le début de l'estive dans les différents campements des bergers, le plus souvent proche d'autres sites d'importance symbolique s'il n'y a pas des tombeaux de saints proches de leurs campements.</p> <p>- Des femmes préparaient de la soupe et du couscous dans la cabane de Sidi Hamed el Wafi. Aujourd'hui elles en offrent encore aux gens qui passent près du cercle des mariés, au col amenant du Zat à l'Azib Zguigui.</p> <p>- Un sacrifice d'un petit ruminant chaque jour durant le début du séjour estival sur les alpages de Lalla Amina Hamou.</p>	<p>- Les différents groupes de bergers et leurs femmes ayant transhumé au Yagour.</p> <p>- Des femmes Aït Inzal et Aït Tighdouine.</p> <p>- La plupart des hommes Aït Oucheg.</p>

	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Maàrouf</i> avec couscous, soupe et autres aliments, plus danse <i>Ahwach</i> au sommet du pic Meltsène. - Collecte de contributions et <i>maàrouf</i> à Sidi Boujmaa. 	<ul style="list-style-type: none"> - Principalement les Aït Zat mais aussi des gens des autres fractions. - Tous les Mesioui usagers du Yagour sont traditionnellement impliqués même si aujourd’hui cette tradition a perdu un grand nombre d’adeptes.
2 ^{ème} vendredi d’août 7-14 août (<i>filahi</i>) 20-27 août (occidental)	<ul style="list-style-type: none"> - Pèlerinage et <i>Moussem</i> (foire) à Setti Fadma 	<ul style="list-style-type: none"> - Tous les Mesioua sont traditionnellement impliqués même si aujourd’hui la tradition a perdu un grand nombre d’adeptes.
15 septembre (<i>filahi</i>) 28 septembre (occidental) Pour d’autres communautés différentes des Aït Ikis, la date est généralement plus tôt mais elle peut aussi être plus tardive.	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Maàrouf</i> au douar d’origine en bas (généralement proche du tombeau du saint du village), juste au retour des alpages et dans le but d’obtenir la bénédiction pour la période hivernale. 	<ul style="list-style-type: none"> - Tous les hommes des villages Mesioua transhumant vers le Yagour. Bergers ou pas, adultes ou pas, tous les hommes participent, mais les femmes n’y participent pas.

Tableau 13

Calendrier des rituels au Yagour.

Même si aujourd’hui toutes ces coutumes ont perdu de l’importance, à cause des raisons que nous exposerons ci-dessous, on continue d’observer des résistances aux changements cités, qui s’appuient sur un renforcement symbolique des croyances maraboutiques concernant les saints locaux. Ainsi, différents membres des Aït Ikis nous ont avoué leurs sentiments de culpabilité ou de peur face aux changements qu’ils entreprennent liés à l’exploitation de l’*agdal* du Yagour. Informateur L : « On travaille et on travaille les cultures, mais nous ne récoltons qu’à peine quelques grains ! Les mauvais esprits se chargent de punir ceux qui cultivent les terres du Yagour

d'Ikis⁹⁸ en volant les grains des épis sur pied pour les donner aux lignages saints du Sud qui célèbrent mieux leurs saints patrons ». Un rôle très important de toutes ces références au divin et au monde surnaturel, que nous venons de signaler en rapport avec l'*agdal*, semble à nos yeux clairement celui de garantir l'usage traditionnel et concerté du Yagour et la continuité de l'*agdal* comme institution protectrice des écosystèmes pastoraux. De ce témoignage, on peut déduire que cette punition est attribuée par notre informateur L, à la fois à la mise en culture des pâturages de l'*agdal* et à la diminution de la foi envers les saints. Ici se pose donc une question clef. Y-a-t-il vraiment une si forte diminution des croyances aux saints et à la tradition religieuse locale ? Ou par contre se maintient elle plutôt cachée, par honte ou crainte de déshonneur, parce que l'espace public est de plus en plus gagné par une autre rhétorique qui ne favorise pas la figure des saints ? Comme nous le verrons plus tard dans le Chapitre V, d'après notre enquête systématique, on serait dans une situation hybride, où une partie de la population croit encore assez fort à la tradition religieuse alors qu'une autre pas. Voyons d'abord le contexte de ces transformations.

3. UN SYSTÈME SYMBOLIQUE EN PLEINE TRANSFORMATION

Le pouvoir des saints en déclin

Même si le culte n'a pas encore été abandonné et qu'il en reste de nombreuses modalités, il est certain que la cérémonie en l'honneur des saints ne passionne plus autant les fidèles. Ces rituels ont même lieu souvent aujourd'hui dans la clandestinité et sont de plus en plus réservés à des initiés. De nos jours, la plupart des gens qui continuent de faire ces rituels le font de plus en plus à titre individuel ou entre proches, et les visites aux saints sont maintenant surtout effectués par les plus agés, notamment les femmes (parfois avec leurs fils ou petit-fils), sauvegardant ainsi la tradition en quelque sorte. Si la plupart des serviteurs de Sidi Boujmaa (c'est-à-dire, toutes les fractions, Aït Zat, Aït Wagoustite, Aït Tighdouine, Aït Inzal et Aït Oucheg) n'amènent plus d'offrandes à titre officiel et collectif, ils continuent de donner des tributs de la part d'une partie de leurs membres, généralement à titre individuel ou en plus petits groupes⁹⁹. Mais c'est précisément à cause de la moindre importance qu'accordent maintenant les gens à la *zawya*,

⁹⁸ Zone particulièrement active dans la mise en culture des pâturages collectifs. On estime approximativement que 70% des prairies les plus riches ont été transformées en terres agricoles en à peine une vingtaine d'années, soit 32 hectares du total du Yagour d'Ikis couvrant environ 500 hectares.

⁹⁹ Selon un membre des Aït Sidi Boujmaa, il n'y a pas très longtemps, la *zawya* Sidi Boujmaa a reçu une ambassade d'une partie des douars Aït Oucheg, donc du versant opposé de l'Ourika, pour leur sacrifier un taureau, animal d'une valeur énorme dans ces terroirs où normalement on trouve surtout des vaches.

confrérie du saint, aussi dite ailleurs au Maroc *Tariqa* (MATEO J., 2003) et aux croyances traditionnelles comme on le verra après, que la survie de ces croyances et pratiques est menacée.

Comme ailleurs (DELGADO M., 1993), à l'instar de rituels et croyances n'appartenant pas à la religion dominante (l'Islam des cités dans notre cas), le statut social de l'Islam des montagnards dépend autant de la vivacité que peuvent lui accorder ses propres pratiquants, que du degré de tolérance officielle ou des populations extérieures à l'Atlas vis-à-vis de cette pratique. Ces rites, jadis officiels, collectifs et organisés publiquement, sont rapprochés par les définitions orthodoxes croissantes des pratiques magiques et de la sorcellerie, considérés comme éloignés de la « vraie » religion ou simplement conçus comme de fausses croyances ou des mensonges.

Il est possible que l'établissement et expansion de l'école publique, qui se sont faites surtout à partir des années 80, ont pu être un des éléments le plus important dans le processus que nous expliquons. Egalement des transformations socio-économiques, déclenchées partiellement par les changements dans les modes de production au sein de la nouvelle dérive économique du Maroc à la suite des sécheresses (celles de 1983-86 ont été notamment remarquables, ainsi que les suivantes en 1991, 1997, etc.) ont coïncidé dans le temps avec les contrecoups auxquels ont été soumises les pratiques religieuses liées aux activités pastorales. La sécheresse a toujours menacé l'agriculture marocaine, même en montagne, mais l'influence du changement climatique global semble avoir induit une aggravation de ces épisodes ainsi qu'une plus grande fréquence. L'émigration forcée par les conditions climatiques et favorisée par une nouvelle situation économique nationale, l'amélioration des voies de communication, etc., ont pu amener aussi beaucoup de bouleversements dans la vie et la culture locales (MAHDI M., 2002). Les nouveaux rapports sociaux, qu'on peut illustrer par ces jeunes qui ne veulent plus être berger, activité considérée comme un travail pénible et socialement dévalué, mais aussi la recherche de la productivité et la monétarisation des produits, ont pesé sur les rituels cérémoniels. Ces changements sont à l'origine de nombreuses irréverences envers les descendants des saints tel qu'il se passe ailleurs au Maroc parallèlement à d'autres mutations des sociétés pastorales (MAHDI M., 1999).

Par contre, même après le déclin des croyances aux saints et aux marabouts que nous expliquons, les représentations liées aux esprits ou génies (*djins*) et aux êtres surnaturels, sont invoquées au Yagour d'une façon moins restrictive que pour le cas des saints et continuent d'être invoquées dans la gestion de cet espace pastoral. En effet et comme on l'a signalé avant, contrairement à l'existence des saints, le Coran légitime l'existence des génies. Ainsi, dans l'enquête quantitative que nous avons menée avec des collègues marocains et de l'Université Autonome de Barcelone, que nous expliquerons en détail à la fin du chapitre suivant, nous avons trouvé des éléments

intéressants. À la réponse à la question sur « l'importance de la croyance traditionnelle disant que si les animaux entrent dans le Yagour avant la date d'ouverture de l'*agdal*, ils deviendront malades par l'action des génies ? », on a eu une des qualifications les plus hautes entre les huit demandées, montrant ainsi toujours le même symptôme concernant la relative persistance de ces *djins*.

En tout cas, il faut reconnaître que tout ce monde des *djins* est aussi dans un processus similaire, de forte transformation et plus particulièrement la partie qui touche l'*agdal*. En effet, parce que la règle de l'*agdal* du Yagour est aujourd'hui convoitée par beaucoup de ses usagers, les croyances aux *djins* comme aux saints qui lui accompagnent et le légitiment, sont aussi convoitées. Bien sûr, les saints sont les premiers à être mis en question dans ce domaine, car ils ne sont plus soutenus ni par la plupart des usagers, qui veulent changer les dates d'ouverture du Yagour données par les saints, voire certains qui veulent désactiver l'*agdal* complètement, ni par l'idéologie religieuse dont le profile orthodoxe est en hausse, qui s'étend aujourd'hui au Maroc et qui interdit les saints. Mais la conception des *djins* associés à l'*agdal*, se voit elle aussi affectée même si dans une moindre mesure, car d'un côté la forte association entre saints et *djins* disparaît de plus en plus avec la chute de la figure des saints aujourd'hui. À la fois l'association entre *djins* et *agdal* disparaît aussi, car l'*agdal* est lui-même en crise...

Tout ceci amène à nos yeux, un appauvrissement ou en tout cas une réduction de la richesse et diversité des conceptions de l'immatériel. Et pourtant, sans doute il relance aussi de nouvelles représentations, probablement moins diverses, qui à la fois ont des conséquences réelles sur le monde matériel. Il ne fait aucune doute qu'en l'état actuel, où les nouveaux *djins* ne s'occupent plus tellement du respect des règles de l'*agdal* du Yagour, où les *djins* devient de plus en plus ces figures comiques qui apparaissent dans les films Berbères produits au Sous et dans les comics, enfin, enfin sans la participation de la culture religieuse ancienne, l'*agdal* perd beaucoup de son potentiel d'aménageur écologique et territorial.

Par ailleurs, mise à part cette crise dérivée de l'école, des émigrations, aussi indirectement des sécheresses, des évolutions culturelles du Maroc, du développement socio-économique du pays, de la télévision et la mondialisation en général, il faut signaler aussi que dans les années 80 et notamment 90, une nouvelle vague de jeunes religieux a commencé à s'introduire dans l'Atlas en condamnant ce qu'ils appelaient « des pratiques païennes » qu'ils considéraient comme contraires à l'Islam (TOZY M., 1999). En général, les usagers du Yagour ne gardent pas de bons souvenirs de cette période et ils parlent négativement de ces hommes animés par de telles intentions. L'implantation de plus en plus importante de nouvelles mosquées par les populations locales dans toute la zone autour du Yagour, voire à l'intérieur, et l'arrivée d'imams venant d'ailleurs et prompts à critiquer ces pratiques traditionnelles continue de nos jours. Néanmoins, ceux-ci ne

sont pas du tout les seuls acteurs à porter leurs « fruits » au détriment de l'ancienne conception religieuse des berbères tel que la définissait A. BEL (1938). Sous l'influence des acteurs étrangers à la région tels que des fonctionnaires, des touristes notamment nationaux et des ONG's, la figure des saints est de plus en plus stigmatisée, considérée comme archaïque, inutile ou contraire à l'Islam.

Cette pression de l'extérieur contre la référence aux saints a certainement participé au fait qu'au Yagour désormais les cinq fractions usagères se passent aujourd'hui de l'intermédiaire des descendants de saints. Comme nous l'avons expliqué, Sidi Boujmaa est traditionnellement reconnu par les Mesioui de la montagne comme le saint garant de l'*agdal* et de la protection du territoire du Yagour pendant la période estivale des pâturages, mais ceci s'est arrêté vers les années 60-70. Les descendants du saint ne sont plus chargés d'établir et d'annoncer la date d'ouverture de l'*agdal* du Yagour. Aujourd'hui, les fractions décident chaque année, plus ou moins en concertation entre elles au travers de l'assemblée traditionnelle (*jmaa*), la date d'ouverture de l'*agdal* du Yagour. Comme nous l'avons signalé précédemment, lorsque les représentants des fractions tribales ne réussissent pas à se mettre d'accord sur une date ou sur un règlement de litige pastoral, le représentant local du ministre de l'intérieur (*caïd*) décide de la solution finale, endossant ainsi l'ancien rôle pacificateur des saints, et cédant à l'Etat un rôle traditionnellement attribué aux pouvoirs religieux locaux. Ce que constate aussi M. MAHDI (1999) qui explique que les « lignages saints tendent actuellement à perdre leur fonction d'arbitrage au profit des représentants de l'État ».

Que sont devenus les saints du Yagour aujourd'hui ?

Les récents bouleversements pèsent sur le système religieux ancien et font que les gens abandonnent de plus en plus ces croyances. Les descendants du saint Sidi Boujmaa ont traditionnellement profité d'un statut privilégié dans l'exploitation de certaines ressources (terrains donnés en cadeau, droits de cultiver et d'irriguer au sein du Yagour, etc.) en contrepartie de leur rôle dans la fixation et l'annonce de l'ouverture de l'*agdal*. Mais aujourd'hui, ces priviléges ne sont plus du goût de grand nombre de leurs voisins. En ce qui concerne les Aït Ikis, depuis quelques décennies, ils ont décidé de ne plus porter leurs dons rituels aux descendants issus du saint. Et c'est pareil pour la plupart des usagers du Yagour pratiquant auparavant les donations rituelles. Aujourd'hui c'est surtout les populations des Aït Wagoustite qui continuent le rituel et même là il y a des désertions dans la remise d'honneurs.

Toutefois, chez les descendants du grand saint (considérés saints eux mêmes), c'est toujours un peu différent vis-à-vis des autres *douars*, et ils continuent de soutenir avec force (même si toujours décroissante) les croyances et pratiques dictées par la tradition. Comme nous l'avons vu, la dérive générale n'est pas très encourageante pour les saints. En fait, même certains de leurs membres ne se comportent plus en leur ascendance sacrée par leur groupe et leurs voisins. Certains des descendants du saint ne croient même plus eux-mêmes et plaisantent sur leur « grand » ancêtre ! L'idée que les descendants des saints eux-mêmes ne se comportent plus avec la dignité qui leur correspond dans l'imaginaire collectif est de plus en plus partagée, et délégitime leur propre auréole de *baraka*. Il était attendu qu'ils ne fument pas, qu'ils ne regardent pas les femmes, qu'ils n'écoutent pas de la musique et qu'ils ne se livrent pas à des danses, qu'ils restent purs en quelque sorte. Alors que, comme disent quelques habitants des lieux avec les yeux bien ouverts « ils sont même entrés en politique ! », alors qu'ils étaient supposés être complètement neutres. C'est vrai que les temps changent et qu'ils changent pour tous, et donc qu'il est relativement compréhensible que les descendants des saints « dévient » de leur chemin. Mais la raison fondamentale de leur perte de soutien ne vient pas de la diminution de leur dévotion, qui d'ailleurs serait plutôt mince, ni même d'un effet collatéral de tout le processus de changement, sinon du processus de transformation subit par le Maroc contre lequel ils ont peu à faire, au moins juste localement.

Un éleveur d'Aït Ourir, proche de Marrakech, enregistré au printemps 2006 pour le film « AGDAL, Voix de l'Atlas » (copie ci-jointe dans l'Annexe IV), montre assez bien cet état d'esprit du moment. Informateur M : « À cette époque c'était eux, les descendants de Sidi Boujmaa, qui faisaient l'appel de l'ouverture du Yagour. Mais ça ne se fait plus, maintenant c'est la tribu qui lance l'ouverture. Au marché ils disaient : les saints de Sidi Boujmaa vous annoncent l'ouverture du Yagour ! Ceux qui souhaitent monter, le Yagour sera ouvert ! Jusqu'aux années 60 et 70 c'était eux qui l'ouvraient. Mais actuellement avec l'apparition de choses comme les barbus qui considèrent tout ça comme une *bidaa* (hors l'islam), il n'y a plus de marabouts, ni d'officiants du rite. Les familles des saints eux-mêmes ont démissionné de cette affaire et ils n'y pensent plus » (DOMINGUEZ P., 2008). Un vieux berger de l'Oukaïmeden, région de pâturages située à quelques dizaines de kilomètres du Yagour, regrette aussi que les générations de maintenant ne croient plus en tout ça : « pourtant ça [la baraka, le système des saints, etc.] fonctionnait bien. Aujourd'hui il n'y a que l'argent et le *caïd* » (DE FRANCHI T., 2005 : 47). Encore à l'Oukaïmeden un autre vieil éleveur déplore que « les jeunes abandonnent les rites. Ils risquent que le temps les emporte. Comment arriver à la porte d'Allâh si tu n'entretiens pas le rite ? ». Un autre berger remarque : « cette année nous n'avons pas fait *tigharsi* [se référant au sacrifice rituel d'animaux en l'honneur des saints] et ça va mal ! » (DE FRANCHI T., 2005 : 47).

Dans tous les cas, et dans la plupart du Maroc rural, il y a encore une bataille dans le champ idéologique bien vivante. Bien sûr, les tensions sont différentes selon le site et le contexte historique, économique, écologique et social, mais bien que la tendance soit à l'abandon de la tradition des saints, le processus est lent et tout le monde n'est pas toujours convaincu que les anciennes croyances et pratiques soient si mauvaises. C'est comme s'il y avait une sorte de tiraillements entre tradition et modernité constante. Chez les Aït Ijis et les Mesioua ça se traduit par le fait que la plupart de la nouvelle génération ne croit plus trop en la *baraka* du saint protecteur, et pourtant certains faits sont encore expliqués comme preuves de la *baraka* du Saint Sidi Boujmaa, même par des jeunes. Comme si le saint avait du mal à abandonner complètement l'*agdal* et la société pastorale en quelque sorte.

Par exemple, notre informateur N (chef de foyer âgé et fort respectueux de la tradition de Sidi Boujmaa) nous a dit que « Toujours le jour de l'ouverture de l'*agdal*, il souffle un vent effroyable qui descend du Yagour. Nous ne savons pas qu'est ce qui arrive, mais le *cheikh* (Sidi Boujmaa) disait qu'il allait souffler toujours beaucoup à ce moment. C'est vraiment fort, c'est comme ça et ça fait peur. Il faut se comporter correctement. C'est le pouvoir de Dieu ». Quant au rôle actuel du village de Sidi Boujmaa, les descendants du saint continuent d'être appelés dans des contextes quotidiens *agourram* (saint ou descendant d'un saint en tachelhit, appellation associée très souvent à *cherif* qui veux dire descendant de la famille du Prophète, ce qui attribue à ces personnes un caractère saint). Cette appellation se fait dans un sens respectueux, comme si les gens ne voulaient pas oublier complètement la règle.

Aujourd'hui, l'identité des *agourram*s se transforme comme tout le reste, et l'Etat marocain leur attribue un statut officiel, dans le but de freiner la possible érosion de la figure des saints. Le but serait de ne pas perdre la force des lignées et confréries relativement fidèles au Sultan depuis les temps anciens. Certains disent même localement que ce soutien donné par l'Etat a aussi pour objectif de freiner ou contrevénir à l'essor des islamistes extrémistes. En effet, il s'agirait de contrer l'Islamisme à l'aide de cette autre tradition de confréries dites soufis, peut-être la tradition religieuse la plus profonde du Maroc, puisque contrairement à l'Islamisme radical, elle serait pour l'instant inoffensive vis-à-vis de l'État (TOZY M., 1999).

Il ne faut pas oublier que le roi du Maroc fait partie d'une dynastie « chérifiennne » (descendante du Prophète) et qu'il est le « commandeur des croyants » (chef de l'Islam marocain). Il est donc théoriquement relié par le sang avec toutes ces familles d'*agourram* en quelque sorte, également descendantes du Prophète théoriquement. En tout cas, il faut bien prendre de ce regard avec une certaine caution, car la monarchie est restée toujours vigilante qu'aucun de ces lignages ne puisse affronter sa condition (HAMMOUDI A., 1974). C'est à cause de cette toujours possible

concurrence que comme l'écrit R. ENSEL (2000), on a contrôlé légalement l'usage du titre Moulay dans les carnets d'identité qui établirait cette parenté proche ou éloignée avec la famille du sultan. Un descendant de Sidi Boujmaa nous a expliqué durant un séjour sur le terrain quelques éléments de ce que c'est qu'être *agourram/cherif* aujourd'hui :

Question : « Est-ce qu'ils [l'Etat marocain] font des cartes d'identité spéciales aux descendants des saints ? »

Informateur D : « Ceux qui ont l'arbre généalogique ! Il faut seulement le prouver avec un arbre généalogique. [...] Il n'y a pas que de chérif, ce sont les alaouites [dynastie actuelle du Sultan du Maroc] qui s'appellent les *chorfa* [*cherif* au pluriel]. Tout ce qui est alaouite est dit chérif. Par exemple, nous mêmes nous sommes des alaouites, on nous dit Sidi, pas Moulay. Moulay c'est pour les Idrissides et Sidi pour les Alaouites. [...] Dans la *zawya* nous sommes tous une famille, s'il y a quelqu'un plus âgé que moi dans le village même avec 6 mois je dois l'appeler Oncle. »

Question : « Et tes filles peuvent-elles avoir un carnet de *cherif*? »

Informateur D : « Celle qui veut ! [...] C'est pour tous, les hommes et les femmes ! [...] Quand tu fais ce carnet on te demande le nombre d'enfants que tu as, les garçons et les filles. [...] et quand quelqu'un veut avoir son carnet il n'a qu'à leur donner son nom, le numéro de sa carte d'identité (et c'est fait), ils ont déjà son nom là-bas. »

Question : « Et comment célébrez-vous la fête du mouton ? »

Informateur D : « Chacun égorge. »

Question : « Vous faites *boujloud* ici [carnaval berbère qui suit l'Aïd el kebir¹⁰⁰] ? »

Informateur D : « Non ! Tout ça, disait le *cheikh* [Sidi Boujmaa], c'est de la *bidaa* [hors l'Islam]... *abouach* [fête avec la musique, rassemblant les femmes et les hommes], *takezdouft* [un autre type de fête], tout ce qui fait réunir les femmes pour que les hommes les regardent, il disait que c'est de la *bidaa*. Par exemple dans un mariage les hommes s'assoient dans une chambre et les femmes dans une autre. Ils s'y divertissent, les adolescents ont leurs chambres et ceux qui sont de la promotion du marié sont avec lui. »

Comme on le voit, être descendant d'un saint signifie encore des obligations, des interdits, en rapport avec leur statut saint. Malgré cela, en ce qui concerne leurs frères de tribu, leurs voisins Aït Ikis, le rôle de Sidi Boujmaa est aujourd'hui minimisé. Par rapport à l'institution de l'*agdal*, le village de Sidi Boujmaa sert de lieu pour quelques réunions de *jmaâ* de fraction ainsi que de référence symbolique en respect de la tradition. Mais les descendants de Sidi Boujmaa ne reçoivent plus la même attention, ni les mêmes priviléges, et bien sûr ils n'ont plus l'autorité sur l'*agdal* du passé.

¹⁰⁰ Voir l'ouvrage d'A. HAMMOUDI (1988).

Tel que nous l'avons observé sur le terrain et comme cela a été aussi corroboré par la susdite enquête quantitative complémentaire, l'irrévérence envers les saints et envers les croyances associées est aussi très sélective avec chaque type de saint et son contexte politico-territorial. Effectivement il y a une avancée généralisée au Maroc d'un Islam plus orthodoxe ou en tout cas des coutumes plus arabisantes et orientalisantes (Orient en tant qu'entité ou source d'inspiration des coutumes musulmanes considérées comme plus pures). Pourtant, dans ce contexte, toutes les croyances et les personnages saints ne souffrent pas exactement des mêmes dérives. De fait, dans la vallée du Zat, les premiers à être laissés de côté sont les saints de la tribu et des fractions, les « grands » saints de jadis, alors que les rituels et croyances concernant ceux des villages, ceux plus petits, d'un domaine plus intime, résistent mieux à l'érosion de la tradition. Parfois même avec une force surprenante vis-à-vis du moindre respect attribué aux autres saints ailleurs, comme c'est le cas de la sainte d'Afoud au village d'Ikis qui, comme nous l'avons décrit avant, reçoit des hommages intenses chaque année avant la montée aux pâturages d'été, ainsi qu'au retour des pâturages à la fin de septembre, quand les Aït Ikis descendent de la haute montagne.

La protection obtenue et l'apologie en faveur de la sainte du village, la croyance à sa *baraka* et au besoin de respecter le rituel, sont claires et réellement très solides pour presque tous les membres du village aujourd'hui. Les Aït Ikis, qui ne se rendent plus à Sidi Boujmaa et s'en moquent même, interdisent par contre toute irrévérence envers leur propre sainte, et craignent vraiment le futur si le rituel l'honorant n'est pas bien respecté chaque année. Il semble contradictoire d'entendre des arguments contre des saints « externes » au village, alors que ces mêmes arguments sont peu ou pas soulevés lorsqu'il s'agit de leurs saints les plus proches. La tribu et les segments qui la composent, comme le définit P. PASCON (1983), deviennent de moins en moins interdépendants, moins solidaires et chacun tente de plus en plus de produire ce dont il a besoin (parce que les nouvelles circonstances économiques et l'ouverture au marché le permettent). C'est pourquoi à notre avis, les saints, qui renforçaient le pacte entre environnement et société, ont tendance à disparaître comme le reste du système ancien, alors que là où il existe encore des solidarités, le besoin du groupe et une dépendance forte du reste de la communauté comme c'est le cas des villages, là encore leurs saints, les saints des villages, se maintiennent vivants et sont défendus.

CHAPITRE V

CHANGEMENTS DANS LA CONSERVATION ENVIRONNEMENTALE DE

L'AGDAL DU YAGOUR

Ce chapitre propose une analyse de certains atouts et problèmes de conservation environnementale de l'*agdal* du Yagour¹⁰¹. Comme nous l'avons dit dans l'Introduction, les espaces sylvopastoraux marocains souffrent actuellement d'une importante dégradation et d'une banalisation de leur biodiversité. Parmi les causes, on indique la surexploitation des écosystèmes par la population locale. Toutefois, comme nous avons essayé de le démontrer ici, l'*agdal*, une institution traditionnelle de gestion communautaire qui persiste localement dans le Haut Atlas marocain, paraît favoriser précisément le contraire (AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), sous presse). La méthodologie de l'étude écologique présentée dans ce chapitre est orientée selon deux approches, l'une synchronique et l'autre diachronique. La première nous a permis une analyse comparative consistant à confronter les taux de biodiversité végétale en divers sites du Yagour avec des conditions phyto-écologiques similaires mais soumis à des gestions en *agdal* différentes en nature et intensité pastorales (gestions traditionnelles de l'*agdal*, et gestions moins traditionnelles¹⁰²), celle des Aït Ikis étant la moins traditionnelle et la plus surexploitée. Quant à l'approche diachronique, elle se base sur l'évolution de l'utilisation de l'espace du Yagour d'Ikis, du point de vue du recouvrement végétal pendant les dernières 100 années. Ceci a été fait à travers des enquêtes de terrain menées en 2006 et 2007.

Les résultats de cette étude montrent que sur les espaces gérés par l'*agdal* traditionnel, la couverture végétale est plus diversifiée au niveau des espèces, familles et du nombre d'espèces par famille en comparaison avec les zones environnantes où l'accès et l'utilisation sont soumis à des règles de l'*agdal* plus douces. Ces résultats permettent de parler d'une certaine efficience de ce modèle de gestion traditionnelle des ressources pastorales de l'*agdal* du Yagour en termes de biodiversité végétale, jamais étudiés jusqu'alors avec ce type d'analyse.

¹⁰¹ Les premières parties de ce chapitre sont basées en grande mesure sur le travail « L'agdal du Yagour, écologie et pastoralisme » que nous avons publié (DOMINGUEZ P. & HAMMI S., 2010). La dernière partie de ce chapitre est basée en grande mesure sur le travail « Relationships between saints' beliefs and mountain pasture uses » que nous avons publié (DOMINGUEZ P., ZORONDO F. & REYES V., 2010).

¹⁰² Plus bas nous définirons plus en détail quel sens nous donnons à « gestion traditionnelle et moins traditionnelle ».

1. CONTEXTE

Sous l'impulsion de la Conférence de Rio (1992), puis des organisations internationales et des conférences mondiales successives (Durban 2002, l'Agenda 21, entre autres), il est paru important de mettre en avant les savoirs et pratiques des populations locales, leurs capacités d'organisation, leur culture et leurs croyances (BERKES F. ET AL. 2000). La gestion étatique de l'accès aux ressources sylvo-pastorales a été mise en question au Maghreb durant les dernières décennies, en particulier dans les zones montagneuses qui subissent de fortes pressions anthropiques. En effet, elle ne permet pas de lutter efficacement contre la dégradation des écosystèmes et la perte de biodiversité (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., sous presse). Et ces politiques environnementales ne donnent pas non plus aux populations locales des solutions satisfaisantes face à leurs besoins d'accès aux ressources naturelles (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., sous presse ; BELLAOUI A., 1989). De fait, de nombreuses injustices issues de ces politiques sont vécues jour après jour dans l'exploitation des ressources naturelles des montagnes de la tribu Mesioua du Haut Atlas (AUCLAIR L. ET AL 2007). Cette gestion étatique de l'environnement implique très peu les populations locales du Haut Atlas, notamment lorsqu'on considère l'exploitation des ressources naturelles (MAHDI M. & DOMINGUEZ P. 2009a), celle-ci étant au cœur de leur vie sociale et économique. Les populations des *hauts* Mesioui, comme celles d'autres zones montagneuses du Maroc, connaissent des évolutions qui placent leur patrimoine naturel et culturel au cœur des préoccupations environnementales et de développement durable, comme l'écotourisme et les aires protégées (AUCLAIR L., 2002). C'est pourquoi l'*agdal* du Yagour, un système berbère de gestion des ressources agro-pastorales, qui pourrait exister durablement depuis des siècles (AUCLAIR L., 2006) et qui dans divers sites du Haut Atlas a fait ses preuves en tant qu'outil de gestion favorisant la biodiversité (AUCLAIR L. ET AL., sous presse), mériterait d'être étudié d'un point de vue botanique et écologique.

La région méditerranéenne est considérée comme un des grands « hot spots » (points chauds) de diversité biologique mondiale (ALAOUI S., 2009). Or, la zone marocaine du Haut Atlas, comme d'autres montagnes de la Méditerranée, est une zone à fort taux d'endémisme (MITTERMEIER R., 2004). La conservation de ces écosystèmes de montagne est importante au niveau des patrimoines biologiques locaux mais aussi mondiaux. Aujourd'hui, le pastoralisme en Europe est considéré comme sculpteur des paysages et outil nécessaire au maintien de la biodiversité (HUBERT B. 1991). Pourtant, certains parlent d'un excès de troupeaux mis sur les parcours (BOURBOUZE A. 1997) et soulignent que la croissance démographique actuelle a accentué l'emprise de l'homme sur le milieu, mettant en péril la biodiversité locale (ALIFRIQUI M. & THINON M. 2004). Ces débats sont intéressants si on prend en compte que le massif du Haut

Atlas s'est en effet constitué en zone refuge durant les glaciations et son enclavement altitudinal, au fonctionnement « insulaire », a occasionné une remarquable différenciation de la flore (ALAOUI S., 2009). Or c'est là que se situent la plupart des grands *agdals* pastoraux de montagne comme celui du Yagour.

2. EFFETS DU SYSTÈME AGDAL SUR LE MILIEU

La pratique de l'*agdal* semble avoir des effets particulièrement bénéfiques sur 1- la couverture végétale et 2- la biodiversité locale (ALAOUI HARONI S., 2009 ; ALIFRIQUI M., 2005 ; BALLINI C., BERTAUDIERE-MONTES V., DESCHAMPS-COTTIN M., LEMPERIERE F. & MONTES N. 2005 ; KERAUTRET L., 2005). Concernant le premier point sur la couverture végétale, les deux photos ci-dessous (70 et 71) montrent à peu près l'effet de deux mois d'*agdal*. La première montre un espace du Yagour labouré et entouré de pelouses « courtes » avec des mises en culture, et la deuxième montre l'apparence approximative de ce qui serait le résultat à quelques mois d'intervalle après la mise en défens de l'*agdal*. Du fait de problèmes techniques, la Photo 71 que nous montrons ici ne correspond pas à la même année que la Photo 70, mais elle sert quand même à titre d'« information visuelle comparable » car il s'agit du même site en 2004 et en 2007. Normalement, tout le labour réalisé avant l'*agdal* n'est plus visible après deux mois de mise en défens dont nous l'avons constaté personnellement sur ce même site. Dans la plupart des cas, les espèces prairiales reprennent leurs droits très rapidement.



Photo 70

Champs labourés au Yagour au début de la mise en *agdal*.

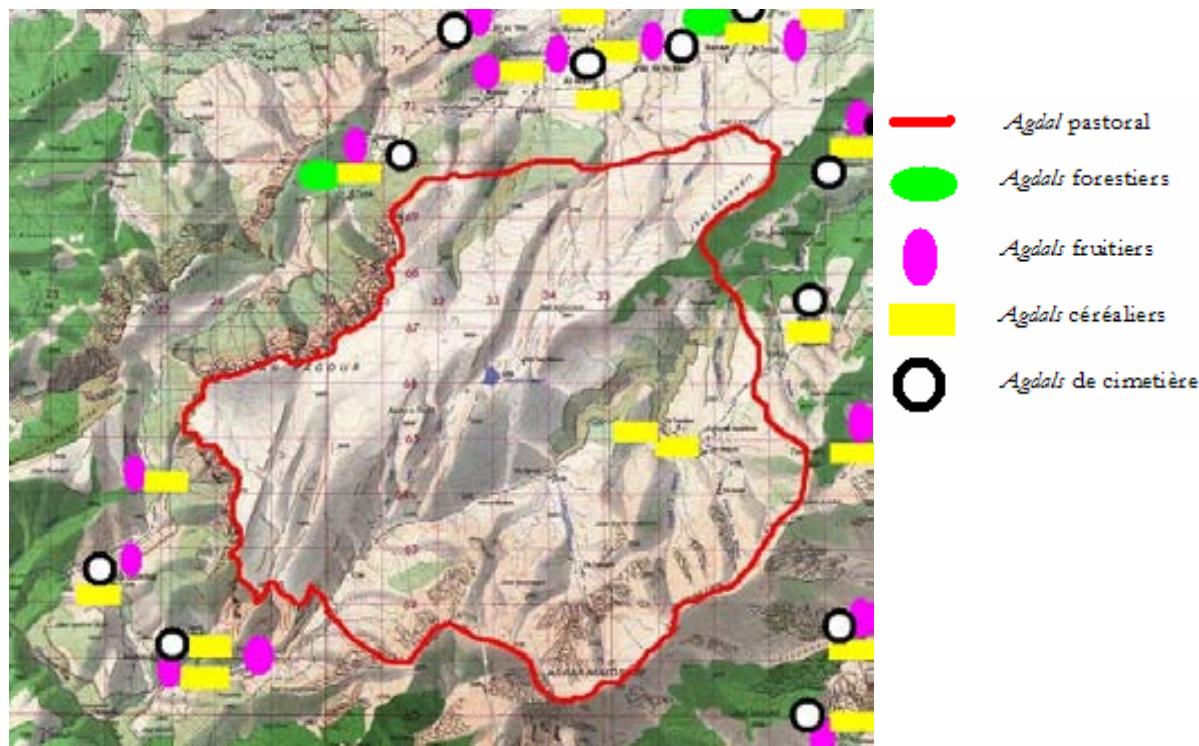


Photo 71

Après 2 mois de mise en *agdal*, les champs labourés du Yagour ne se différencient presque plus.

Concernant le deuxième point sur la biodiversité, comme un peu partout dans les montagnes du Haut Atlas et comme nous l'avons vu dans le Chapitre III, autour et au sein du Yagour on trouve des *agdals* de divers types : pastoraux, forestiers, fruitiers, céréaliers, etc., voire même des cimetières mis en *agdal*, appelés *tagdalt* (petit *agdal*). Les différents *agdals* sont le plus souvent

pourvus d'une végétation plus abondante que celle des zones environnantes hors *agdals*. Ceci, par l'effet de mosaïque d'écosystèmes dans l'ensemble du territoire dû à une utilisation spécialisée et différenciée de ces espaces, entraîne clairement un impact sur le plan écologique de pool de biodiversité, servant aussi de point de diffusion de semis (AUCLAIR L. ET AL, 2007).



Carte 19

Carte schématisée des différents *agdals* au Yagour et dans ses environs, qui représentent un pool de biodiversité et un point de diffusion de semis par leurs usages différenciés (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

3. UN AGRO-ÉCOSYSTÈME EN MUTATION

Comme nous l'avons déjà signalé au Chapitre II, dans les années 1960 et pour la première fois, des Mesioui ont commencé à migrer en groupe en France (principalement pour des travaux dans les mines). Cette migration fut généralement temporaire et ne dura que quelques années pour certains. Grâce aux économies faites durant ces séjours migratoires transméditerranéens, ces hommes constituèrent rapidement une nouvelle élite locale. Ce changement dans la hiérarchie sociale (expliqué plus en détail au Chapitre II) coïncida avec l'amélioration zootechnique

systématique des races ovines promues par l'Etat post-colonial marocain. Une nouvelle race, la *Sardi*, fut introduite au Maroc et puis dans le Haut Atlas (BOUJENANE I., 1999). Cette race est beaucoup plus consommatrice de ressources et moins marcheuse car plus lourde (presque le double de l'ancienne variété du Zat, la *Beldi*). Enfin, comparés à l'ancienne race (la *Beldi*), les moutons croisés passent plus de temps en stabulation et consomment beaucoup plus de grain, et s'ils sont bien nourris ils sont plus productifs que les moutons d'avant, et bien sûr beaucoup plus que les chèvres. Le croisement des moutons *beldis* avec les *sardis* est constaté chez la plupart des ovins qui transhument aujourd'hui au Yagour¹⁰³, et il a transformé profondément le type et les quantités des ressources consommés par les troupeaux au long de l'année, obligeant à une plus longue stabulation et à passer plus de temps sur les chaumes agricoles. Ceci s'est traduit par des changements des usages du milieu, visible sur la Figure 31 montrée dans S. DEMAY 2004, qui compare la situation en deux moments différents de l'histoire agro-économique récente des Aït Ikis. L'adoption de la nouvelle race, notamment par les plus aisés puisque ceci demande un certain capital pour s'y investir, changea la composition des cheptels de beaucoup de populations de l'Atlas. Chez les Aït Ikis de nos jours et d'après une enquête auprès de 30 foyers, la proportion de moutons semble avoir augmenté par rapport au reste des animaux d'élevage (chèvres, vaches et mules), même si le nombre total de têtes d'animaux domestiques a diminué depuis vingt ans.

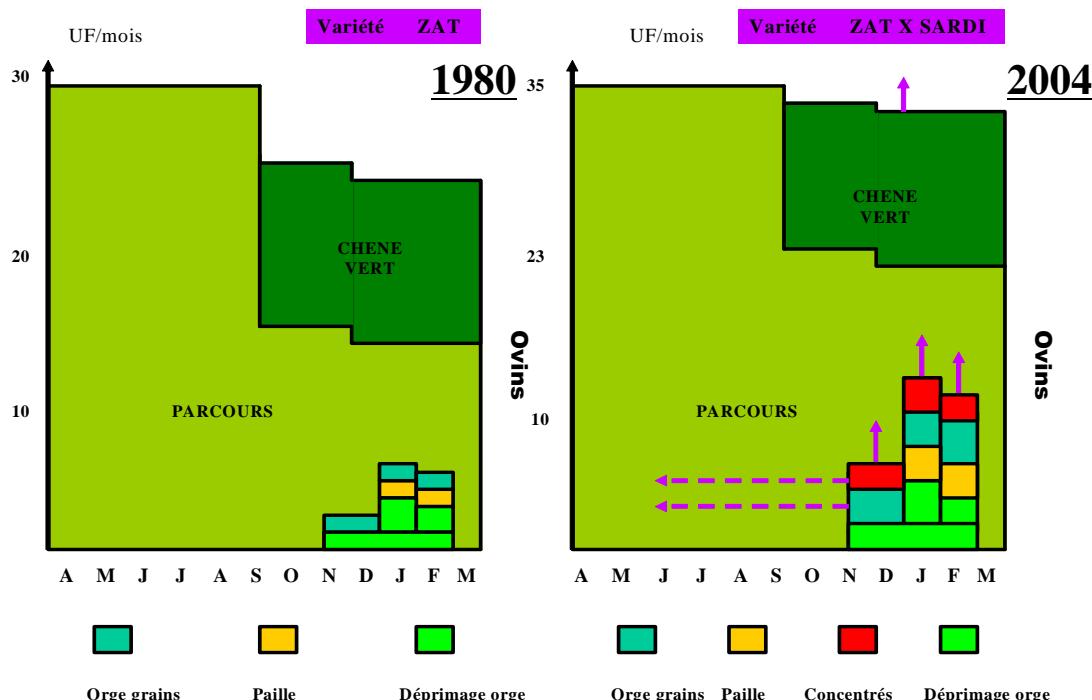


Figure 31

« Représentation » de l'évolution de la répartition annuelle des ressources alimentaires des ovins (DEMAY S., 2004)

¹⁰³ Même si l'animal résultant localement est plus une race croisée avec la vieille *Beldi* qu'une *Sardi* pure, pour faciliter la lecture ci-après nous l'appellerons « *Sardi* » ou simplement « moutons » pour nous référer à la race croisée.

Un deuxième changement important de l'utilisation de l'*agdal* a été l'expansion individuelle de l'agriculture céréalière (orge et blé) sur les terres communales du Yagour, coïncidant dans le temps avec le retour des migrants. Ces nouvelles utilisations de l'espace du Yagour, produisant de l'aliment de complément, ont facilité le passage aux moutons croisés *sardis* (DEMAY S., 2004). Avec l'accumulation de capital, la nouvelle élite était capable non pas seulement d'acheter de nouvelles brebis *sardis*, mais de réinvestir, par le biais de l'embauche de main d'œuvre, d'achat de mulets ou d'outils agricoles, dans le labour de nouvelles terres sur le Yagour, pour donner à manger à ces *sardis* notamment. En fait, comme nous sommes en train de le voir, ce sont deux processus économiquement et historiquement liés. Dans le cas des Aït Ikis, l'élite locale a été suivie, durant les années 1980, par les agropasteurs économiquement moins favorisés, s'agissant de l'acquisition des *sardis* et l'expansion agricole sur leur part des terres pastorales du Yagour (DEMAY S., 2004). Ces agropasteurs, qui n'ont pas migré en Europe, ont tout de même accumulé un certain capital provenant des bénéfices agricoles locaux et principalement des migrations saisonnières à l'intérieur du Maroc qui devinrent massives à partir des années 80. Actuellement, un grand nombre de familles dépendent de ces revenus provenant des émigrations saisonnières et pour le cas des Aït Ikis, comme nous l'avons montré dans le Chapitre III, les revenus provenant de l'émigration correspondent jusqu'à 30% des revenus bruts de l'ensemble de la communauté, dont une partie va aussi pour la nourriture des *sardis* (achat de compléments alimentaires externes ou internes à la vallée).

Les investissements dans la mise en culture des alpages et dans l'élevage de la *Sardi* ont provoqué, au fil des années, des discordes au sein des assemblées locales (*jmaâs*) entre adversaires et promoteurs de l'expansion agricole. Mais, de manière générale, la *jmaâ* n'a jamais pris une position ferme à l'égard du processus global d'expansion agricole sur les meilleures terres pastorales. Dans l'enquête de terrain réalisée en 2006 qui est rapportée un peu plus loin, nous avons pu constater que la surface cultivée au Yagour d'Ikis avait au moins doublé de 1980 à 2006 (Carte 20). En fait, l'expansion de l'agriculture a déjà occupé 80 % des pâturages les plus gras (DEMAY S., 2004).

Cette partie du Yagour (Yagour d'Ikis), délimitée par une ligne jaune sur la Carte 20, se trouve toujours intégrée au sein de l'ensemble du grand *agdal* du Yagour (délimité par une ligne verte), à l'origine considéré comme uniquement pastoral. Que ce soit le labour direct pour leur propre compte dû aux notables et aux classes moyennes, ou la possibilité de se faire embaucher pour travailler les terres des propriétaires, pour compléter les animaux de la nouvelle race ou pour nourrir simplement la population croissante, presque tout le monde a pu tirer profit des mises en cultures de la partie du Yagour appartenant aux Aït Ikis (appelé Yagour d'Ikis sur les cartes

suivantes). C'est pour cette raison que l'assemblée locale (*jmaa*) n'a jamais pris une position formelle contre cette transition. Et nous l'avons vu, notre enquête ethnographique du processus et les entretiens avec différents informateurs suggèrent que beaucoup de gens du pays, tant Aït Ikit que non Aït Ikit, voient ce processus comme une violation de la vieille règle de l'*agdal*, qui assignait à ce territoire une utilisation purement pastorale. De fait, la disparition des pâturages a souvent eu comme conséquence des conflits sociaux parce que les bergers de Warzazt conduisent leurs animaux de plus en plus au delà de leurs frontières, recherchant de meilleurs pâturages, produisant des disputes avec leurs voisins qui sont de moins en moins tolérants.

Ces défrichements sur les espaces pastoraux se sont inscrits dans une stratégie d'association agriculture-élevage plus étroite, animée bien sûr par le souci de s'agrandir, de se garantir une production céréalière suffisante en orge (base d'assoulement à cette altitude) mais plus fondamentalement pour se prémunir des risques, en rendant les troupeaux *sardis* moins vulnérables aux aléas climatiques d'hiver (la neige) ou d'été (sécheresses de plus en plus fréquentes), malgré leur propension à demander beaucoup plus de grain et de compléments (Figure 31). Il faut prendre en compte aussi que ces mises en culture sont plus faciles à se mettre en place maintenant qu'avant, les agro-pasteurs locaux constatant que les hivers sont plus courts et l'arrivée du printemps plus précoce ce qui favorise ce développement agricole. La démographie toujours croissante est une autre raison à prendre en compte. Enfin, quelques vaches frisonnes, pures ou croisées, voire même des chèvres laitières (croisées Alpine ou de races espagnoles) qui consomment aussi plus de grain, ont commencé à apparaître depuis 20 ans timidement dans les terroirs (DEMAY S., 2004).

Autant de signes d'un système un peu moins pastoral qu'auparavant ne pouvait qu'affecter aussi la représentation symbolique de l'*agdal*. Comme on l'a vu dans le Chapitre IV, Sidi Boujmaa est traditionnellement reconnu par les Mesioui de la montagne comme le saint garant de l'*agdal*, de la protection du territoire du Yagour pendant la période estivale des pâturages. Jusqu'aux années 60-70, les descendants du saint étaient chargés d'établir et d'annoncer la date d'ouverture de l'*agdal* du Yagour. Néanmoins, des acteurs étrangers à la région tels que des imams, des fonctionnaires, et des ONG's, ont de plus en plus stigmatisé la figure des saints comme archaïque et inutile. Cette pression de l'extérieur contre la référence aux saints a certainement participé aussi au fait que désormais les cinq fractions usagères du Yagour se passent aujourd'hui de l'intermédiaire des descendants de saints. Nous montrons en fin de ce Chapitre un travail de recherche qui essaie de démontrer aussi par des méthodologies quantitatives ce rapport. Enfin, comme expliqué avant dans le Chapitre III, aujourd'hui les fractions décident chaque année par elles mêmes – en assemblée - la date d'ouverture de l'*agdal* du Yagour qui peut être jusqu'à un mois et demi plus tard qu'auparavant. Quand les représentants des fractions tribales ne réussissent pas à se mettre

d'accord sur une date ou sur un règlement de litige pastoral, le *caïd*, représentant local du ministre de l'intérieur, décide de la date, endossant ainsi l'ancien rôle pacificateur des saints. Et bien sûr, les mises en culture qui ont lieu au Yagour participent à ce démembrement du système religieux traditionnel et vice-versa. Les descendants de Sidi Boujmaa décrivent ainsi le processus de mise en culture auquel ils ont eux-mêmes participé :

« Question : Et qui a commencé à cultiver le Yagour ?

Informateur N : Bakhbach a commencé pour les Aït Ikis, mais pour les *igurramen* (pluriel d'*agourram*, descendant de saint, ici Sidi Boujmaa), celui qui commencé s'appelait Si Lekbir. [...] Le Yagour c'est le *mouchayia* [propriété commune] du groupe. C'est associé à tout le groupe. Mais maintenant c'est comme un morceau de pain, chacun y coupe une partie. Qui peux-tu stopper ? [...] C'est comme une chambre que nous possédons tous les deux. Si tu y fumes tu ne peux pas m'empêcher si moi aussi je veux y fumer. Soit que personne ne fume, soit on fume tous... »

Le modèle de gestion de l'*agdal* est donc très ambivalent. C'est un curieux système où la concurrence est manifeste, où la solidarité entre les acteurs semble bien ténue, sans démarche véritablement collective comme on l'avait pensé en un premier moment, ni de souci de mise en valeur délibérée de la végétation naturelle, mais plutôt ce que nous nommerons une gestion de la concurrence en reprenant les mots du professeur A. BOURBOUZE (DOMINGUEZ P. & BOURBOUZE A., 2007 : 134). Il y a en effet un souci constant de contrôler l'usage de ce parcours protégé par un corpus de règles qu'on souhaite voir appliquer par le voisin mais qu'on ne s'applique pas nécessairement à soi-même. Le meilleur contrôle est d'être là-haut quand le voisin s'y trouve, les meilleurs gardiens étant les utilisateurs. Pas de pire situation que de savoir le village voisin sur leur partie du Yagour si on n'est pas déjà monté soi-même sur la sienne qui est contigüe. C'est donc la simultanéité des modes d'utilisation et notamment des dates d'ouverture et de fermeture qui est le meilleur garant du respect des usages. À titre d'exemple, le scénario de l'ouverture pour l'année 2005 en est une bonne illustration, cette année là a été particulièrement sèche et la pression a été vive pour avancer la date d'ouverture :

- Chez la fraction des Aït Inzal jebel les éleveurs grimpent discrètement jusqu'à la région de l'*iferd* (en plein *agdal*) dès le 7/6, mais redescendent chaque soir aux villages.
- Chez la fraction des Aït Wagoustite, avertis, seul le village de Ioussouden, qui a son *azib* proche de ceux des Aït Inzal, monte le 12/6 vers son *azib* de Toukhsine, les autres se plaignent de leur attitude peu solidaire.

- Les Aït Tighdouine, dont le terroir est assez éloigné du Yagour, sont très inquiets et déposent une plainte chez le *caïd* qui convoque tous les délégués le 15/6, et décide de leur permettre de rester à la condition expresse de le faire discrètement et dans le respect des pâturages de leur voisins absents...

- Vers le 16 juin les Aït Inzal organisent une petite fête locale (*abaouach*) à leurs *azibs* du Yagour pour célébrer la « vraie/fausse » montée.

- Leurs voisins immédiats, la fraction des Aït Oucheg, qui dépendent d'une autre commune (Ourika) et disent pour la plupart avoir aussi besoin de monter sur le Yagour, se plaignent auprès de leur *caïd* le matin du lundi 20 juin. Il semble que celui-ci les autorise à s'y rendre, après avoir téléphoné chez son collègue de l'Arbaa Tighdouine qui semble celui qui a le dernier mot au niveau des autorisations, en raison de sa position de *caïd* sur la population d'usagers la plus nombreuse (ceux du bassin versant du Zat), et donne l'accès définitif pour tout le monde... En début d'après midi l'avis « de l'autorisation » est transmis immédiatement par portable aux villages respectifs des éleveurs Aït Oucheg. A 18h tout le monde, troupeaux, femmes et enfants est là haut dans les *azibs* !

- Vers le 21 juin, quelques *moquadem*s ou délégués (peut-être un par fraction impliquée parmi celles qui restaient, c'est-à-dire, les fractions des Aït Tighdouine, Aït Wagoustite et Aït Zat) recueillent l'avis du *caïd* « de l'ouverture totale de l'*Agdal* » et le transmettent, même s'il n'y a pas d'accord au sein de la tribu. Si la zone autour du lac du Yagour se trouve « ouverte » au pâturage par l'accord officieux d'un *caïd* du 15 juin (les Aït Tighdouine et Aït Wagoustite étant sur place depuis quelques jours déjà), la zone de Warzazt, Balkous et Tamsna n'ouvrira qu'une semaine plus tard, le 21 juin après l'autorisation officielle du *caïd* de l'Arbaa Tighdouine. L'ouverture de cette zone bloque quand même durant quelques jours l'entrée des Aït Tighdouine et une partie des Aït Wagoustite. En effet, selon une vieille règle, pour arriver à Zguigui, ces gens donnent trois jours aux agriculteurs de Warzazt pour ramasser toutes leurs récoltes et les petites parcelles d'herbe avant qu'ait lieu le passage des berger avec leurs troupeaux qui pourraient abîmer la récolte de toute l'année. L'*azib* Zguigui de Tighdouine reste donc fermé jusqu'au 24 juin.

- Environ trois ou quatre jours après l'avis du *caïd*, toutes les fractions sont en place dans leurs *azibs* respectifs.

Aujourd’hui, on constate donc un mode d’organisation assez confus, naviguant entre le formel et l’informel. Les *jmaâs* semblent être à géométrie variable. Les délégués ne se déplacent que s’ils sont vraiment concernés. Le mode de gestion admet cependant, après d’après négociations, une certaine souplesse. Les *caïds* sont de plus en plus impliqués mais montrent une grande prudence. De vives tensions naissent donc à présent entre les villages et les notables, prompts à vouloir s’affranchir des règles de l’*agdal* quand ça les arrange. Malgré cela, il y a de nombreuses occasions de montrer son appartenance au groupe : la fête du marabout, la fréquentation de la mosquée du vendredi et des réunions qui suivent, les *touizâ* (entraide), en étant des exemples très claires.

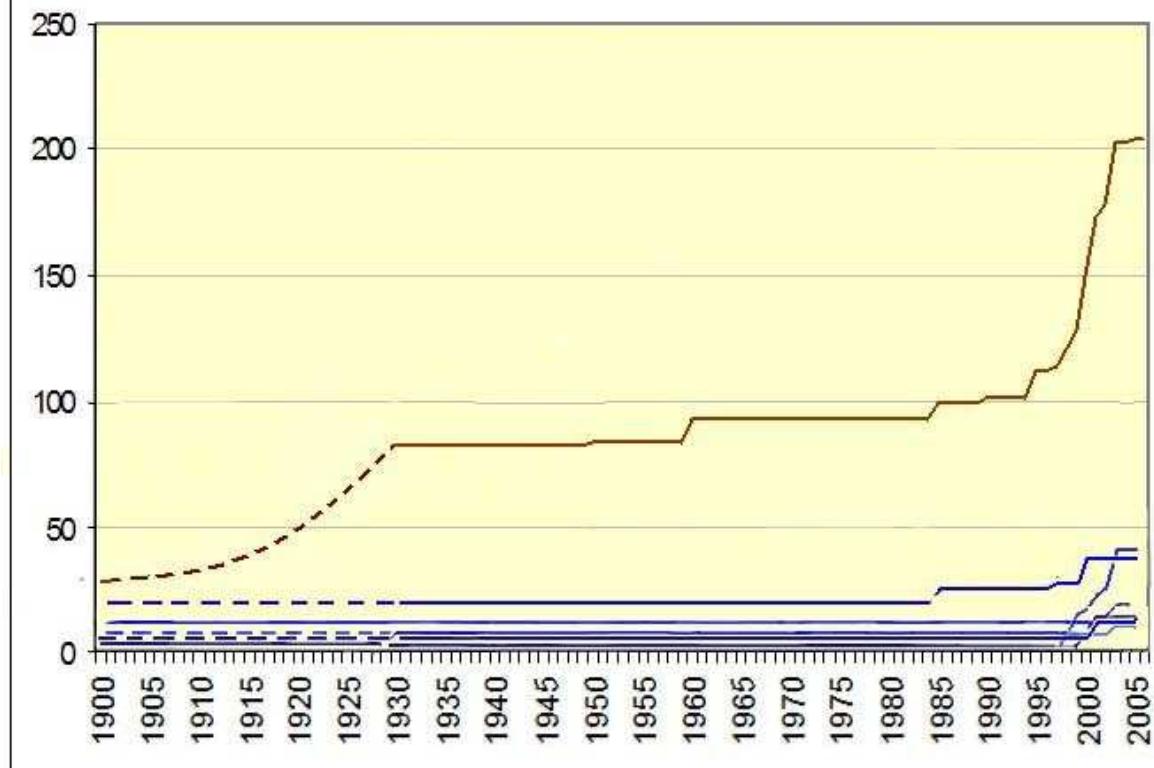
Dans le cas du Yagour, il semble probable que tous ces changements d’utilisations traditionnelles de l’*agdal* pourraient avoir un impact négatif sur les écosystèmes concernés, comme on peut le constater pour d’autres *agdals* (voir les travaux sur les conséquences écologiques des *agdals* de S. ALAOUI et al, 2008 et S. ALAOUI, 2009, ou ceux de S. HAMMI et al, 2007). D’un point de vue qualitatif, l’avancée d’un mois et demi de la date d’ouverture de l’*agdal* du Yagour a comme incidence probable de mener à une chute de la production du couvert végétal, puisque les animaux peuvent pâturer plus longtemps et une quantité plus grande de ressources fourragères dans des pâturages probablement déjà exploités au-delà de leur capacité de charge maximale. L’avancée de la date d’ouverture pourrait participer à la banalisation et à l’homogénéisation des cortèges floristiques puisque les plantes ont moins de temps pour compléter leur cycle reproductif, favorisant ainsi principalement le développement des espèces précoces. Par ailleurs, l’implantation de « monocultures » sur le Yagour, principalement d’orge ou de blé, accélère logiquement la diminution de diversité biologique dans cette zone. L’expansion de l’agriculture sur le Yagour est en train de participer à la disparition d’une grande variété des pâturages, laquelle se transforme aussi en une pression pastorale majeure sur les environs des zones cultivées. Et elle est contagieuse car les bergers des fractions ou villages voisins, bordant les zones très cultivées, commencent à faire de même. De plus, les Aït Ijis semblent franchir de plus en plus leurs limites territoriales avec leurs troupeaux afin de chercher des meilleurs pâturages dans les terres pastorales non cultivées des voisins. Ce qui ne manque pas de susciter des conflits sociaux fréquents.

4. APPROCHE DIACHRONIQUE DE L'EXPANSION AGRICOLE

Dans cette partie, l'analyse sera faite du point de vue du type de recouvrement végétal au cours des 100 dernières années et ce à partir notamment des données apportées par un informateur clef des Aït Ikkis¹⁰⁴ (informateur O). Il nous a expliqué durant une journée de 10h à 18h sur le terrain, la position, l'extension, le lignage exploitant et la date de mise en culture des différentes surfaces labourées au Yagour d'Ikkis au cours de 100 dernières années. Les dates auxquelles il avait observé les mises en culture commençaient aux années 1970. Pour les mises en culture antérieures, il nous a signalé leurs dates d'exécution en se basant sur ce dont il se souvenait de la transmission par ses ancêtres (parents, oncles, etc.) ou de ce qui se dit dans le village. Cette démarche, menée en une journée et avec un seul informateur, n'a pu recueillir que ses informations sur la propriété des parcelles par le lignage, sans approfondir au niveau du foyer. Évidemment un seul informateur est insuffisant pour avoir une information totalement fidèle, mais en tout cas cela nous a permis d'avoir d'ores et déjà une bonne idée du processus de mutation vers l'agriculture dont souffre ce terroir. Comme l'on verra dans la Graphique 6, nous avons eu accès à des données qui nous ont permis d'avoir l'évolution de la quantité de terre que chaque *ikhs* ou lignage a cultivé durant les derniers cent ans (de moins de 50 *aàbras* au total en 1900 à 204 *aàbras* en 2006).

¹⁰⁴ De cet informateur clef nous ne pouvons pas donner le nom par respect, tel comme exposé dans la partie méthodologique de l'Introduction, mais nous pouvons dire qu'il s'agit d'un agro-pasteur local de 46 ans au moment de l'enquête (2006). Les résultats ont été obtenus avec l'aide de Simohamed Aït Bella (interprète/enquêteur berbérophone).

ÉVOLUTION EN AÀBRAS



Graphique 6

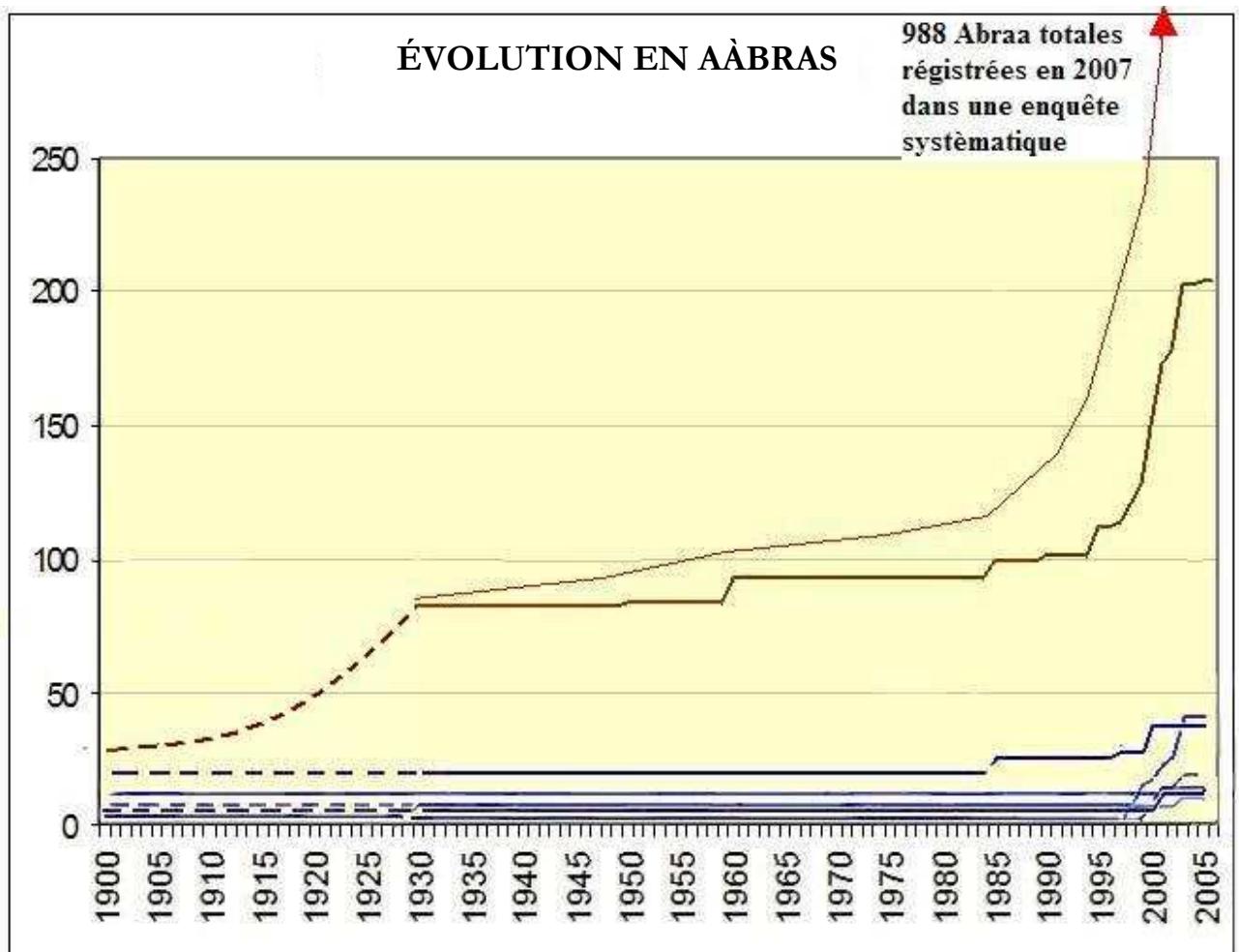
Évolution à travers le temps de la superficie (mesurée en *aàbras*) des mises en culture au Yagour d'Ikis par lignage en bleu et au total en marron (basé sur notre informateur O).

En tout cas, pour éviter de dépendre ainsi d'un seul informateur, nous avons essayé de contraster ces informations avec d'autres membres de la communauté par des conversations plus informelles, et en croisant ces données avec le nombre d'hectares cultivés au Yagour par foyer en 2007. Il s'agit des données que nous avions obtenues au moment de l'enquête de l'été 2007 (méthodologie d'enquête expliquée plus haut dans l'Introduction). Grâce à cette enquête, nous avons réussi à avoir le nombre d'*aàbras* (nous le rappelons, unité locale de superficie agricole où 6 *aàbras* équivalent à peu près à 1 hectare) de terres cultivées au moment de l'enquête et dans la zone du Yagour d'Ikis gérée en *agdal*. Bien que, lors de cette enquête nous n'ayons pas enregistré l'évolution des superficies agricoles utilisées par chaque foyer à travers le temps à cause de la difficulté et longueur que ceci aurait ajouté à l'enquête, déjà lourde par elle-même¹⁰⁵, ces données de superficie déclarée par nos 83 informateurs reste quand même éclairant et consolide probablement la vision décrite ci-dessus sur l'expansion agricole accélérée.

¹⁰⁵ Rappelons que l'enquête a été utilisée pour résoudre deux questions différentes de recherche concernant l'économie d'un côté et des sujets religieux d'autre, Chapitres III et V.

De fait, le nombre d' *aâbras* total que nos informateurs nous ont déclaré cultiver sur le Yagour est presque cinq fois plus important que la superficie spécifiée par notre informateur O (204 *aâbras* / 988 *aâbras* $\approx 1/5$). Par contre, il semble y avoir un consensus local affirmant que le début de la nouvelle expansion des terres cultivées aurait démarré à la fin des années 50 ou 60, coïncidant avec les dires de notre informateur O. Les agro-pasteurs locaux disent tous aussi que, jusqu'au début du XXème siècle, seuls les Aït Abdellah et Aït Laarbi avaient des terres cultivées sur une petite zone du Yagour dite Assagoul (coïncidant avec les terres les plus fertiles, les seules irriguées du Yagour où se situe le gros des bergeries des Aït Ikit) et ceci après l'« histoire épique » du meurtre de Gheliz et l'expulsion des Ouriki (déjà décrites au Chapitre II).

Puisque tous les Aït Ikit sont d'accord pour dire que le début des cultures au Yagour hors la zone d'Assagoul a été à la fin des années 50, et puisque nous avons trouvé dans notre enquête économique (Chapitre III) que la superficie cultivée au Yagour est encore cinq fois plus grande que la superficie signalée par notre informateur O, on pourrait supposer que la courbe de croissance des superficies agricoles a cru que de façon encore plus accélérée que celle obtenue à partir de l'entretien réalisé avec notre informateur O (Graphique 7). Cette augmentation exponentielle des mises en culture dans une période si courte, nous a amené à nous demander s'il serait possible que la superficie agricole du Yagour ait augmentée de dix fois en un peu plus de 50 ans. Nous pensons que si on prend en considération que la population a triplé depuis les années 50 (BOUCHTIA F., 2004), que la race ovine *Sardi* est arrivée à partir des années 60 (DEMAY S., 2004), et que tout le monde s'accorde sur cette version de l'augmentation exponentielle des terres cultivées sur le Yagour, il nous semble donc, que la tendance pourrait être approximativement comme nous venons de le signaler.



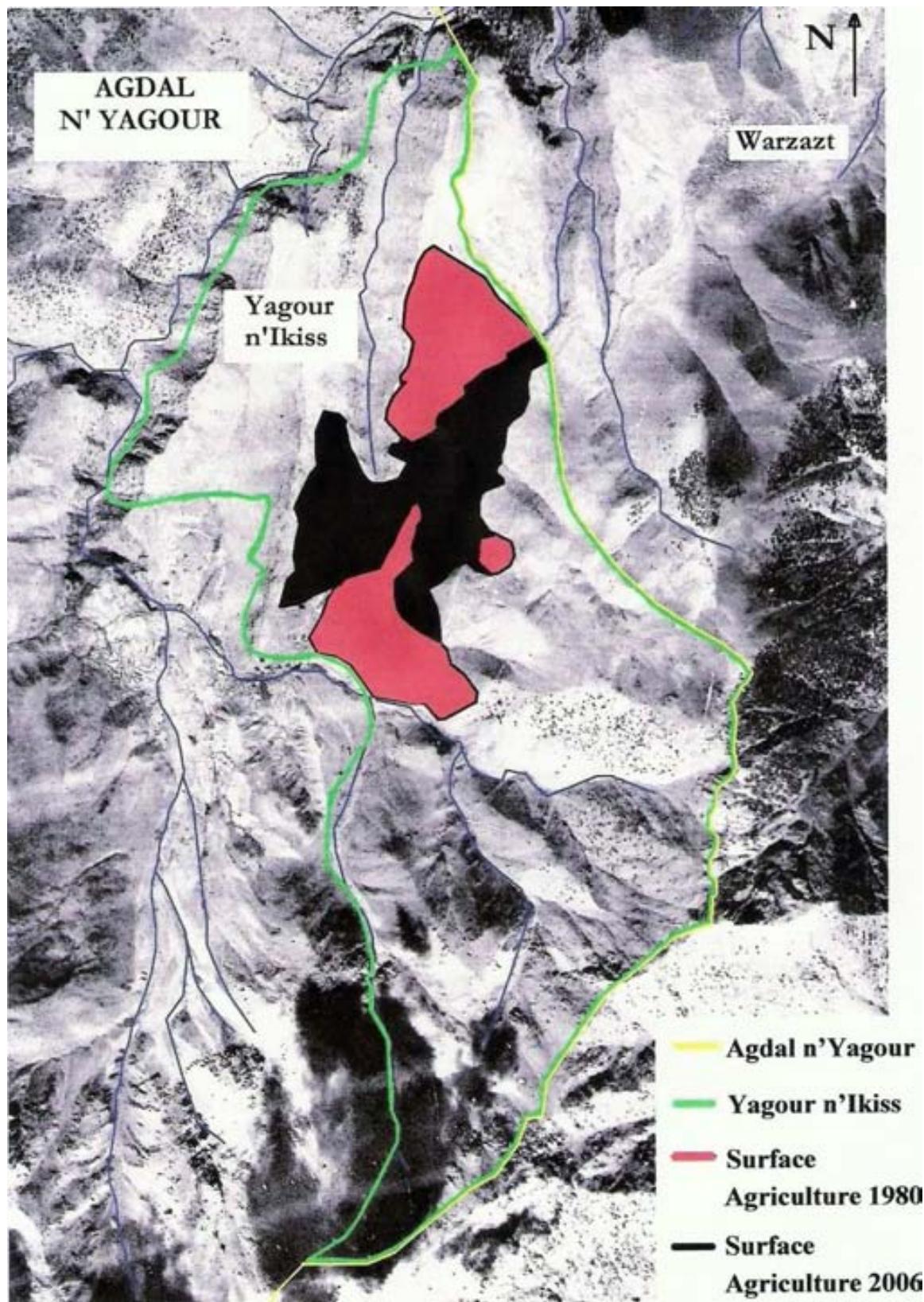
Graphique 7

Graphique précédent avec une nouvelle courbe hypothétique avec la pointe de flèche rouge, montrant une accélération de mise en culture majeure (basée sur les données susdite enquête).

Ci-dessous la Carte 20 qui montre dans une seule image comment sur cette partie de l'*agdal* du Yagour, délimitée par une ligne verte et toujours intégrée au sein de l'ensemble du grand *agdal* du Yagour (délimité par une ligne jaune), l'extension agricole a pu doubler de 1980 à 2006. En même temps et juste après cette Carte 20 nous montrons une autre représentation cartographique de cette évolution dans les derniers cent ans (Cartes 21, 22 et 23)¹⁰⁶. Comme l'on a dit, toutes ces cartes ne répondent pas à une représentation des extensions exactes des mises en culture, il s'agit d'une représentation approximative, faite sur le terrain avec une photographie aérienne et un crayon. Il faut donc prendre en compte qu'il y a de nombreux petits espaces sans culture à l'intérieur des zones marquées en couleur, ainsi que dans les limites entre ces mêmes zones. En tout cas, en observant ces cartes que nous avons faites sur le terrain, la superficie totale du Yagour mis en culture obtenue dans l'enquête systématique du 2007 coïncide assez bien avec celle observée sur le terrain et reportée à la main sur la Carte 20 (environ 150 ha dessinées sur la

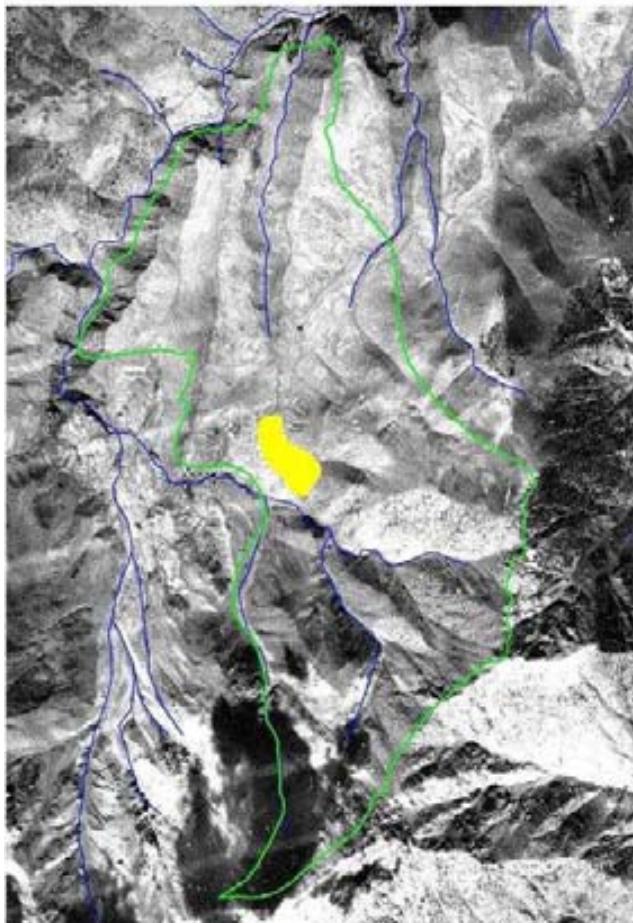
¹⁰⁶ Les photos aériennes de toutes ces cartes nous ont été facilitées par le projet ISIM de l'IRD-Université Cadi Ayyad de Marrakech.

carte alors que dans l'enquête systématique de 2007 nous avons trouvé 988 *aâbras* soit environ 165 ha).



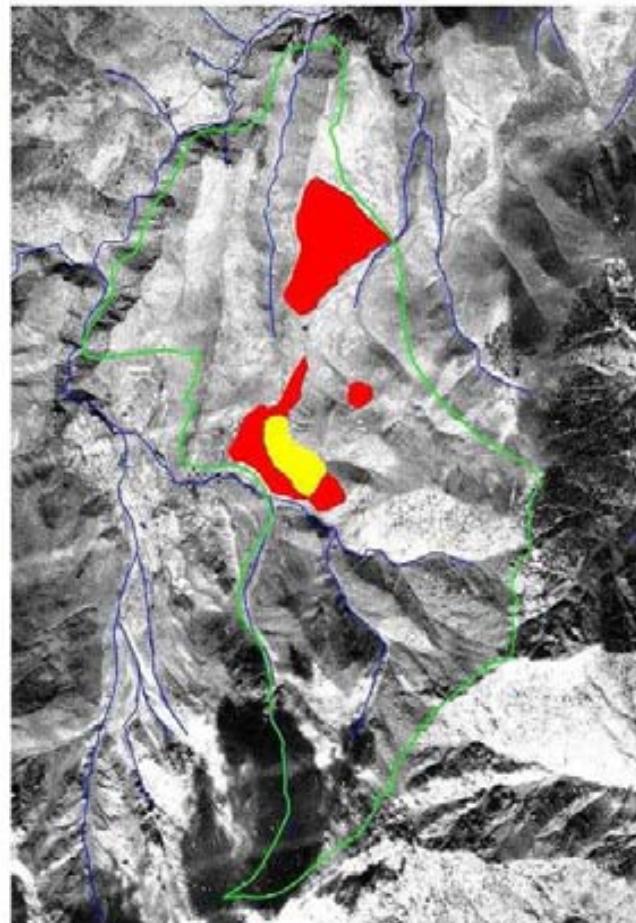
Carte 20

Image montrant comment sur le Yagour d'Ikis l'extension agricole a doublé de 1980 à 2006.



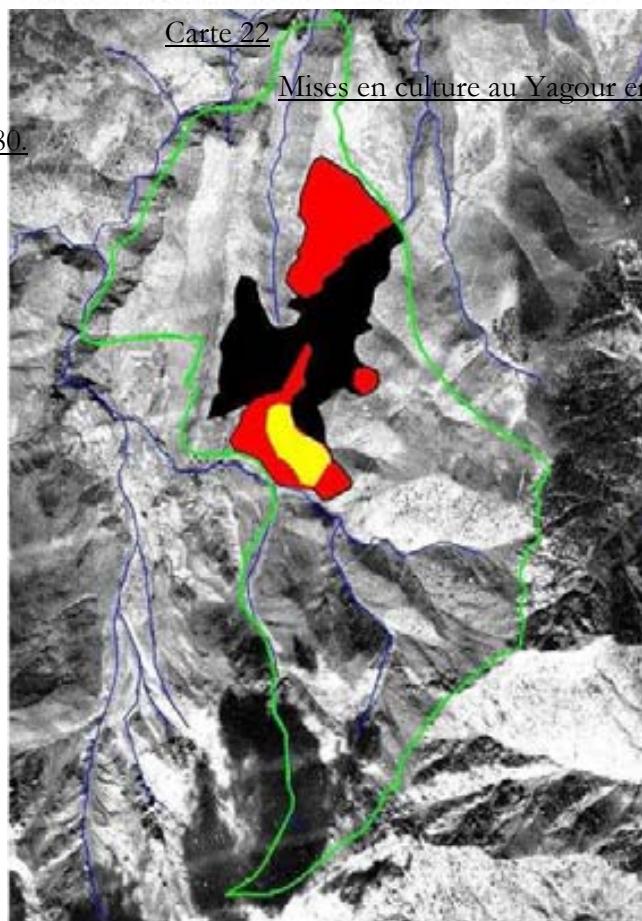
Carte 21

Mises en culture au
Yagour en 1980.



Carte 22

Mises en culture au Yagour en 1900.



Carte 23

Mises en culture au
Yagour en 2006.



Photo 72

Aspect labouré du Yagour, auparavant uniquement terres de parcours.



Photo 73

Champs labourés sur la zone de parcours du Yagour.



Photo 74

Pâturages de Zguigui sans mises en culture ressemblant à ce qu'a dû être le Yagour d'Ikis à une autre époque (SELLIER E., 2004).

Comme on l'a dit, ceci semble avoir des conséquences très négatives sur les pelouses d'altitude qui disparaissent littéralement sous les champs d'orge et blé. La surface mise en culture représente actuellement à peu près 5 % de la surface totale du Yagour des Aït Ikis, soit environ 160 ha, mais si l'on considère les pelouses pastorales les plus riches (sur sols profonds des bas de versants et dépressions), ces mises en culture représentent alors près de 80 % de la superficie des prairies les plus grasses et humides. La réduction des biotopes de prairies les plus riches, comme nous le montrons dans les figures précédentes, signifie que presque la totalité de la faune (notamment l'entomo-faune), et toute la flore qui y sont associées, sont menacées par cette évolution amenant à une banalisation des espèces à cause de la « monoculture ». À terme, ces espèces ne trouveront plus refuge que dans une minorité d'espaces improches à la culture comme celui de la Photo 75. En effet, ces espaces ne peuvent être utilisés pour l'agriculture du fait de leur exiguité marquée par des emplacements rocheux (SELLIER E. 2004). Par ailleurs, il s'agit de refuges pour la strate herbacée hydrophile qui n'a pas non plus sa continuité assurée car les constructions liées à la « sédentarisation » avancent aussi peu à peu à côté de ces emplacements. Si cette perte de biodiversité peut être préjudiciable au développement local par la dégradation

écologique, et présenter un moindre attrait touristique potentiel, elle pourrait être aussi à déplorer éventuellement pour le patrimoine floristique et faunistique local.



Photo 75

Biotope refuge pour la biodiversité des milieux hygrophiles en bordure des champs agricoles (SELLIER E., 2004).

De tels milieux sont encore plus menacés par les modifications que l'agriculture traditionnelle traverse actuellement et qui sont en extension dans le cas du Yagour. En effet si les engrains ont fait leur apparition depuis une dizaine d'années, les herbicides et les pesticides pourraient se diffuser dans la plupart des exploitations familiales, très répandues sur le Yagour et ses alentours. Or ces traitements sont extrêmement volatiles et pourront se disséminer sur l'ensemble du territoire d'altitude. Ils sont par ailleurs fortement assimilables par les organismes aquatiques dont les biotopes précédemment abordés peuvent être occasionnellement les hôtes. Alors que jusqu'à maintenant le désherbage est réalisé principalement par les femmes et volontairement retardé pour que les adventices aient un bon développement, l'utilisation des herbicides priverait les bovins d'une ressource importante, écologiquement durable, soigneusement récoltée et favorisant l'agro-biodiversité. Ces conditions permettent aussi que les mauvaises herbes aient le temps de se développer pour donner de beaux Tableaux, éventuellement intéressant pour le pari du tourisme, comme les paysages que la présence du coquelicot rouge (*Papaver rhoeas*) offre sur les champs d'orge au printemps (SELLIER E. 2004).

5. APPROCHE SYNCHRONIQUE DE LA DIVERSITÉ VÉGÉTALE

En même temps, nous avons réalisé une étude du côté Nord-Est du Yagour, dont le Yagour des Aït Ikit est un des quatre sites suivis où S. HAMMI s'est chargée de la prise de données et P. DOMINGUEZ de leur traitement (DOMINGUEZ P. & HAMMI S., 2010). Cette étude a consisté à comparer des sites soumis à différents usages humains suivant un « gradient d'intensité de la règle de l'*agdal* », allant des espaces *ayant le plus de pression humaine* aux espaces *ayant le moins de pression humaine*, mais toujours au sein de l'*agdal* du Yagour. Par ailleurs, le choix de ces sites suivant un gradient de pression anthropique coïncidait aussi avec un autre gradient géographique qui va du site le plus « externe » de l'*agdal* juste à côté de ses limites (Assagoul ou Yagour d'Ikit, en rouge sur la Carte 24) jusqu'au site le plus « interne » au cœur même de l'*agdal* (Zguigui, en bleu), en passant par deux sites intermédiaires (Balkous, en jaune, et Tamadout, en bleu clair).

L'extrême interne (Zguigui) représente le modèle d'*agdal* le plus traditionnel où les habitats permanents des bergers sont loin des villages d'origine (plus d'une demi-journée de marche), l'espace est uniquement utilisé pour le pastoralisme traditionnel et il reste inhabité environ 6 mois par an (en moyenne les trois mois où il est couvert par la neige et les trois mois d'*agdal*). L'« extrême externe » (Assagoul ou Yagour d'Ikit), représente le modèle d'*agdal* le plus « nouveau », où prédominent des usages combinés agro-pastoraux quasi-sédentaires, les habitats permanents des bergers étant très proches (à peine 30 minutes de marche) ce qui fait que l'espace est utilisé avec une plus grande fréquence car les bergers peuvent y monter et descendre chaque jour quand il n'y a pas de neige ou d'*agdal*. Aussi les infractions à la prohibition de pâtrer de l'*agdal* sont plus faciles à mener par la proximité et donc, plus fréquentes. Les deux sites intermédiaires (Balkous et Tamadout) sont des sites où l'agro-pastoralisme est déjà bien installé (comme à Assagoul), mais où la sédentarisation n'est pas si avancé car l'habitat permanent des bergers est encore loin (presque une demi-journée de marche comme à Zguigui). Aucun des agro-pasteurs n'y reste toute la période hors la prohibition de l'*agdal* car pendant les hivers ces lieux sont inhabitables à cette altitude.

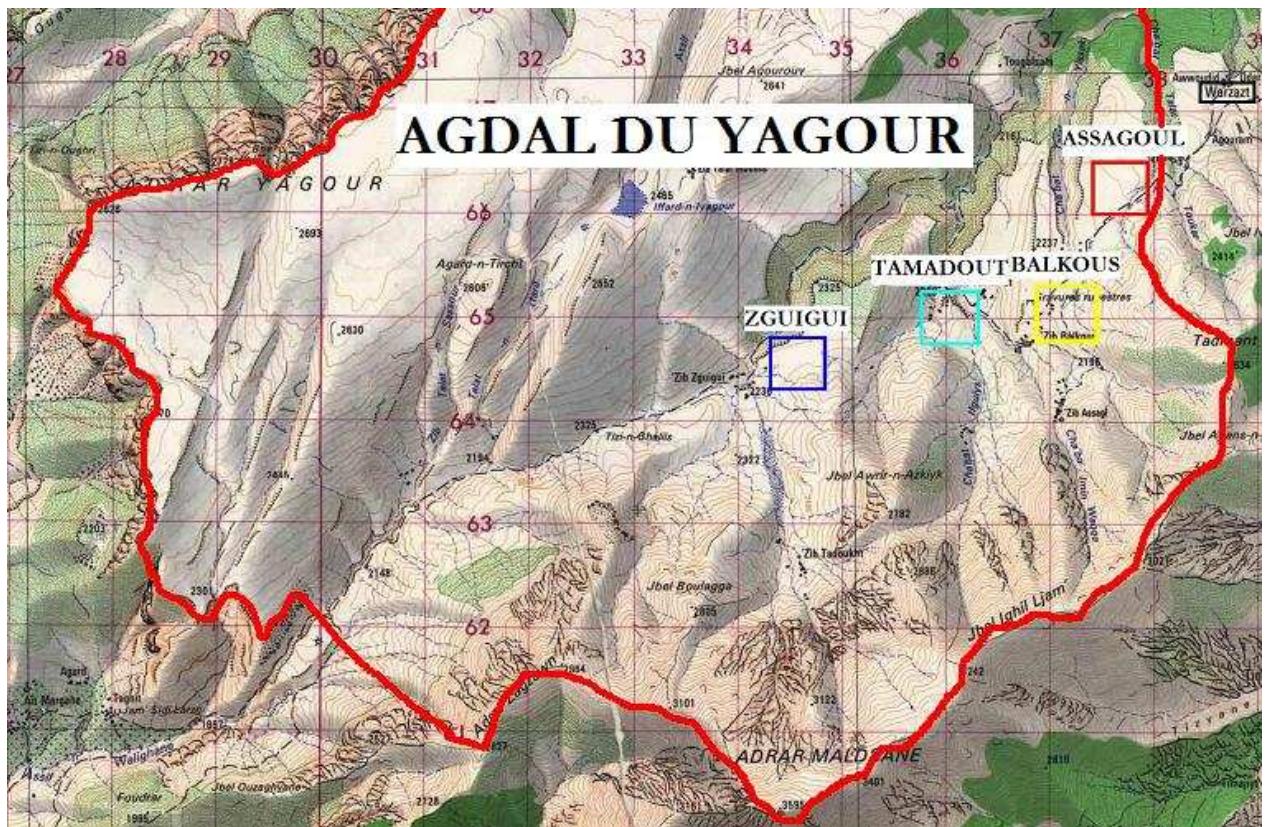
L'hypothèse principale est que l'*agdal* pastoral traditionnel (Zguigui) conserve mieux la biodiversité des prairies que ces modèles agro-pastoraux « nouveaux » (Assagoul, voire Balkous et Tamadout). Dans ce but, nous avons mesuré le niveau de biodiversité végétale avec le nombre d'espèces, de familles et le nombre d'espèces par famille. C'est une façon plus complète de mesurer la biodiversité qu'avec un simple « *ranking* par nombre d'espèces dans chaque site ». Ces quatre sites bénéficient de conditions édaphiques et écologiques similaires (altitude, pente, proximité de sources d'eau, etc.). Ils ont un nombre similaire de bergeries les entourant, ce qui

nous fait penser que la pression pastorale au moment de l'ouverture de l'*agdal* est approximativement égale dans les quatre sites. Nos observations sur le terrain où l'on a vu une densité d'animaux similaire le corroborent aussi. Par ailleurs, c'est vrai que nous ne pouvons pas mesurer le changement dans les usages agro-pastoraux à travers le temps ni le mettre en rapport avec le changement des taux de biodiversité dans un même site, car nous n'avons pas fait d'étude diachronique sur ce sujet avec des mesures à deux moments différents (avant et après le processus de développement agricole et de semi-sédentarisation). Néanmoins, le choix stratégique de ces quatre sites offre un cas d'étude très intéressant pour étudier la relation entre usages traditionnels/nouveaux et état de la biodiversité dans les pelouses du Yagour. De fait, on peut mesurer du moins le niveau d'évolution agricole dans les différents sites et le taux de diversité végétale correspondant, ce qui nous permettrait de déterminer à peu près à quel point de ce processus de changement se trouvent chaque site et le niveau de la biodiversité dans chacun des sites. C'est, de fait, un voyage dans le temps en quelque sorte, dans le temps d'un processus qui se manifeste à différents moments de son histoire dans chacun des sites.

La procédure de collecte de plantes réalisée par S. HAMMI a été faite en analysant des parcelles de 9 m² suivant un gradient ascendant allant de « humide » (généralement les points les plus bas), à « intermédiaire » et « sec » (généralement les points les plus hauts). Puisqu'il y avait quatre sites, et que la même analyse a été faite pendant deux ans consécutifs (Mai-Juin 2005 et Mai-Juin 2006), nous avons analysé 24 parcelles au total (3 parcelles par site dans 4 sites soit 12 parcelles par an et 24 parcelles en deux ans). Toutes les parcelles avaient une exposition Nord/Nord-Ouest. Sanae Hammi a fait un travail d'identification des différentes espèces de plantes sur le terrain puisque c'était la façon la plus pratique d'organiser les échantillons dans les différents fichiers. Mais les espèces non reconnues (la plupart) ont été classifiées par numéros, de façon que les plantes puissent être déterminées par la suite en laboratoire.

Comme résultats, S. HAMMI a trouvé 145 espèces de plantes et 26 familles différentes à l'intérieur de l'*agdal* du Yagour et seulement sur les 24 parcelles des quatre sites écologiquement similaires qui n'avait pas été explorées jusqu'à présent. Dans le site le plus interne de l'*agdal* (Zguigui) il y avait 68 espèces et 21 familles, alors que dans le plus externe (Assagoul) on trouvait 57 espèces et 17 familles. La tendance de gradient est donc corroborée par ces résultats. Mais l'hypothèse se trouve validée aussi pour les deux sites intermédiaires (Balkous, 65 espèces et Tamadout, 67 espèces), car nous avons trouvé plus d'espèces qu'à Assagoul et moins d'espèces qu'à Zguigui, les deux « extrêmes » au niveau du nombre d'espèces et des modes de gestion. Afin de mieux souligner les effets sur la biodiversité de la mise en défens de l'*agdal* et des différents modes d'utilisation de cette règle, nous avons calculé aussi les contributions spécifiques par

famille dans chacun des quatre sites allant en gradient d'« *agdal* le plus externe » à « *agdal* le plus interne ». Dans les Tableaux et Graphiques suivants, on trouvera les résultats correspondants.



Carte 24

Carte avec les 4 sites d'étude, Zguigui, Tamadout, Balkous et Assagoul. La limite de l'*agdal* est en rouge (basé sur MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1977).

FACIES	SITE Assagoul (Le plus externe)	SITE Balkous (Intermédiaire)	SITE Tamadout (Intermédiaire)	SITE Zguigui (Le plus interne)
<i>Prairie sèche</i>				
Altitude moyenne :	2.230 m	2.209 m	2.163 m	2.273 m
<i>Prairie Intermédiaire</i>				
Altitude moyenne :	2.230 m	2.199 m	2.189 m	2.267 m
<i>Prairie humide</i>				
Altitude moyenne :	2.220 m	2.188 m	2.182 m	2.266 m
Moyenne totale :	2.227 m	2.199 m	2.178 m	2.269 m

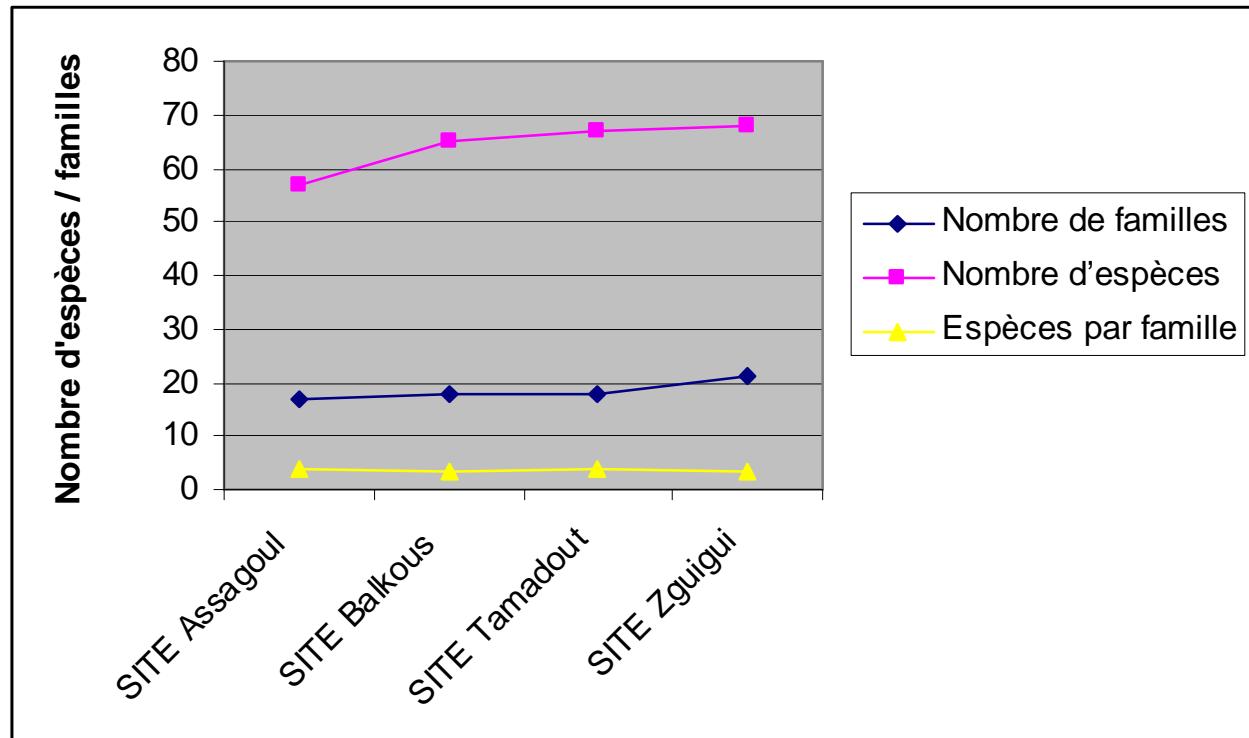
Tableau 14

Variable altitudinales des quatre sites.

	SITE Assagoul (Le plus externe)	SITE Balkous (Intermédiaire)	SITE Tamadout (Intermédiaire)	SITE Zguigui (Le plus interne)
Nombre de familles	17	18	18	21
Nombre d'espèces	57	65	67	68
Espèces par famille	4	3,61	3,83	3,57

Tableau 15

Classification des espèces relevées sur les lignes de recouvrement par communautés de végétation.



Graphique 8

Résultat du nombre d'espèces, familles et espèces par famille dans chacun des quatre sites.

La tendance mise en évidence pousse à croire à l'effet positif de l'*agdal* traditionnel (celui de Zguigui) sur la diversité de la végétation. Elle corrobore donc l'hypothèse de départ, à savoir qu'il existe un lien entre le nombre d'espèces, le nombre de familles et le nombre d'espèces par famille, et le système traditionnel de l'*agdal*. La richesse biologique remarquée, tant au niveau des familles que des espèces, confirme l'hypothèse selon laquelle il existe une plus grande biodiversité au cœur de l'*agdal* traditionnel qu'à ses marges. Nous observons même une tendance ascendante « continue » du site le plus externe (Assagoul) vers le plus interne (Zguigui), montrant le cœur de la zone en *agdal* où la pratique serait la plus traditionnelle ou ancienne, comme le site le plus riche en biodiversité de tous (voir l'évolution des lignes en bleu (carrés en diagonale) et rose (carrés en position horizontale) sur le Graphique 3). Par ailleurs, il est très intéressant de remarquer que même si nous avons trouvé moins d'espèces et de familles dans les zones intermédiaires de Balkous et Tamadout par rapport à Zguigui au centre de l'*agdal*, elles sont nettement plus nombreuses que dans le terroir le moins traditionnel au niveau *agdal*, le Yagour d'Ikis. Cela pourrait indiquer que la présence de l'agriculture n'aurait pas un effet si négatif sur la biodiversité des alentours non cultivés, que la présence continue des troupeaux comme à Assagoul. Il semblerait donc important de faire valoir au niveau de la conservation de la biodiversité le facteur d'isolement pastoral de cet espace et son caractère d'éloignement des habitats permanents.

En ce qui concerne le nombre d'espèces par famille, les résultats semblent confirmer aussi notre hypothèse. Nous trouvons une ligne en jaune sur le Graphique 3 qui est de type « descendante » (sauf un petit pic à Tamadout). Le fait que Zguigui soit le site où le résultat de la division d'espèces par famille est le plus petit montre comment les espèces trouvées se repartissent dans un nombre plus varié de familles que dans les autres sites. C'est-à-dire, à plus grande répartition des espèces dans chaque famille, plus petite sera la « moyenne » de la division « nombre d'espèces par famille ».

Néanmoins, ces chiffres obtenus en deux ans de terrain consécutifs n'affirment pas d'une façon statistiquement définitive l'idée de l'effet positif du système *d'agdal* traditionnel sur la biodiversité des prairies au niveau interspécifique. A notre avis la problématique est plus complexe que ça, et il serait nécessaire d'introduire d'autres variables dont nous ne disposons pas pour l'instant (entre autres le degré d'association entre espèces, le niveau de biodiversité en zone *agdal* versus hors *agdal* en zones semblables physiquement ou répéter l'étude en différents moments de l'année et au cours de plusieurs années à fortes différences climatiques entre elles). Il conviendrait également de contraster ces données au cours de plusieurs années, voire de comparer aussi la biodiversité en zone *agdal* et en zone non *agdal* dans des sites écologiquement similaires. Cette expérience n'est pas du tout concluante donc, car pour pouvoir établir que l'*agdal* traditionnel est plus riche en biodiversité que l'*agdal* « érodé » ou « nouveau », il faudrait des études beaucoup plus étendues et approfondies. Néanmoins, cette étude marque une première tendance assez claire de ce que pourrait apporter le système de l'*agdal* dans le cas du Yagour, qui d'ailleurs pourrait être étendu à certains autres *agdals* du Haut Atlas. Et en tout état de cause, ceci montre la grande diversité végétale au sein de l'*agdal*.

6. RAPPORTS ENTRE LA CROYANCE AUX SAINTS ET LES UTILISATIONS DES PÂTURAGES DU YAGOUR : UN REGARD QUANTITATIF.

Plusieurs auteurs ont constaté qu'en plus des facteurs matériels cités ci-dessus, la culture ou les croyances religieuses peuvent également aider à expliquer les modes de gestion des ressources naturelles et leurs processus de changement (BYERS B. ET AL, 2001 ; DESCOLA P., 1986 ; KINGSBURY N., 2001 ; WADLEY R. & COLFER C., 2004 ; YAFENG L. ET AL, 2009). Par exemple, même si la religion est une institution sociale en elle-même et avec sa propre logique (DIANTEILL

E., 2002), le système de croyances, au niveau collectif et individuel, ainsi que l'organisation institutionnelle religieuse peuvent être des sources explicatives d'une grande importance, en tant que clés de la construction collective de la société (BROOKS J., 2008). Ainsi, nous admettons que les transformations des croyances et institutions religieuses peuvent également contribuer au processus de changement agropastoral.

On l'a vu, les cultures se sont maintenant avancées sur le Yagour et ceci, combiné avec la nouvelle flexibilité de la date d'ouverture, semble porter des conséquences négatives sur les pâturages d'altitude. Mais comme nous l'avons déjà dit, nous ne pensons pas que la limite entre agriculture et parcours corresponde seulement à un possible changement des facteurs climatiques contraignants (neige hivernale et sécheresse estivale) ou à des mutations de facteurs techniques, démographiques-migratoires, économiques, etc., car la gestion de cet espace en *agdal*, sa symbolique implicite et l'héritage culturel de cette société dans son ensemble, notamment celle se référant au religieux, jouent un rôle très important sur la préservation de ces terroirs en prairie. Comme l'on a vu au Chapitre IV, tout un système de légendes et de discours autour de l'activité agricole sur le Yagour et des populations qui s'y adonnent vise à faire pression pour conserver le système ancien. Dans ce sens l'*agdal* pourrait faire partie de l'idée du bastion conservateur dont parlait J. BERQUE (1978).

L'étude suivante¹⁰⁷ explore en termes quantitatifs l'association entre la croyance individuelle aux saints locaux de l'Islam et l'utilisation des ressources naturelles, dans le cadre du système traditionnel de gestion de l'*agdal*. Avec cette expérience qu'on a voulu complémentaire des travaux menés préalablement, nous avons voulu continuer de mettre en relief notre hypothèse initiale soutenant le besoin de la multidisciplinarité et la multiplicité d'approches pour arriver à une compréhension la plus complète possible des phénomènes complexes comme celui que nous étudions ici, soit le changement éco-anthropologique de l'*agdal*. En tout cas, nous ne voulons pas confronter des approches ni suggérer que les données numériques sont plus explicatives que les qualitatives ou vice-versa. Nous cherchons seulement la complémentarité de différentes approches pour réussir à avoir une compréhension la plus ample possible qui est le vrai but de cette thèse ainsi que l'approche d'une éco-anthropologie la plus globale possible.

La recherche, telle qui a été expliquée dans le Chapitre introductif I, est basée d'abord sur une longue observation participante et des entrevues durant plusieurs séjours entre 2003 et 2008 chez les Aït Ikis, qui ont permis d'établir une enquête systématique qui a été mise à l'épreuve de nombreuses fois avant de la soumettre à 83 ménages sur 97 de la population d'Ikis-Warzazt. Nos

¹⁰⁷ Cette dernière partie du présent chapitre est basée en grande mesure sur le travail «Relationships between saints' beliefs and mountain pasture uses » que nous avons publié (DOMINGUEZ P., ZORONDO F. & REYES V., 2010).

données montrent une association entre les nouvelles pratiques agropastorales qui ont été précédemment liées à la disparition des pâturages contrôlés par l'*agdal* (notamment la présence des moutons et les mises en culture) et la croyance individuelle dans les saints locaux.

A. Hypothèses

L'information ethnographique nous indique que la croyance aux saints et leur relation avec l'*agdal* ont diminué parmi une grande partie de la population. Cette diminution de l'ancienne croyance varie parmi les différents individus selon leur âge, genre et statut socio-économique. Ce décalage a vidé l'*agdal* de beaucoup de son contenu symbolique, mysticisme et croyances au surnaturel, et pourrait être associé aux changements de leurs pratiques pastorales traditionnelles. Par exemple, de nos jours beaucoup ne croient plus que l'ouverture de l'*agdal* du Yagour doit être annoncée par les saints afin de recevoir la bénédiction de Dieu. Comme nous l'avons montré, l'accès au Yagour s'ouvre maintenant avant sa date coutumière, parfois jusqu'à un mois et demi plus tôt, après l'approbation de l'assemblée tribale (*jmaa*). De même, une grande partie des terres du Yagour, dont l'utilisation pastorale était autrefois placée sous la protection des saints, sont maintenant employées pour l'agriculture intensive et extensive. En outre le saint patron de l'*agdal* ne reçoit plus les marques d'honneur et de reconnaissance de la communauté des Aït Ibis comme cela se faisait jusqu'il y a quelques décennies. Certains même indiquent que les descendants des saints sont tout simplement des profiteurs. Les raisons de la diminution de la croyance à la religiosité traditionnelle ont été en grande partie discutées et comme on l'a dit sont principalement liées à l'arrivée de l'école obligatoire de l'Etat, au changement culturel trans-générationnel, à l'arrivée d'un Islam plus orthodoxe intolérant envers les croyances populaires, à la télévision, à l'émigration, à l'économie de marché et aux autres moyens de cette sorte qui participent à la globalisation des systèmes de représentations au détriment des logiques culturelles locales.

Nous présumons que l'arrivée des deux pratiques agro-pastorales examinées ici (l'introduction de la nouvelle race de moutons *sardis* et l'expansion agricole sur les pelouses d'altitude) pourrait être associée à la disparition de la croyance aux saints. Spécifiquement, nous avons voulu constater que le détachement de la croyance traditionnelle aux saints aurait 1) une association positive avec le nombre de moutons *sardis* (moins on croit aux saints, plus on dispose de moutons) et 2) une association positive avec la surface cultivée dans le Yagour (moins on croit aux saints, plus on dispose de superficie cultivée au Yagour). Les hypothèses émergent de l'observation sur la longue durée que le déclin dans la croyance traditionnelle aux saints a coïncidé dans le temps avec

l'arrivée de la nouvelle race *Sardi* et la croissance exponentielle de la surface cultivée dans le Yagour. En effet, le fait de cultiver plus de terre et de posséder plus de moutons ne semble pas très compatible avec la croyance traditionnelle aux saints, puisque la nouvelle stratégie est plus individualiste, moins durable et produit des avantages à court terme, s'opposant ainsi aux saints et leur ancienne influence qui favorise la gestion communale et les avantages à long terme. Puisque la croyance aux saints n'a pas évolué de la même manière chez chacun de nos informateurs et que chacun n'a pas adopté à un même degré ce modèle productif-individualiste, nous pensons intéressant d'examiner l'association entre les croyances et les usages écologiques.

B. Méthode utilisée pour cette enquête

L'Échantillon et Instrument de l'enquête sont ceux que nous avons déjà décrits dans la partie méthodologique de l'Introduction. Rappelons-nous que nous comptons avec des données complètes pour 80 des 97 chefs de ménage masculins ayant théoriquement leur propre unité familiale à Ikis-Warzazt, et nous expliquons plus en profondeur ci-dessous les détails propres à cette partie de l'enquête.

Variables dépendantes

Nous avons employé deux variables qui sont en rapport avec la gestion des ressources naturelles. Le nombre de moutons *sardis* possédés par le ménage indique le nombre de têtes adultes de chaque informateur. La surface cultivée dans le Yagour par le ménage est une mesure de la terre qui est employée pour l'agriculture au sein du périmètre protégé par l'*agdal*.

Variable explicative

Notre variable explicative principale était la croyance des informateurs aux saints locaux, mesurée par un index créé sur la base de huit questions au sujet de la foi des informateurs sur la tradition religieuse du saint. Pour construire les huit questions nous avons d'abord utilisé toutes les informations ethnographiques collectées pendant les trois années précédentes lors des travaux

de terrain, des entretiens informels, et des groupes de discussion ciblés, où nous avons appréhendé le système dans son ensemble. Par ces méthodologies combinées nous avons exploré, notamment, les croyances religieuses locales et les discours au sujet des saints, mais également les attributs socio-économiques qui organisent le système local, les changements généraux que les personnes ont observés en termes économiques, culturels et environnementaux, les motivations de faire de l'élevage, d'acheter des moutons de race *Sardi*, ainsi que de conduire des animaux au Yagour ou d'employer la terre pour l'agriculture, le processus de prise de décision au sujet de l'ouverture et la fermeture de cet espace. Après avoir choisi les éléments les plus représentants et réitératifs que les informateurs ont rapporté concernant la croyance aux saints, nous avons mené un test pilote avec des chefs de ménage en dehors de notre échantillon, utilisant différentes questions. Nous avons utilisé les résultats obtenus lors du test pilote pour construire le questionnaire final qui a inclus huit questions liées à des situations en relation à l'attachement individuel aux saints qui ont été expliqués précédemment, tels que raser la tête des petits enfants chez les saints en leur laissant un « pompon » leur donnant de la *baraka*, la croyance aux dates d'ouverture traditionnelles, la pratique sacrificielle, la participation aux repas collectifs près des sanctuaires, ou d'autres rituels (voir le Tableau 16).

Pour chacune des huit questions nous avons demandé aux informateurs d'indiquer leur niveau d'attachement sur une échelle de 1 à 5, où 1 représentait le plus bas attachement à la croyance aux saints et 5 le plus haut. Pour représenter les deux extrémités de l'échelle de nos informateurs, nous avions utilisé un schéma avec un pont à cinq pas, où une extrémité représentait les tenants symboliques de la tradition (par exemple, les hommes aînés du village saint de Sidi Boujmaa) et l'autre les tenants de la modernité (par exemple, ceux émigrés dans les villes). Les différents scores de la croyance aux saints de chaque informateur ont été définis par l'addition du score correspondant à chacune des huit questions. Le score de la croyance aux saints est basé sur des évaluations directes des individus puisque nous avons interrogé directement à nos informateurs sur la valeur qu'ils donnaient aux huit éléments différents cités ci-dessus et non pas une analyse de leur comportement concernant ces éléments.

	Situation connexe avec la croyance du saint	moyenne	DS ¹⁰⁸
I	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de voter la date d'ouverture traditionnelle de l' <i>agdal</i> dictée par les saints ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.89	1.91
II	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance du rôle traditionnel des saints dans la gestion <i>agdal</i> ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.50	1.88
III	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire des rituels en l'honneur des saints (dons de grain, dons de beurre, sacrifice des moutons, poulets, etc.) afin de maintenir le système <i>agdal</i> ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.78	1.83
IV	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de la croyance traditionnelle disant que si les animaux entrent dans le Yagour avant la date d'ouverture, ils deviendront malades ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.93	1.89
V	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire un <i>maârouf</i> (sacrifice d'un animal et repas collectif) près du tombeau du saint de votre village pour célébrer ensemble la montée en montagne afin de recevoir la bénédiction d'Allah ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	3.73	1.84
VI	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire un <i>maârouf</i> chaque mois d'août dans le village du grand saint du Yagour Sidi Boujmaa ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.24	1.79
VII	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de la croyance que conduire les animaux malades au sommet du Meltsène, où se trouve le tombeau du saint, permet d'obtenir leur guérison ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	3.03	1.95
VIII	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance du rasage traditionnel de la tête des petits enfants ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».	2.44	1.89

Tableau 16

Statistique descriptive des valeurs données par les répondants (N=80) aux questions sur la croyance aux saints.

¹⁰⁸ Déviation standard

Variables de contrôle

Nous avons également collecté des informations au sujet des attributs qui pourraient affecter nos variables dépendantes et nos variables explicatives, telles que l'« âge » et l'« intégration au marché ». La première définit l'âge de nos informateurs obtenu directement auprès d'eux. La seconde concernant l'intégration dans l'économie de marché est basée sur trois variables préconstruites. 1.) « Propriété de produits manufacturés », qui permet de calculer le prix des choses possédées par le ménage et obtenues en dehors de la vallée telle que les panneaux solaires, les batteries, les télévisions et les toilettes. 2.) « Revenus de l'émigration », qui concerne le montant total de devises qu'a reçu le ménage à partir de l'émigration entre le 1 Juin 2006 et le 1 Juin 2007. Et 3.) « Revenu des activités dans la communauté », qui englobe la valeur monétaire annuelle brute obtenue par le ménage à partir de la production agropastorale locale (plus la production locale est grande plus il y a de vente au marché, ce qui représente l'importance de l'échange commercial de la famille avec l'extérieur). Ceci a été obtenu en donnant le coût monétaire relevé au marché local de chaque type de production brute des familles, à l'exclusion du revenu brut de l'émigration (méthodes de calcul expliquée dans le Chapitre III.). Pour combiner l'information des trois variables précédentes et obtenir ainsi une seule variable finale que nous avons appelée « Intégration au marché », nous avons utilisé une analyse de composant principal (Principal Component Analysis : PCA). Bien que le revenu soit défini en tant que flux, et les marchandises et la propriété matérielle en tant que stock, et que par conséquent leur regroupement puisse être soumis à débat, nous avons décidé de les inclure dans une seule variable parce qu'ils ont été statistiquement significativement corrélées. Il serait utile d'incorporer des facteurs de contrôle additionnels dans les modèles statistiques, cependant notre petit échantillon limite le nombre de variables de contrôle que nous pouvons inclure dans le modèle.

Analyse des données

Nous avons exécuté une analyse factorielle (*factor analysis*) pour les huit questions de l'index de la croyance aux saints pour détecter la relation et cohérence entre les huit questions. L'analyse factorielle a permis d'évaluer si toutes les questions mesuraient un concept mathématiquement cohérent, soit disons un même concept, et par conséquent si elles pouvaient faire partie toutes d'un même index.

Pour évaluer nos hypothèses, nous avons utilisé une série de modèles linéaires généralisés (*Generalized Linear Models : GLM*) pour comparer le score de la croyance aux saints, le nombre de

moutons, et la surface du secteur cultivé de chacun des individus. Nous avons également inclus une variable du carré du score de la croyance aux saints pour évaluer une association potentielle *non linéaire. En employant le nombre de moutons comme variable dépendante, nous avons également inclus en tant que variable explicative la surface du secteur cultivé, et vice versa. Nous avons inclus l'âge et l'intégration au marché comme variables de contrôle dans tous nos modèles. Nous avons spécifié les distributions de Poisson avec des fonctions de lien logarithmique (log link functions) pour les variables dépendantes, et nous avons également mesuré les écarts-types utilisant la racine carrée de la distribution chi-carré de Pearson et, par conséquence, en les ajustant pour compenser la sur-dispersion dans la distribution de Poisson.

Après, nous avons utilisé un ensemble de différents modèles de régression pour chaque variable dépendante. D'abord, un modèle avec la variable dépendante contre l'index de la croyance aux saints et les variables de contrôle. Puis un ensemble de modèles complémentaires laissant tomber intentionnellement une ou plusieurs variables de contrôle, et finalement un modèle utilisant l'information seulement des ménages qui possèdent au moins un mouton ($\text{moutons} > 0$). Tous ces modèles nous ont permis d'évaluer la robustesse de nos résultats. Afin d'évaluer l'exactitude de nos modèles, après chaque modèle nous avons passé une corrélation de Pearson entre les valeurs prévues et observées.

Déviations potentielles

L'enquête a été menée par M. MOURAD, un Berbère autochtone, qui a une longue expérience dans la communauté et qui a collaboré avec nous depuis 2003. Il est d'un village proche des Aït Ibis (8 kilomètres plus loin) et également membre de la tribu Mesioua, mais ne fait pas partie de la population étudiée. Il a fini le lycée et est membre d'une ONG locale (Association des Amis du Zat) agissant dans différents points de la vallée, les Aït Ibis inclus. La relation personnelle entre l'enquêteur et les informateurs pourrait avoir diminué la méfiance des informateurs par le fait d'être connu, mais en même temps elle pourrait augmenter le désir de cacher leur vrai statut économique pour garder leurs propriétés du regard curieux des autres ou à cause de la crainte d'être socialement dévalué. En tout cas, il a sûrement ouvert beaucoup plus de portes qu'il n'en a fermées, puisque nous avons observé au cours de diverses années que sa relation avec la population locale s'est toujours très bien passée.

D'autres déviations potentielles de l'analyse pourraient être 1) l'erreur de mesure aléatoire, 2) des déviations à cause des variables omises, et 3) la causalité renversée. L'erreur de mesure aléatoire

pourrait résulter des évaluations imprécises des variables qui capturent le nombre de moutons et de superficie cultivée, car les gens pourraient généralement donner des chiffres arrondis en répondant. Il est également possible que quelques personnes enquêtées n'aient pas bien compris certaines questions employées, notamment pour construire le score de la croyance aux saints et aient donné des réponses au hasard. L'erreur de mesure aléatoire dans la variable explicative pourrait rendre des évaluations plus conservatrices. En ce qui concerne les évaluations qui pourraient être déviées par le rôle des variables omises, nous avons essayé d'atténuer ces déviations par l'utilisation des variables de contrôle dans notre essai de robustesse. Néanmoins, le nombre d'informateurs dans notre échantillon est relativement petit et ne nous permet donc pas d'inclure simultanément beaucoup de variables de contrôle dans le modèle. Et en dernier lieu, nous n'avons pas de variables instrumentales à commander pour l'endogamie potentielle et la causalité renversée de notre variable explicative, c'est pourquoi nous ne pouvons pas parler au sujet de la causalité mais au sujet des associations entre les variables explorées.

C. Résultats

Dans le Tableau 17, nous présentons la définition et les statistiques sommaires des variables dépendantes, des variables explicatives, et des variables de contrôle utilisées dans les analyses de régression.

Variable	Définition	Moyenne (DS ¹⁰⁹)	Min - Max
Index de la croyance aux saints	Somme des réponses aux huit questions au niveau de l'attachement à la tradition des saints. Score de 8 (le plus bas attachement) à 40 (le plus haut attachement).	22.54 (12.84)	8 - 40
Carré de l'index de la croyance aux saints	Carré du score de la croyance aux saints	670.7 (618.5)	64 - 1600
Nombre de moutons	Nombre de moutons (tous croisés avec la race <i>Sardi</i>) possédés par le ménage.	16.0 (26.8)	0 - 150
Surface cultivée dans le Yagour	Surface de terre cultivée dans le Yagour par le ménage.	11.82 (8.8)	0 - 40
Âge	Âge de l'informateur mesuré en années	50.41 (16.6)	17 - 94
Intégration au marché	Variables employés pour construire la variable intégration au marché (toujours mesuré en dirham : = 10 USD, 2007) Revenu de l'émigration (moyenne=10.7 mille ; DS=9.4 mille) Revenu des activités extérieures (moyenne=24.9 mille ; DS=26.6 mille) Panneaux solaires (moyenne=812.5 ; DS=411.7) Télévisions : (moyenne=105 ; DS=143.9) Batteries (moyenne=72.5 ; DS=96.8) Toilettes (moyenne=11.3 ; DS=57.4)	0.013 (1.8)	-1.65 - 6.07

Tableau 17

Définition et statistiques sommaires des variables utilisées dans l'analyse principale parmi les ménages Mesioui de Warzazt (N=80), Maroc, 2007.

¹⁰⁹ Déviation standard.

Les scores plus hauts que 3 (médian ou point moyen entre les deux extrêmes 1 et 5 ; 1-2-**3**-4-5) sur des questions de l'index de croyance aux saints, indiquent la proximité aux croyances traditionnelles, tandis que les scores inférieurs à 3 indiquent la distance aux croyances traditionnelles. La statistique descriptive des questions sur la croyance aux saints (Tableau 17) a indiqué seulement une question, (a) « l'importance des célébrations rituelles près du tombeau du saint du village pour célébrer collectivement la montée aux pâturages d'été », ayant une moyenne largement supérieure à 3 (moyenne=3.74, DS=1.84). Alors que quatre questions ont eu une valeur moyenne proche du point médian de 3 (entre 2.89 et 3.03). Celles là incluent (b) l'attachement à l'ancienne date d'ouverture de l'*agdal* (moyenne=2.89, DS=1.91), (c) l'attachement à l'importance de faire des rituels en honneur aux saints afin de maintenir le système *agdal* (moyenne=2.78, DS=1.83), (d) la croyance que les animaux deviendront malades s'ils entrent dans le secteur de l'*agdal* (moyenne=2.93, DS=1.89), et (e) la croyance au potentiel de guérison du Meltsène (moyenne=3.03, DS=1.95). Et enfin, trois questions ont eu une valeur moyenne largement inférieure à 3 (entre 2.518 et 2.222), suggérant que, en général, la population enquêtée ne tient pas majoritairement aux croyances traditionnelles liées à ces sujets. Celles-ci étaient (f) la croyance dans l'importance du rôle traditionnel des saints dans la gestion *agdal* (moyenne=2.50, DS=1.88), (g) l'importance de célébrer des rituels près du tombeau du saint Sidi Boujmaa chaque mois d'août (moyenne=2.24, DS=1.79) et (h) la tradition de raser la tête des enfants au village de Sidi Boujmaa (moyenne=2.44, DS=1.89). En tout cas, la déviation standard des réponses à toutes les questions était haute, suggérant ainsi une variation importante parmi nos informateurs (forte polarisation de la population vis-à-vis de ces sujets).

Les résultats de l'analyse factorielle pour les réponses aux huit questions de l'index de la croyance aux saints, ont suggéré que les croyances concernées par ces questions convergeaient sur un facteur (ratio) entre les deux premiers (*Eigenvalues*=25.74). L'analyse de fiabilité utilisant l'alpha de Chronbach a confirmé la cohérence interne dans l'échelle employée pour évaluer la croyance aux saints (*alpha*=0.95). Puisque les réponses ont montré une uniformité interne élevée, nous avons utilisé les réponses aux huit questions pour construire des scores individuels de l'attachement aux croyances traditionnelles aux saints. Spécifiquement, nous avons produit des scores individuels globaux en ajoutant les scores obtenus sur les huit questions. Après cette expérience nous avons trouvé un clair décalage générationnel (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009a), et ceci même si beaucoup des jeunes ne sont pas encore très convaincus des changements dans la perception des saints... D'après ce que nous avons observé, la persistance de croyances traditionnelles en relation avec les saints est assez forte et la communauté serait assez divisée dans cette perception, ce qui dénote la non existence d'un consensus.

On trouve 35 % de la population qui déclare croire encore fort ou assez fort au rôle des saints contre 47 % qui se considèrent peu croyants aux saints. Seulement 17 % des enquêtés se situeraient dans une situation intermédiaire. Ceci dénoterait que le débat n'est pas fermé du tout, et que les opinions sont en fait bien polarisées... Ceci ne veut pas dire bien sûr, que la société est polarisée à ce sujet, mais qu'il existe un débat caché, implicite au jour le jour, au sein des hommes des Aït Ikkis (enquête auprès 83 chefs de foyer sur 97). Comme donnée intéressante, nous ajouterons que ces 35 % de la population définis comme « traditionalistes » auraient une moyenne d'âge de 58,1 ans et que 47 % de la population, définis comme « réformistes », auraient une moyenne d'âge de 43,2 ans, ce qui semble une différence assez significative de certains changements générationnels sans que la division ne soit trop large ; en fait, dans l'enquête on peut identifier certains jeunes qui donneraient un index de croyance aux saints très haut... Enfin, sur l'ensemble de tous nos informateurs (N=80), le score moyen de la croyance aux saints était 22.8 (DS= 12.84), le point médian mathématique étant 24, le point maximum étant 40 et le minimum 8. Le fait que le score moyen de l'échantillon global était 25,54, légèrement au dessus du point médian (24), voudrait dire que la population en moyenne se situe juste légèrement plus loin de l'extrême « tradition » que de l'extrême « modernité », mais d'une façon tellement légère qui décrit une population éparpillée très égalitairement parmi le spectre entier entre les deux extrêmes (modernité et tradition). À nos yeux, ceci nous décrirait surtout une société en pleine transformation et débat idéologique implicite...

La croyance aux saints, la propriété des moutons, et la surface cultivée dans le Yagour

Le Tableau 18 contient les résultats du *GLM (generalized linear models)*. Il y avait quatre résultats remarquables. D'abord, le score de la croyance aux saints a été associé d'une façon positive et statistiquement significative, au nombre de moutons possédés par ménage (colonne [a], file [1] du Tableau 18). Le carré du score de la croyance aux saints a été associé d'une façon négative et statistiquement significative avec le nombre des moutons possédés par ménage (colonne [a], file [2] du Tableau 18). Pris ensemble, les deux coefficients ont suggéré que l'association entre le nombre de moutons possédés par ménage et l'attachement à la croyance aux saints du chef de ménage ressemble à un U inversée. Considérant tous les modèles, nous avons calculé le point d'inflexion dans l'association entre le nombre de moutons possédés par ménage et l'attachement à la croyance aux saints du chef de ménage. Le point d'inflexion s'étend de 17.33 à 31.13, avec une moyenne à travers des modèles de 25.88 points (24 étant le point médian du score de la croyance aux saints). Ceci signifie qu'une augmentation du score dans la croyance aux saints du

minimum jusqu'à 25.88 (le point moyen d'infexion) a été associé à une augmentation du nombre des moutons possédé par le ménage. Mais après le point d'infexion, un incrément dans le score de la croyance aux saints a été associé à une diminution du nombre de moutons. Nous analysons ce rapport plus loin dans la prochaine section. Une corrélation de Pearson a suggéré que les valeurs prévues des modèles avaient un bon ajustage aux valeurs observées parmi les informateurs. Par exemple, le modèle présenté dans le Tableau 18 (colonne [a] - file [7]) a eu une corrélation significative entre les valeurs prévues et observées de R²=0.93 (p<0.001).

<u>Variables dépendantes</u>			
		Nombre de moutons	Surface cultivée dans le Yagour
<u>Variables explicatives</u>		[a]	[b]
Index de la croyance aux saints	[1]	0.085* (0.044)	0.052 (0.042)
Carré de l'index de la croyance aux saints	[2]	-0.002** (0.000)	-0.001 (0.001)
<u>Variables de contrôle</u>			
Surface cultivée dans le Yagour	[3]	0.021* (0.011)	^
Nombre de moutons	[4]	^	-0.001 (0.004)
Intégration au marché	[5]	0.508*** (0.047)	0.153** (0.071)
Âge	[6]	0.0160** (0.006)	-0.0001 (0.005)
La corrélation de Pearson (valeurs prévues versus valeurs observées)	[7]	0.93***	0.81***
Notes : Modèles linéaires généralisés (generalized linear models : GLM) avec la distribution de Poisson, la fonction de lien logarithmique et l'ajustement de l'erreur standard pour la surdispersion. Les cellules contiennent des estimations de coefficient et, dans la parenthèse, des erreurs standard. *, ** et *** signifiant au niveau de 10%, de 5%, et de 1%. ^= variables intentionnellement exclues. Les modèles contiennent une constante non montrée. Pour la définition des variables voyez le Tableau 17.			

Tableau 18

Associations entre le nombre de moutons, la surface cultivée dans le Yagour et l'index de la croyance aux saints parmi les ménages Mesioui de Warzazt, Maroc, 2007.

Les résultats des régressions utilisant la surface cultivée comme la variable dépendante a également suggéré une association non linéaire entre la surface cultivée par ménage dans le Yagour et les scores de la croyance aux saints, bien que l'association n'a pas été statistiquement significative (colonne [b], files [1] - [2] du Tableau 18). La troisième découverte remarquable était que la surface cultivée n'a pas eu une association forte avec le nombre de moutons. Quand nous avons employé le nombre de moutons comme la variable dépendante nous avons trouvé une association positive et statistiquement significative entre le nombre de moutons et le score de la surface cultivée dans le Yagour (colonne [a], file [3] du Tableau 18), mais quand nous avons employé la surface cultivée comme la variable dépendante l'association était négative et statistiquement insignifiante (colonne [b], la file [4] du Tableau 18). Les analyses de robustesse ont également suggéré que le rapport entre les moutons et la surface cultivée était faible.

La quatrième et dernière découverte remarquable vient des résultats des analyses de robustesse. Les analyses de robustesse ont suggéré que le signe, le coefficient, et le niveau de signification de l'association entre le nombre de moutons et l'index de la croyance au saint n'ont pas changé à travers les différents modèles démontrant une forte robustesse des différentes analyses. En tout cas, nous avons observé quelques légers changements sur des coefficients entre le nombre de moutons et l'index de la croyance aux saints quand nous avons laissé tomber des modèles le carré de l'index ou la variable d'intégration au marché. Les analyses de robustesse ont également indiqué que les corrélations entre valeurs prévues et observées étaient inférieures ($R^2 < 0.50$) quand nous ne contrôlions pas par intégration au marché, que quand nous l'avons fait, confirmant statistiquement une nouvelle fois la robustesse et cohérence des analyses.

Rapport parabolique entre le score de la croyance aux saints et la propriété des moutons par ménage

Pour explorer le rapport d'U inversée entre le score de la croyance aux saints des chefs de ménage et le nombre de moutons possédés par ménage, nous avons construit une variable dichotomique basée dans le score de la croyance aux saints. Nous avons employé le point moyen d'inflexion dans le score de la croyance aux saints signalé avant (25.88) et assigné la valeur de 1 à la nouvelle variable dichotome si le répondant marquait plus de 25.88 sur l'index de la croyance aux saints ($n=34$, 42.5%, ci-après *ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints*) et 0 autrement ($n=46$, 57.5%, ci-après *ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints*). Nous avons alors passé un ensemble de régressions Probit avec la variable dichotomique comme

variable dépendante. Nous avons mis en place ce modèle pour obtenir le changement de la probabilité pour un changement infinitésimal de chaque variable explicative au lieu des coefficients. Pour des variables explicatives, nous avons choisi ceux qui pourraient avoir affecté tant la croyance aux saints que la capacité des ménages pour s'engager dans l'élevage de moutons. De telles variables ont inclus le « revenu de l'émigration », « revenu des activités dans la communauté » (les deux variables expliquées ci-dessus), et le « nombre de nuits passées en dehors de la vallée ». La variable « nombre de nuits passées en dehors de la vallée » capture la quantité de jours que les informateurs ont passées en dehors de la communauté (par exemple Marrakech ou d'autres grandes villes, travaux agricoles partout au Maroc, dans des pays étrangers, etc.) de Juin 2006 à Juin 2007. Nous avons également employé l'âge des informateurs comme variable de contrôle. En raison de la petite dimension de l'échantillon nous n'avons pas pu employer beaucoup de variables explicatives dans l'analyse. Alors, nous avons passé un ensemble de modèles de régression utilisant différentes triades de variables explicatives.

Les résultats de régression suggèrent que *ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints* (score de la croyance aux saints $\leq 25,88$) ont passé plus de nuits en dehors de la communauté que *ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints* (score de la croyance aux saints $> 25,88$) (les colonnes [a]-[d], file [1] du Tableau 19 ci-dessous). Par exemple, dans la file [1], la colonne [a] du Tableau 19, une nuit supplémentaire passée à l'extérieur de la vallée -sur la moyenne de l'échantillon- a été associée avec 0,3% de probabilité plus basse d'être dans le groupe *des plus croyants* ($p=0.01$). Les résultats ont suggéré aussi que *ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints* ont obtenu plus de revenus de l'émigration (généralement des troisièmes personnes comme un fils ou un frère hors de la communauté) que *ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints* (les Colonnes [a]-[c], rang [2] du Tableau 19). Cependant, bien que l'association entre la plupart de *ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints* et le revenu de l'émigration était statistiquement significative, la magnitude de l'association était basse. Enfin, le revenu provenant d'activités à l'intérieur de la communauté n'est associé avec aucun des deux groupes de croyants. Les résultats parmi tous les modèles de régression présentés dans le Tableau 19 (les colonnes [a] à [c]) étaient statistiquement consistants.

Variables explicatives		[a]	[b]	[c]	[d]
Nuits en dehors de la vallée	[1]	-0.003** (0.001)	-0.003** (0.001)	^	-0.004 ** (0.001)
Revenu de l'émigration	[2]	1.2x10 ⁻⁵ * (6.3x10 ⁻⁶)	^	8.44x10 ⁻⁶ (7.16x10 ⁻⁶)	1.94x10 ⁻⁵ (7.63x10 ⁻⁶)
Revenu des activités à l'intérieur de la communauté	[3]	^	-7.34x10 ⁻⁷ (2.07x10 ⁻⁶)	-1.63x10 ⁻⁶ (2.41x10 ⁻⁶)	-2.93x10 ⁻⁶ (2.49x10 ⁻⁶)
Âge	[4]	0.008** (0.004)	0.01** (0.004)	0.01** (0.004)	^
Pseudo-R ²	[6]	0.24	0.21	0.13	0.21

Notes : Échantillon taille=80. Les cellules contiennent des effets marginaux basés en évaluations de coefficient de maximum de vraisemblance et, dans la parenthèse, des erreurs types. * , ** et *** significatif au niveau de 10%, de 5%, et de 1% respectivement. Les variables ^= ont été laissées tomber intentionnellement. En raison de la dimension de l'échantillon relativement petite des variables dépendantes, nous avons passé un ensemble de régressions *Probit* utilisant un trio différent de variables explicatives. Chaque colonne correspond à un modèle de régression.

Tableau 19

Régressions *dprobit* entre les deux « groupes de croyants » et les attributs socio-économiques des individus enquêtés de Warzazt, Maroc, 2007. Ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints =1 si le score de la croyance aux saints > 25.88, et ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints =0 si le score de la croyance aux saints < 25.88.

D. Discussion

Tout d'abord il faut signaler que de cette enquête quantitative ne se dégagent pas d'autres éléments clef pour la compréhension du système de croyances locales. C'est pourquoi nous n'avons pas entamé cette dernière recherche quantitative avant d'avoir eu une idée générale relativement bien formée sur le système de représentations de l'*agdal* et du Yagour. En fait nous n'avons entrepris cette expérience que comme un élément complémentaire à toute la recherche qualitative antérieure. Sans cette première démarche, nous n'aurions pas pu construire cette

recherche quantitative postérieure. Même en procédant ainsi, cette dernière enquête quantitative n'a pu contribuer à la compréhension d'autres éléments, comme par exemple les *djins* ou d'autres éléments du surnaturel au-delà des saints, et qui pourtant sont fortement liés au système de représentations de cet espace et à la manière dont il est géré. Aussi faut-il revenir sur le fait que cette enquête a été menée principalement auprès des chefs de foyer. Elle n'a été menée qu'aujourd'hui des hommes, alors qu'il faut souligner que c'est en fait les femmes qui maintiennent généralement aujourd'hui une plus grande croyance aux saints (MAHDI, M., 1999 ; PELLICER J., 2008). Puisque leur rôle dans la transmission de la culture est fondamental, qu'elles sont spécialement porteuses du système de représentations traditionnel et qu'elles ont été omises lors de cette enquête, il faut reconnaître que ce facteur ne nous permet pas de construire un « modèle » statistique vraiment représentatif de toute la société locale.

Ce manque de données a été très lié au fait que nous n'avions pas d'accès facile aux femmes car cette enquête a été faite par des hommes (chercheurs et interprètes). Néanmoins, il faut souligner que ceci a été aussi un choix méthodologique. Comme nous l'avons dit avant, les chefs de foyer étant les détenteurs les plus importants des décisions d'usage du Yagour et du fonctionnement de l'*agdal*, nous avons trouvé qu'en enquêtant seulement auprès d'eux, nous pouvions construire un modèle approximatif suffisamment réaliste déjà, pour aborder les questions de gestion de l'espace traitées dans cette thèse, tout en nous permettant une économie de temps et de moyens qui nous était imposée par nos propres circonstances.

Une fois cela dit, la discussion de cette dernière expérience se concentrera sur les résultats quantitatifs de l'analyse et non pas sur des questions générales ou plus qualitatives, que nous analyserons dans la conclusion. Ainsi, nous pouvons dire que notre découverte statistique principale concernant cette dernière partie suggérait qu'il y a une association entre l'abandon de la croyance aux saints et la propriété de moutons *sardis*. Dans cette association nous avons identifié une relation de type U-inversée ce qui nous a fait différencier entre deux groupes (Figure 32). D'un côté les personnes avec le score de la croyance aux saints inférieur à 25.88 (*ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints*) : plus bas est leur score de croyance, plus bas sera leur nombre de moutons, contredisant ainsi notre première hypothèse pour cette moitié de la population. D'un autre côté, les personnes avec le score de la croyance aux saints supérieur à 25.88 (*ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints*) : plus bas est leur score de croyance, plus haut sera leur nombre de moutons (Figure 32), confirmant ainsi notre première hypothèse pour cette autre moitié de la population.

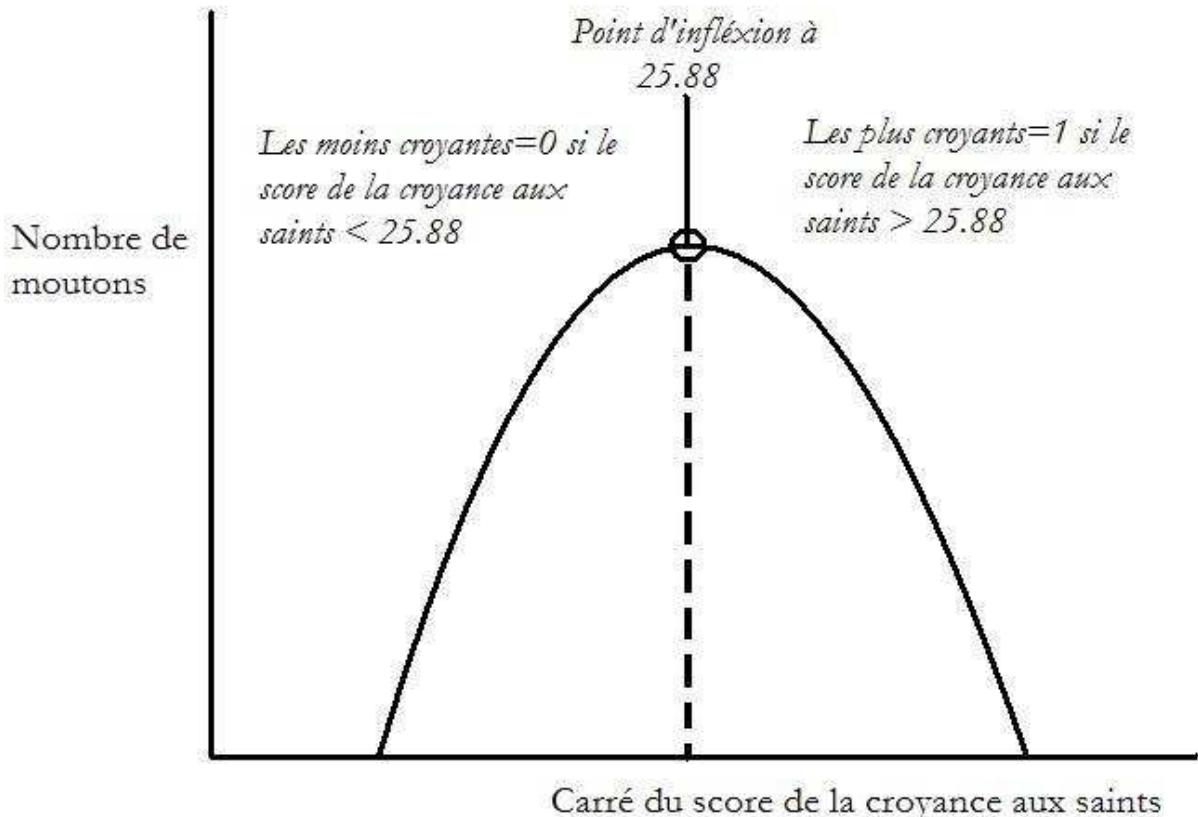


Figure 32

Rapport parabolique entre le score de la croyance aux saints et le nombre de moutons par ménage.

Pour le premier groupe de personnes avec le score de la croyance aux saints plus bas de 25.88 (*ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints*), comme nous venons de le dire, nous avons constaté que plus haute est la croyance aux saints, plus haut est le nombre de moutons possédés par ménage (Figure 32). Une explication plausible pour ce résultat, contredisant notre première hypothèse, est que les gens qui ont perdu la plupart des croyances aux saints coïncident avec ceux qui passent plus de nuits en dehors de la vallée (Tableau 19). En fait, il est cohérent de penser que les personnes qui passent plus de temps en dehors de la vallée puisse avoir en moyenne une croyance inférieure aux saints puisqu'ils sont d'avantage en contact avec des facteurs culturels externes. En même temps, ces personnes pourraient élever moins d'animaux que ceux restant plus de temps dans la communauté, parce qu'ils passent simplement moins de temps dans la communauté que *ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints*. Puisque *ceux portant un score plus bas dans l'index de la croyance aux saints* n'ont pas passé autant de temps à Warzazt, ceci pourrait être une explication potentielle de l'association positive entre la croyance aux saints et le nombre de moutons pour cette partie de la population passant plus de

jours hors de la communauté. En tous cas, nous sommes d'accord que c'est une explication inachevée et que la recherche doit encore avancer.

Pour ce qui concerne le deuxième groupe avec la croyance aux saints plus élevée (*ceux portant un score plus haut dans l'index de la croyance aux saints*), nous avons constaté que plus la croyance aux saints est basse, plus le nombre de moutons possédés par ménage est haut, confirmant de ce fait notre première hypothèse. Le fait qu'une diminution du score de la croyance aux saints dans ce groupe a été associée à une augmentation du nombre de moutons pourrait être expliqué par les changements du système socio-économiques et de croyance aux saints des quatre dernières décennies signalés avant. Les hommes qui sont allés travailler en France dans les années 60 et les années 70, ou pour le travail saisonnier au Maroc à partir des années 80, une fois de nouveau à Warzazt ont investi leur capital dans les superficies agricoles et les moutons croisés avec les *sardis*. En même temps, et en raison de leur expérience au monde hors de la vallée, leur abandon de la croyance aux saints était particulièrement fort. Ces dérives socio-économique et de croyance qui sont arrivées avec les nouveaux migrants pourraient avoir contribué à renforcer localement l'idéologie du bénéfice individuel à court terme que symbolisent les moutons croisés avec la *Sardi*, au détriment de la légitimation des saints et les règles ou les habitudes qui émergeaient d'eux (des stratégies de profit à long terme, gestion communale, le Yagour employé de façon pastorale et pas cultivé individuellement, etc.). Enfin, ceci n'est qu'une interprétation possible que nous voyons comme fondée, mais qui comme la précédente doit continuer d'être contrastée et testée dans de futures recherches.

Nos résultats ont également indiqué que les nouvelles pratiques agricoles effectuées dans le Yagour, spécifiquement l'augmentation des terres de céréaliculture, n'ont pas été significativement associées à l'attachement individuel à la croyance aux saints. Concernant l'association possible entre quantité de surface cultivée et nombre de moutons, nos résultats ont suggéré qu'ils sont faiblement associés. Quelques modèles ont suggéré une association positive et statistiquement significative entre la surface cultivée dans le Yagour et le nombre de moutons, tandis que dans d'autres modèles l'association était absente. L'association faible que nous avons statistiquement trouvée entre la surface cultivée et le nombre de moutons peut être néanmoins renforcée avec nos observations de terrain et les résultats quantitatifs d'autres recherches précédentes à la nôtre (DEMAY S., 2004). Enfin, nos trouvailles statistiques devraient alors être prises avec prudence puisqu'elles pourraient être aussi affectées par la petite taille de notre échantillon (80 informateurs valides dont seulement 54 ayant un troupeau de moutons). Ainsi, nous ne pouvons pas nous assurer qu'il n'y a aucune association statistiquement vérifiable entre surface cultivée et nombre de moutons, mais que nous ne pouvons pas démontrer statistiquement l'association potentielle entre la surface cultivée et le nombre de moutons. En

définitive, au travers de cette étude nous avons trouvé une association statistiquement significative entre l'index de la croyance individuelle aux saints et une utilisation des pâturages (nombre de moutons *sardis*) des deux types d'usages mis en avant (nombre des moutons *sardis* et superficie cultivé sur le Yagour n'Ikis).

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Dans le présent travail, nous avons mené une recherche d'esprit holiste et transdisciplinaire, sur la petite communauté d'agro-pasteurs Aït Iklis de la haute vallée du Zat (Haut Atlas de Marrakech), ainsi que sur la façon dont leur relation au territoire du Yagour, géré par l'institution de l'*agdal*, a changé dans ce dernier siècle. Ce faisant, nous avons essayé de répondre à nos trois hypothèses de départ : 1- Le système traditionnel de l'*agdal* du Yagour était un système relativement durable qui a été bouleversé et mis en crise surtout par son contact croissant avec les économies industrielles. 2- Dans le monde actuel, l'*agdal* aurait des potentialités de développement socio-économique et de conservation environnementale. 3- Une approche profondément transdisciplinaire, qui intègre à la fois le potentiel des disciplines individualisées, est à notre avis nécessaire pour bien comprendre de telles problématiques éco-anthropologiques complexes.

Pour avoir une compréhension ample de notre objet d'étude et tester nos hypothèses, dans le Chapitre II nous sommes partis d'une étude du contexte géographique, écologique, social et historique de la communauté Aït Iklis et de la tribu Mesioua dont elle fait partie, en gardant toujours un regard privilégié sur leur relation au Yagour. Ensuite, dans le Chapitre III nous nous sommes efforcé de comprendre plus en détail le système économique et notamment le système agronomique, qui joue un rôle crucial dans la détermination des usages du Yagour. Dans le Chapitre IV, et toujours dans une double perspective historique et contemporaine, nous avons essayé de comprendre une partie importante de la culture symbolique dans laquelle est intégré le système agro-économique. Enfin, dans le Chapitre V, nous avons montré comment les différents bouleversements éco-anthropologiques constatés chez les Aït Iklis ont pu affecter le système local et plus particulièrement l'état de l'environnement au Yagour.

En développant ce programme, nous avons pu démontrer notre première hypothèse et donc, mettre en relief la relative durabilité de l'ancien système vis-à-vis de la situation actuelle, ainsi que le processus de transformation auquel il a été soumis durant ce dernier siècle. En effet, la présente étude a montré une agro-économie traditionnelle basée sur l'*agdal*, qui était fonctionnelle, reproductible dans le temps, qui fournissait aux Aït Iklis le nécessaire pour atteindre le seuil de survie et assurait, au sein de ce groupe social, un fonctionnement participatif et relativement démocratique. Ce système ancien de l'*agdal* s'est aussi montré culturellement cohérent et très imbriqué dans la cosmologie locale, voire même capable de conserver un certain état des écosystèmes pastoraux. C'est pourquoi nous le définissons comme un système qui était

relativement durable et le seul fait de son existence prolongée dans le temps le confirme. Au moins durant 150 ans (voire beaucoup plus probablement) le système traditionnel de différents *agdals* s'était maintenu relativement stable, malgré la succession des conflits entre fractions et leurs appropriations des différents terroirs à diverses périodes. En effet, même si des territoires pouvaient changer de mains, le système d'*agdal* continuait d'exister. Ceci nous a été confirmé par les hommes les plus âgés, qui ont aussi rapporté les souvenirs de leurs grands parents. Ce n'est qu'au moment de la détribalisation, puis de l'introduction de produits de rente comme les moutons Sardis ou de la mécanisation grâce aux tracteurs, de l'offre d'emplois salariés ailleurs, mais aussi de l'abandon des anciennes croyances, et plus généralement de l'accroissement de la mondialisation culturelle entre autres, que le système ancien a commencé à se transformer de façon saisissante et irréversible.

Cependant, et on rentre ici dans notre deuxième hypothèse, actuellement l'*agdal* reste un fait social total dans l'assertion maussienne, puisqu'il intervient toujours tant dans la durabilité sociale, économique qu'écologique, en même temps que sa représentativité culturelle demeure toujours forte malgré les différents érosions dont il a souffert. Et en tout cas il est encore un des grands garants de la reproduction de l'agropastoralisme local, force motrice majeure et actuelle de cette population. On l'a vu, le système *agdal* gère toujours une partie très importante de l'économie, tant quantitativement que qualitativement. Il assure aussi, de façon participative, l'alimentation de ses usagers, et pourrait bien aider à remplir certains Buts de Développement du Millénium établis par les Nations Unies (HULME D. & SCOTT J., 2010). D'ailleurs, au Yagour la partie gérée plus traditionnellement sert à mieux conserver le tapis végétal et une certaine flore riche en espèces, par rapport à celle où la gestion en *agdal* est moins respectée. Ce qui pourrait aider aussi à remplir les intentions du septième But de Développement du Millénium. Enfin, si des options de développement durable, participatif ou prenant en compte la société indigène, veulent se mettre en place, l'*agdal* devrait en faire partie pleinement, car il est lui-même partie de la société actuelle. Mais aussi parce qu'il s'approche clairement des idées actuelles sur le potentiel des systèmes traditionnels de gestion des ressources naturelles, pour le développement durable et l'eménagement de l'environnement (BLAIKIEA P. ET AL, 1997 ; HUNTINGTON H., 2000 ; OSTROM E., 1990).

En développant toute cette recherche, l'importance de la combinaison de différentes disciplines pour la compréhension de cette problématique est aussi devenue évidente. Nous abordons maintenant notre troisième hypothèse. À un niveau d'analyse méthodologique, la tâche première de ce travail a été de rechercher comment comprendre notre objet et problématique le plus complètement possible. Pour ce faire, nous avons pensé qu'il fallait partir d'un point de vue global, défiant une excessive fragmentation de la connaissance, en même temps que défendant les

apports de disciplines différenciées. En effet, le fait d'avoir cherché à mobiliser des approches spécialisées, nous a permis une compréhension des différentes parties qui composent l'ensemble, plus approfondie que si nous avions essayé d'aborder l'ensemble dans une étude généraliste. Nous aurions sans doute très difficilement atteint la même profondeur d'analyse. En même temps, l'utilisation des différentes approches par elles-mêmes n'aurait jamais permis d'atteindre la même compréhension du fonctionnement de l'ensemble (bien sûr, puisqu'on ignorerait ce qui se passe dans les autres domaines), ni même d'analyser aussi complètement le fonctionnement des différentes parties, puisqu'on ignorerait les interactions entre ces domaines.

C'est-à-dire, dans notre présent travail nous avons essayé d'aller au-delà de la vision d'une simple contradiction dans l'essai de chercher une combinaison de la mono, la multi, l'inter et la transdisciplinarité, tout en défendant l'autonomie de chacun de ces niveaux. Comme nous l'avons déjà expliqué dans l'Introduction, à nos yeux la séparation disciplinaire est aussi un outil et une méthodologie valables pour la compréhension de la réalité. En même temps que leur combinaison à la recherche d'une vision d'ensemble (qui d'ailleurs nous semble inatteignable sans une analyse préalable à partir de différentes disciplines), est à notre avis complémentaire et enrichit notre compréhension du monde (JOLLIVET M., 1992).

Dans cette perspective, à la faveur de la division disciplinaire en même temps qu'à la faveur de la combinaison de celles-ci, voire de l'invention de nouvelles hybridations, nous présenterons cette conclusion notamment du point de vue de l'économique, des représentations symboliques et de l'environnement, qui ont été en fait les axes disciplinaires centraux de ce travail. Le but est de montrer le pouvoir de la recherche disciplinaire, tout en cherchant toujours des interactions entre les trois parties fondamentales de notre travail. Nous aurions pu placer aussi les conclusions partielles dans chacun des chapitres correspondants, mais comme nous croyons aussi fermement aux interactions entre les différents domaines du savoir, en les présentant séparément nous n'aurions pas pu mettre leurs interactions si fortement en évidence. C'est pourquoi nous avons préféré mener les différentes réflexions dans une même conclusion. C'est seulement ainsi qu'on peut se rendre compte d'autant d'interconnexions. À la fin de cet exposé, toutes ces conclusions partielles seront clôturées par une réflexion finale. Il s'agira là de reprendre les idées développées dans ce chapitre et de s'extraire du contexte particulier du Yagour pour recentrer la réflexion sur quelques idées à caractère heuristique, que l'exemple du Yagour viendra étayer en illustrant les différents propos.

L'économique

L'étude économique a été réalisée dans une région, celle des Aït Ijis et en particulier le Yagour, où il n'y a jamais eu d'études approfondies de ce type (DOMINGUEZ P., 2004). Ceci, tel qu'il a été développé notamment dans le Chapitre III, devrait permettre l'accès à de nouvelles informations sur les économies pastorales de cette montagne atlasique. D'ors et déjà, en termes quantitatifs, on peut dire que les territoires pastoraux d'altitude, contrôlés par le système *agdal*, ont été historiquement d'une grande importance économique pour les Aït Ijis, de même que pour d'autres populations berbères d'agropasteurs du Haut Atlas (GELLNER E., 1969 ; ILAHIANE H, 1999 ; LEFEBURE C., 1979). Aujourd'hui même si c'est dans une moindre mesure du fait d'une diversification des activités économiques, les populations locales dépendent encore énormément de ces espaces et de leur gestion en *agdal* comme on l'a vu. Nous avons montré de fait que le Yagour est quantitativement très important pour le système des revenus Aït Ijis, fournissant près de 30 % des revenus pastoraux bruts et au moins 18% des revenus totaux bruts. Et sans doute, ces chiffres ont été bien plus élevés auparavant, quand l'agropastoralisme dominait encore plus l'économie locale.

Cette dimension productive est donc à prendre fortement en compte, car c'est aussi une des justifications majeures de l'existence des *agdals*. Si le Yagour n'avait pas cette importance productive, il aurait été difficilement possible de mettre d'accord autant de familles et fractions de tribu Mesioua sur la mise en défens de cet espace. Nous rappelons qu'en termes de gestion pastorale, l'*agdal* est important aussi par la coordination qu'il impose d'une manière relativement concertée du mouvement d'un grand nombre de troupeaux. Comme cela a été déjà précisé, le Yagour pourrait impliquer environ 45.000 animaux appartenant à presque 50 villages différents.

Mais l'approche multidisciplinaire nous a permis d'insister sur le besoin de compléter l'analyse quantitative avec d'autres approches plus qualitatives. Par exemple, peut-on quantifier la valeur d'une institution collective qui gère ces espaces et en assure l'accès aux bergers de différentes fractions ? Quelle est la vraie valeur de la prévention des conflits et de la régulation de la compétition entre les différents usagers ? Quelle est la vraie valeur d'une culture millénaire qui voit certains de ses attributs se diluer à notre époque ? Quelles sont les valeurs des écosystèmes dont nous n'avons pas encore découvert tous les bénéfices et que les *agdals* protègent ? Pour nous et d'après ce travail, il est devenu évident que les arguments zootechniques et économiques quantitatifs doivent être intégrés dans une évaluation plus globale prenant en compte aussi l'organisation sociale et territorial qu'implique ce système.

Il faut se rendre compte que par cette concertation entre bergers de différents groupes, l'*agdal* garantit à la végétation à usage pastoral un bon démarrage au printemps dans une phase de grande sensibilité, permettant ainsi aux écosystèmes de se régénérer, et aux populations d'obtenir une meilleure productivité fourragère du territoire (Figure 32). Il faut souligner aussi que ceci se fait par un processus participatif, où les débats entre communautés d'usagers quant à la date d'ouverture des *agdals*, s'intensifient au fur et à mesure que les terres les plus basses se déssèchent avec l'arrivée de l'été. Sans ces réserves de pâtures produits durant le printemps et qui sont garantis par la prohibition de l'*agdal*, les agropasteurs n'auraient plus de quoi nourrir toutes leurs bêtes aux moments critiques de leur calendrier. Dans un espace commun dont l'accès est ouvert, la capacité de charge devient plus faible au long des années (HARDIN G., 1968 ; HARDIN G., 1998 ; KERAUTRET L., 2005). Sans la gestion en *agdal* au Yagour, les animaux n'auraient plus les mêmes ressources à pâtrer pendant les étés, notamment les plus secs. Et un problème similaire se poserait en hiver, sans les réserves d'herbe accumulées durant le printemps et fauchées à la main lors de l'ouverture de l'*agdal*.

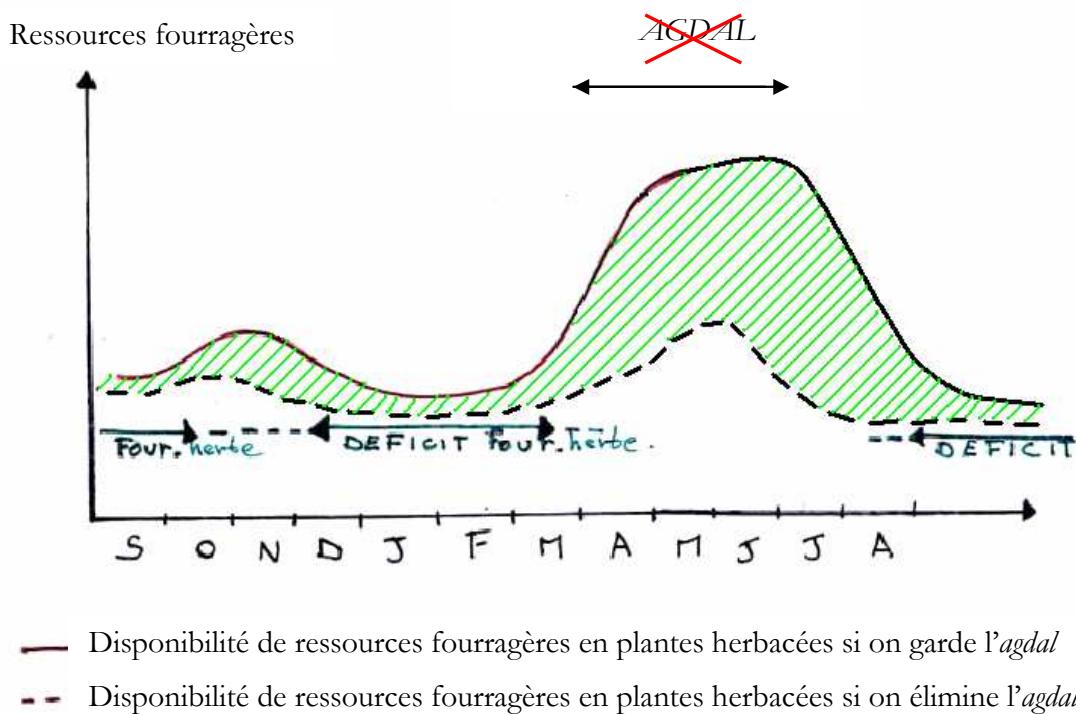


Figure 32

Ébauche approximative de l'évolution des ressources fourragères si la prohibition de l'*agdal* est supprimée (basé sur DEMAY S. 2004).

Aujourd'hui, avec les changements venus de l'extérieur tels que d'abord la domination des tribus durant le Protectorat comme cela s'est passé ailleurs (ILAHIANE H., 1999 ; SKOUNTI A., sous

presse), puis l'introduction de nouvelles techniques agronomiques et l'intégration croissante à l'économie de marché entre autres (BELLAOUI A., 2006 ; BOURBOUZE A. & QUARRO M., 2000 ; DEMAY S., 2004), ces systèmes d'*agdal* se voient de plus en plus menacés. En ce qui concerne l'abandon progressif d'autres *agdals*, beaucoup se sont « cassés » au Maroc au cours des trente dernières années, notamment dans le Moyen Atlas. La production animale dans ces sites ne s'est pas effondrée, mais elle a changé de nature (construction de bergeries d'altitude, production fourragère moderne, travail salarié, accentuation des différences socio-économiques, nouveaux achats d'aliments extérieurs, motorisation du système, etc.). Ceci a conduit à un changement des modes de conduite des animaux, à l'apparition de nouvelles contraintes pour les éleveurs et parfois de nouveaux conflits (BOURBOUZE A., 1999), comme la décapitalisation, les rapports de dépendance et finalement l'obligation de recourir à l'émigration.

Néanmoins, même si de telles mutations pourraient être une alternative pour maintenir ou améliorer la productivité économique d'une zone ou d'une population données, comme on l'a vu dans ces sites, ou même sur notre propre terrain, cela ne se ferait pas dans le sens du développement durable exposé au début de ce texte (p. 29). C'est-à-dire, dans le sens d'un développement intégrateur des différentes couches sociales et de la conservation environnementale dans le but d'améliorer les conditions de vie sans pourtant compromettre la capacité des générations futures à améliorer les leurs. C'est pourquoi, à notre avis, la caractérisation et l'évaluation de ces changements doivent être poursuivies, et bien sûr, en combinant des disciplines différentes sur des sites divers. Plusieurs études rapportées dans l'ouvrage coordonné par L. AUCLAIR et M. ALIFRIQUI (sous presse) vont dans ce sens et argumentent sur l'intérêt agro-économique de telles pratiques. Une réflexion approfondie sur la patrimonialisation de ces systèmes et leurs atouts pour le développement et la conservation a été aussi signalée par L. AUCLAIR et al. (sous presse).

Par ailleurs, si les pâturages se convertissent de plus en plus en monocultures de blé et orge parce que l'institution qui contrôle l'*agdal* devient de plus en plus faible, ainsi que nous l'avons constaté sur le Yagour des Aït Ijis et tel que nous avons vu qu'il est en train de se passer ailleurs, le système tournant de la transhumance (exemple du système des *tagdals*) sera aussi sans doute de plus en plus perturbé. Comme on l'a vu au Chapitre III par exemple (pp. 220-222), les mises en culture du Yagour ont amené certains gros propriétaires de bétail, en année sèche, à chercher une ouverture prématurée du *tagdal* de la vallée d'Ijis. Et ce risque de disparition graduelle des *tagdals* pourrait coïncider avec la disparition de l'élément de durabilité environnementale que porte implicitement cette rotation. Similairement à ce qu'on a vu aussi au Chapitre V. Enfin, la sédentarisation aurait des conséquences négatives importantes sur la durabilité de l'activité économique que permettent les *agdals*, car la sédentarisation ne laisse pas de la place pour tous

sans changer le mode d'utilisation des ressources. Et cela impliquerait très probablement que les plus aisés économiquement s'approprieraient la plupart des meilleures terres, ce qui est en train de se passer au Yagour aujourd'hui de façon générale. L'intérêt de conserver ces pratiques traditionnelles des *agdals* est donc fondamental au niveau de la durabilité économique. À travers cette recherche transdisciplinaire, on a pu voir comment l'ancienne durabilité et la justice d'accès aux ressources s'effondrent petit à petit.

Dans une perspective plus d'avenir, nous pensons qu'il faudrait continuer d'approfondir la définition et l'argumentation de ces intérêts que soulève l'*agdal* en général, chercher quelles actions il serait pertinent de mener, pourquoi et comment elles pourraient se mettre en place de manière à promouvoir le maintien des sociétés locales et leur développement durable. Différentes pistes de recherche nous sont apparues au cours de ce travail pour renforcer la place des systèmes d'*agdal* dans les susdites logiques du développement.

D'un point de vue agronomique, l'intérêt de ces systèmes de gestion collective a été déjà mis en évidence pour l'économie locale actuelle, où l'on a vu que l'espace du Yagour géré en *agdal* pourraient seul contribuer déjà jusqu'à 18% de l'économie locale ! Donc, pour une société qui a une vocation agro-pastorale millénaire, le système de l'*agdal* en général, dont nous méconnaissons localement l'ancienneté mais que nous savons fortement enraciné, semble incontournable au moment de mettre en place des politiques économiques dans la vallée du Zat, où 75% de la richesse locale viendrait de l'agro-pastoralisme (BELLAOUI A. & FRANCHIS L., 2004). C'est pourquoi, dans une perspective d'avenir et de renforcement des économies agro-pastorales locales, il pourrait être intéressant d'explorer les possibilités de l'*agdal* sous les nouvelles approches de la promotion d'agriculture soutenable, écologique et/ou de qualité, qui est en progression en Europe (FABRE P. ET AL, 2002) et aussi peu à peu au Maroc (BELLAOUI A., 2006). En fait nous pensons que dans une possible ligne de recherche future, il y aurait intérêt à explorer les possibilités « de certification des produits *agdal* » en centrant la production de ces systèmes vers des denrées conciliant les conditions ethno-écologiques (modes de production locaux) et les demandes du marché extérieur (entre autres, viande rouge, fromage et miel). Ce type de certification de produits pourrait être basé sur les caractéristiques spécifiques et patrimoniales liant « territoire-ressource-culture » des *agdals* (LAMAISSON P. & CHEVALLIER D. (COORD.), 1983 ; NAVEH Z. & LIEBERMAN A., 1994). Ainsi, il serait possible de proposer aux consommateurs notamment des grandes villes à l'extérieur de l'Atlas, de soutenir ces sociétés montagnardes, une certaine forme de vie traditionnelle, la biodiversité et les paysages culturels qui sont aussi une conséquence de ces systèmes de gestion, à travers l'achat des produits « *agdal* ».

Dans cette même recherche de soutien ou amélioration des revenus des populations locales, une autre voie de recherche future à laquelle nous pouvons penser pourrait porter sur les possibilités de réajustements spatio-temporels des différentes combinaisons d'*agdals*, à la quête des formules les plus profitables pour leurs usagers. Même si généralement les systèmes locaux ont su déjà valoriser une grande partie du potentiel agro-pastoral des terroirs, puisque chaque système d'*agdal* n'a pas toujours été choisi dans la perspective eco-territoriale la plus productive, mais souvent aussi pour des raisons ethno-territoriales et historiques centenaires, des possibles réajustements pourraient éventuellement être mis à jour dans certains cas pour une amélioration des moyens de production agronomique.

Une dernière piste de recherche, dans le sens du développement socio-économique tout en conservant un certain état des écosystèmes, serait de montrer que le système *agdal*, au travers du paysage et de l'image de ce territoire qu'il génère, peut être une source principale d'attraction pour un « tourisme vert » déjà présent depuis quelques années au Yagour et inévitablement susceptible d'accroissement. En fait, les populations locales pourraient y trouver une raison supplémentaire de défendre leur institution coutumière. Il est en tout cas évident que les différents *agdals* de montagne, et notamment les grands *agdals* pastoraux, participent à sculpter et à maintenir des paysages caractérisés par une végétation abondante et diversifiée. Et dans le cas des *agdals* pastoraux, sont particulièrement mis en relief les espaces ouverts sans forêt ni matorral, des espaces où on trouve la solitude des montagnes, inhabités trois ou quatre mois par an et peu cultivés en raison de la prohibition d'y vivre toute l'année (DOMINGUEZ P., 2007). Tous ces éléments participent à l'attrait touristique de cette région.

En d'autres termes, le système *agdal* a généré la construction d'un paysage typique du Haut Atlas marocain, dont une existence approximativement similaire pourrait être attestée depuis des millénaires par les gravures rupestres qui montrent, déjà à l'âge du bronze, la présence d'un important pastoralisme dans la région (RODRIGUE A., 1999). Cette mise en valeur aiderait aussi à considérer l'*agdal* en tant que véritable patrimoine national, puisqu'il fait partie d'une culture ayant de très profondes racines au Maghreb. Et pourtant, il est plutôt méprisé ou, dans le meilleur des cas, ignoré comme on le constate aujourd'hui. Dans ce sens il serait alors intéressant d'étudier, de façon détaillée, si le système communautaire de gestion des ressources de l'*agdal* pourrait être favorisé comme mode de patrimonialisation (AUCLAIR L. ET AL, sous presse) dans le contexte d'un tourisme plus durable (BELLAOUI A., 1996 et 2005 ; AMAHAN A., 1998). En même temps, grâce à sa valeur symbolique, le caractère sacré du Yagour peut constituer en quelque sorte un élément d'identité de ces paysages marocains tel qu'il est mis en valeur ailleurs (TAQUI L. ET AL, 2005), et devenir ainsi, une autre voie pour gagner le respect des sociétés extérieures à l'Atlas.

Dans le Yagour, des alternatives de développement incluant la société locale et ses terroirs commencent à prendre réalité. L' « Association des amis du Zat » est consciente du potentiel touristique du Yagour et des *agdals* (paysage, patrimoine rupestre, savoir-faire, pastoralisme, etc.), et a commencé à oeuvrer pour l'amélioration des conditions de vie de sa vallée (un développement durable, résilient, écologiquement respectueux, socialement juste, culturellement cohérent, etc.). Elle y développe une activité touristique « douce », basée sur des randonnées de découverte, un tourisme à thème incluant l'*agdal*, des structures d'accueil légères, facilitant l'hébergement chez l'habitant et faisant participer la population locale. Mais ce genre d'alternatives s'érite, tout en restant réaliste, face au gigantisme des plans de développement promus par l'État, la Banque Mondiale ou les investisseurs étrangers. En effet, ce dernier type d'acteurs cherche à faire de l'arrière-pays atlasique de Marrakech une sorte de parc de loisirs et une source de matières premières et humaines, sans prendre en compte l'histoire, la justice sociale locale, la culture, le patrimoine ou l'écologie des populations de l'Atlas (MAHDI M. & DOMINGUEZ P., 2009b).

Le système de représentations

Le système de représentations participe aussi hautement au système économique, car l'économique ne peut être que très partiellement isolé de tous ces autres éléments. On l'a vu, l'ouverture de l'*agdal* du Yagour ou d'autres *agdals* est l'occasion d'un intense déploiement d'activité rituelle et symbolique, allant de pair avec les aspects matériels de production qui se font jour aux différents moments clés du calendrier pastoral. L'ensemble a lieu dans un sens interconnecté, et contribue à donner un certain sens à leurs vies, d'ailleurs choisi par eux-mêmes, et il aide aussi à consolider la discipline collective qui a assuré sur le long terme le succès de ce modèle de gestion. Les aspects symboliques ne peuvent pas être simplement négligés comme si l'*agdal* traditionnel pouvait continuer d'exister indépendamment de tout cet héritage culturel au sein duquel il s'est construit. Approcher le système traditionnel agro-pastoral des Aït Ijis comme un fait social total permet d'appréhender de façon holistique la vie des usagers du Yagour et de comprendre le système éco-anthropologique de cette communauté d'agro-pasteurs. L'agro-pastoralisme met en branle la presque totalité de la communauté et sert d'écran où se projette une grande partie du système culturel, qui à son tour est très fortement imbriqué avec l'activité agro-pastorale. Pour le Yagour comme pour l'Oukaïmeden décrit par M. MAHDI (1999), la culture et les croyances religieuses s'accordaient dans la société ancienne très intimement avec les activités saisonnières et certaines le sont encore.

Néanmoins, ce système culturel s'est vu fortement bouleversé par l'intensification de ses interactions avec les sociétés étrangères au Haut Atlas, depuis le dernier siècle et notamment les dernières décennies. C'est ce que nous avons aussi analysé en détail, notamment dans le Chapitre IV, trouvant une très forte réorientation des références culturelles de l'*agdal* (par exemple une accentuation de la soumission de l'*agdal* à Dieu au lieu des saints, et une accentuation de l'autorité sur l'*agdal* du *caïd* au lieu de la *jmaâ*), voire une perte de référencement parfois totale (par exemple la demande par certains du démembrément partiel ou total de l'*agdal*, ou le fait qu'une bonne partie de la société locale dénonce déjà la croyance aux saints comme illicite).

Les résultats de nos recherches conduites depuis 2003 sur le Yagour, permettent d'entrevoir un modèle de régulation de la transhumance où le religieux et le sacré tenaient une place très importante qui s'érode sans cesse, comme ailleurs au Maroc (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., (COORD.) sous presse ; DEIL U. ET AL, 2005 ; MAHDI M., 1999). Aujourd'hui l'Etat devient l'arbitre en cas de conflit et pourtant, la règle semble être de moins en moins respectée selon tous nos informateurs. C'est vrai que les conditions contextuelles plus matérielles déviennent de moins en moins favorables pour la gestion des territoires en *agdal*, du fait, entre autres, de l'augmentation de la pression démographique sur les ressources, ou parceque le climat actuel favorise d'autres modes d'utilisation du milieu. Cependant, avec la situation actuelle de crise, il devient évident qu'il est difficile de substituer la situation antérieure de gestion dominée par la figure des saints, car l'*agdal* semble se désintégrer, et on sait que la gestion concertée des ressources ne fonctionne pas toujours bien quand on l'impose de l'extérieur (FAO, 1995 ; GENIN D. (COORD.) ET AL, 2007 ; MOSSE D., 2005 ; OSTROM E., 1990). Sans la tradition millénaire sacralisant les règles « à travers » ces personnages théoriquement perçus comme pieux, et selon les règles de la société locale, le futur de l'*agdal* du Yagour n'est plus si évident.

Si on revient aux résultats de l'histoire environnementale et sociale récente, on peut signaler que le système symbolique, et plus spécifiquement sa manifestation dans le cadre du religieux des Aït Ijis, sur lequel reposait – et repose encore en partie – une grande portion du fonctionnement collectif des *agdals*, sont effectivement des éléments indissociables de la gestion quotidienne des ressources naturelles et sont donc partie prenante de l'état actuel des écosystèmes. Cette conclusion s'appuie sur l'observation de la transformation des significations des saints pour les usagers du Yagour et des autres changements agro-pastoraux qui ont eu lieu parallèlement, et qui ont été décrits aux chapitres III, IV et V. Mais cette observation personnelle est aussi réaffirmée par certains interlocuteurs locaux, disant qu'il existe une relation historique entre les mutations de la culture religieuse et l'état actuel des pâturages de cette région du Haut Atlas.

En effet, nous reconnaissons que ce processus de transformation nous semble être lié à un système complexe de facteurs de changement comprenant à la fois la croissance démographique, les effets économiques de l'émigration, l'intégration aux marchés extérieurs, l'augmentation de la fréquence des sécheresses, la nouvelle participation de l'Etat dans la gestion de l'environnement, les transformations des structures socio-politiques, ou l'émergence de nouvelles formes d'activités commerciales comme le tourisme. Mais le processus de transformation de l'*agdal* est aussi en lien avec un changement des représentations culturelles et religieuses à l'égard des institutions maraboutiques (irrévérence envers les saints, «orthodoxisation» de l'Islam populaire, désacralisation de la règle de l'*agdal*, disparition de l'annonce de la date d'ouverture par les descendants des grands saints, etc.). Tout ceci se transforme sous l'influence d'une philosophie extérieure s'imposant au travers de multiples voies précédemment citées. La diminution des croyances et pratiques religieuses et la nouvelle gestion des pâturages coïncident plus ou moins dans le temps (années 1960-70), montrant une corrélation entre la baisse des croyances maraboutiques traditionnelles et l'émergence de nouvelles pratiques sur l'*agdal*.

En tout cas, il faut regarder les évolutions avec réalisme, et être conscient que, même si les préoccupations des gens ont opéré un virage significatif vers des systèmes de croyances plus citadins, plus orientaux, plus arabes si l'on veut, voire plus proches d'un Islam dit souvent orthodoxe (TOZY M., 1999), elles n'abandonnent pas complètement toutes les modalités de la culture religieuse traditionnelle. En fait, même s'ils ont perdu leur hégémonie d'autrefois, les saints continuent de garder une partie de leurs anciennes significations pour la population locale comme on l'a vu aux Chapitres IV et V.

L'érosion des croyances aux saints ne s'opère pas toujours de la même façon vis à vis de toutes ces figures saintes, ni ne s'exprime pareillement dans les différents contextes rencontrés. Des variantes et des constantes se retrouvent en passant d'un saint à l'autre, se diversifiant avec le contexte écologique et économique ou avec l'histoire sociale et politique particulière de chaque cas. Ainsi, les Aït Ijis n'excluent pratiquement en aucun cas certaines manifestations spirituelles liées aux saints comme les différents *maâroufs* en honneur de la sainte enterrée au village d'Ijis. Et pourtant, ils en ont exclu d'autres, tel l'hommage aux grands saints comme Sidi Boujmaa, Setti Fadma ou Sidi Ali Mohamed, alors qu'ils les vénéraient intensément auparavant. Vraisemblablement, cela se passe sous l'influence culturelle extérieure comme nous l'ont expliqué nos interlocuteurs locaux. Mais ce n'est pas la seule cause, car sinon ce serait applicable de la même façon à tous les saints, alors que comme l'on vient de dire ce n'est pas le cas. En fait, la chute des croyances aux saints se produirait aussi sous l'influence du démembrement du système tribal dans son ensemble. Celui qui obligeait jadis à des alliances et contre-alliances filtrées aussi par les relations aux saints propres aux différents groupes humains. Comme on l'a vu au Chapitre

IV pour le cas des Aït Ikis et des Mesioua, et comme cela a été soulevé par de nombreux auteurs (DERMENGHEM E., 1982 ; GELLNER, E., 1969 ; MORSY M., 1972 ; PASCON P., 1984) les saints ont toujours eu un rôle important dans la macro et la micro-politique marocaines.

En fait, l'exemple de la permanence des rituels autour des saints plus locaux, comme c'est le cas de la sainte du village d'Ikis, est très révélateur. À notre avis, il est en rapport avec les fonctions que les saints des villages continuent de remplir, en particulier leur rôle de rassemblement, sociabilité et cohésion du groupe. En effet, ce type de saints perdure également dans de nombreux autres villages de la vallée du Zat et d'ailleurs. Alors, que les « grands » saints comme Sidi Boujmaa, anciens arbitres de grands systèmes agro-économiques et moins axés sur la cohésion quotidienne du petit groupe villageois, semblent moins nécessaires aujourd'hui et perdent ainsi leur pouvoir, malgré les résistances imposées par l'héritage culturel. L'apparition de l'autorité de l'État et les nouveaux besoins économiques de la société pastorale jouent leur rôle et tendent à se substituer partiellement aux grands systèmes pastoraux comme *l'agdal* du Yagour, et aux pactes passés entre tribus ou grands groupes pastoraux, pour lesquels les saints étaient requis comme garants de la paix, du respect des traités et donc d'une partie de l'ordre social. En ce sens, les évolutions des cultes aux saints semblent être des miroirs de la réalité montagnarde et des changements subis au sein de la société locale.

À notre avis, le démembrement de la tribu et des références mystico-religieuses, deux éléments qui allaient de la paire avant, est aussi lié au démembrément de la gestion en *agdal* du Yagour. Après le protectorat français, puis l'indépendance marocaine, la tribu a continué de perdre peu à peu pouvoir et unité. Le morcellement de la tribu, a facilité la perte d'influence du grand saint des Mesioui de la montagne, Sidi Boujmaa, transformant aussi ce territoire en un espace morcelé en zones d'influence de différentes fractions et *douars*. À cette époque préalable au début du processus de démembrément, il s'agissait de placer ces parcours sous le patronage du saint local et d'en ritualiser la mise en défens aux yeux des 47 villages usagers, pour en assurer le fonctionnement. C'était un des éléments clefs qui contribuaient à la pérennité de l'édifice, à l'unité de la tribu et au maintien des mouvements agro-pastoraux rythmés par les *agdals*. Une fois diminuées les tribus, leurs saints de référence se dégonflaient aussi.

Enfin et dans tous les cas, il ne fait aucun doute que, en l'état actuel, *l'agdal* perd beaucoup de son potentiel d'aménageur écologique sans le même niveau de participation de la culture religieuse ancienne. Il est bien connu que le sacré joue aussi un rôle important dans la gestion des ressources naturelles et la conservation de la biodiversité, dans d'autres lieux du monde (BYERS, B. ET AL, 2001 ; KOKOU K. ET AL, 2005 ; WADLEY R. & COLFER, C., 2004 ; YAFENG L. ET AL, 2009). Depuis peu, l'intérêt des interrelations entre le sacré, l'intégrité sociale et culturelle, la

conservation et l'aménagement de la biodiversité a attiré l'attention des acteurs internationaux de la conservation de la nature (HAY-EDIE T. & HADLEY M., 1998). On ne peut alors que se demander pourquoi les conservationnistes et aménageurs marocains ou étrangers devraient continuer d'ignorer cet aspect de la culture nationale ? Penseraient-ils eux aussi qu'il ne s'agit pas d'un « bon Islam » ou d'un Islam pas suffisamment civilisé ? Comme s'il y avait des religions plus véritables que d'autres, alors qu'on sait depuis E. DURKHEIM (1993 [1912]) que toute manifestation religieuse est « véritable » et « sociale » par essence. Penseraient-ils, que cette partie de la culture Haut Atlasique liée à des croyances aux saints, serait dissociée de l'édifice agropastoral traditionnel ?

À notre avis, il est urgent que les gestionnaires du patrimoine national, les économistes, les écologues, les écologistes ou autres experts dans ce domaine qui voudraient promouvoir l'*agdal* comme un outil de conservation et/ou de développement, reconnaissent aussi la vraie importance que ce facteur culturel (religieux et historique) a dans le fonctionnement de tout le système pastoral. Qu'ils le reconnaissent et l'intègrent dans leurs projets de conservation environnementale et de développement socio-économique. Comme on l'a dit déjà, ignorer cette partie de l'*agdal* pourrait priver la société marocaine aussi de la contribution d'un système cosmologique culturellement cohérent, promulguant la justice du point de vue de l'accès aux ressources naturelles, et jusqu'à aujourd'hui efficace dans la conservation de certains milieux. D'une manière générale, nous pensons que comme dans d'autres travaux (BERKES F. ET AL, 2000), pour le cas de l'*agdal* devrait être soulignée l'importance d'un système cosmologique, qui est intimement intégré dans le système de gestion des pâturages. Et il faut retenir que ce dernier, à son tour, a prouvé à travers des siècles, un niveau de productivité assez important et durable.

L'environnemental

Comme nous l'avons vu au Chapitre III, le régime de propriété commune du territoire sur lequel se déploie l'*agdal* du *Yagour*, avec ses divers services environnementaux et options institutionnelles et réglementaires de gestion de l'accès aux ressources sylvo-pastorales, correspond ici à une forme de protection de la biodiversité et des écosystèmes pastoraux traditionnels. De fait celle-ci a permis l'existence d'un système qui a « duré » à travers les siècles. Mais une autre question se pose : l'*agdal* traditionnel constitue-t-il un élément ou un pivot pour la protection globale de l'ensemble de l'environnement au *Yagour* et pas seulement des pâturages avec les éléments qui lui sont associés ? En fait, aucune étude écologique concluante de façon générale, ni complète à un niveau macro-territorial, n'a été encore menée (nous nous référons à une étude incluant

l'ensemble du système des différents *agdals* utilisés par un groupe humain donné au Maroc ou au Maghreb). Pourtant, il semble que les changements dans les utilisations traditionnelles de l'*agdal* du Yagour, et leurs impacts négatifs décrits dans le Chapitre V, pourraient avoir des répliques dans d'autres écosystèmes connaissant des processus similaires. On peut se référer aux travaux plus complets de S. HAMMI et al (2007) sur d'autres *agdals* chez les Aït Bouguemez, sur les dynamiques forestières, ou ceux de S. ALAOUI-HARONI (2009) sur la conservation d'espèces végétales dans des pâturages comme l'Oukaïmeden qui ont souffert ces dernières années d'importants disfonctionnements dans la gestion *agdal* (ALAOUI S., 2009 ; BRINET J., 2006 ; DE FRANCHI T., 2005).

Pour le cas de l'*agdal* du Yagour, l'avancement de la date d'ouverture « traditionnelle » qui s'est imposé au moins depuis les trente dernières années a commencé à entraîner une diminution de la production de la couverture végétale. Et d'après nos informateurs, ceci s'est fait notamment par une surexploitation pastorale et agricole, qui d'ailleurs favorise également l'érosion et la perte des sols. Comme on l'a vu notamment dans le cas du Yagour d'Ikis, du fait que les animaux pâturent plus longtemps et sur une superficie de prairie de plus en plus réduite à cause de l'augmentation des cultures, les parcours se voient souvent exploités au-delà de leur capacité de charge, et les taux de biodiversité végétale se voient affectés (Chapitre V). Cela donne lieu à un contexte de dégradation écologique, qui amène aussi les usagers du Yagour à utiliser les ressources des autres zones qui leur sont propres ou qui appartiennent à d'autres utilisateurs, ce qui provoque des conflits parfois violents avec les groupes voisins. Plus concrètement, dans le cas des Aït Ikis, cette présence plus intense des animaux, du fait de la proximité de l'habitat permanent de Warzazt, pourrait participer à une banalisation et une homogénéisation des cortèges floristiques tels que nous l'avons décrit.

En fait, l'expansion des « monocultures » sur le Yagour, apparemment pour nourrir la nouvelle race ovine *Sardi* notamment, est en train d'accélérer la disparition des pâturages les plus denses (DEMAY S. 2004). Enfin, pour l'instant et avec les données dont nous disposons, nous ne pouvons pas parler de conservation environnementale globale (eaux, faune, forêt et autres éléments du genre au-delà des pâturages). D'ailleurs, ce n'est pas le but de l'*agdal* non plus. Mais on peut bien parler des capacités de l'*agdal* traditionnel dans la conservation de parties ou d'éléments très importants de cet environnement, comme sont les prairies haut-atlasiques. Nous rappelons qu'elles sont considérées comme riches en espèces dans le contexte mondial (ALAOUI S., 2009 ; MITTERMEIER R., 2004). On peut aussi rappeler dans ce contexte l'intérêt paysager de l'*agdal* (DOMINGUEZ P., 2007), qui comme on l'a dit précédemment, assure ou en tout cas renforce le maintien d'un type d'habitat lié aux activités pastorales, avec toutes les espèces migratoires et sédentaires associées à cette niche (BOURBOUZE A., 1997 ; TARRIER M., 1997).

En ce qui concerne l'étude quantitative cherchant des associations entre la croyance traditionnelle aux saints et l'utilisation des pâturages de l'*agdal*, nous avons trouvé quelques résultats intéressants comme l'association des croyances religieuses et des pratiques agro-pastorales, confirmant l'importance des significations et symboles traditionnels dans l'usage durable du Yagour, et renforçant ainsi ce que nous avions conclu qualitativement dans la partie précédente. C'est-à-dire que le bouleversement de certains éléments de la culture traditionnelle est associé avec des changements dans les usages du Yagour et par extension, dans les écosystèmes. Ainsi, l'idée d'intégrer les dynamiques des croyances religieuses (voire la culture symbolique en général) dans l'analyse des mutations associées à la gestion de ressources naturelles, se révèle porteuse d'éléments de compréhension intéressants. Ces facteurs en mutation, tous dans leur ensemble, tant matériels que mentaux, ont certainement un rôle dans les processus de changement agropastoraux actuels, qu'ils soient géographiquement lointains (BYERS B. ET AL, 2001 ; TURNER B. & BRUSH S., 1987; WADLEY R. & COLFER, C., 2004 ; YAFENG L. ET AL, 2009) ou plus proches de la situation décrite au Maroc (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M. (COORD.), sous presse ; BOURBOUZE A., 1999).

Les sociétés traditionnelles, fortement dépendantes des ressources naturelles locales, sont souvent vues comme les principales responsables de la dégradation de leur environnement (BOURBOUZE A., 1997). Pourtant, par leurs règles et institutions (*l'agdal* par exemple), elles peuvent permettre une relative maîtrise de cette dégradation et ce sont précisément les populations locales qui sont à l'origine de la diversité des paysages et des milieux (GENIN D. & SIMENEL R., sous presse). Bien sûr, c'est la société locale qui démembre aussi aujourd'hui l'*agdal* du Yagour, mais elle le fait parce qu'elle a été stimulée, voire poussée à le faire et non parce que l'*agdal* traditionnel n'était pas un système durable ou un système qui ne prenait pas soin de la conservation des pâturages. Bien au contraire !

La dégradation des milieux montagnards ne serait-elle pas due plutôt aux influences et pressions exercées par les sociétés extérieures sur ces systèmes précisément ? Par exemple la perte de pouvoir imposée aux tribus, la demande de produits de marché et viande rouge aux montagnards, l'abaissement voire l'humiliation constante dont souffrent leurs systèmes et conceptions religieuses, les projets d'hôtels et de terrains de golf sur leurs pelouses, les barrages sur leurs vallées... Tout ceci entraîne en retour des mutations qui participent à l'érosion des utilisations traditionnelles des espaces ruraux dont les *agdals* font partie.

Ne serait-ce pas alors, le moment de stimuler les populations locales autrement, pour qu'elles prennent nouvellement conscience de l'intérêt de leurs *agdals* afin qu'elles les sauvegardent et les

valorisent ? Pourquoi les institutions, tant marocaines qu'étrangères, ne les soutiennent-elles pas au lieu de participer à leur démembrément ? Si c'est précisément l'abandon de l'*agdal* qui menace un certain état de l'environnement, alors il serait important comme le dit A. BOURBOUZE dans le film ci-joint *Agdal, Voix de l'Atlas* (DOMINGUEZ P., 2008) « de le regarder avec toute la fierté qu'il faut, pour que ces gens aient la fierté de leur système. Parce que c'est eux qui l'ont fabriqué, c'est eux qui l'ont géré et générée. C'est ça qui est fabuleux... ». À notre avis, et avec ceci nous conclurons cette partie, les scientifiques et aménageurs devraient essayer de porter plus d'attention à ces systèmes traditionnels de gestion et de protection des ressources naturelles. Comme on l'a vu dans cette thèse, l'importance de la multidisciplinarité avec une aspiration transdisciplinaire, c'est-à-dire l'utilisation simultanée des différentes approches parcellaires de la connaissance en combinaison avec une vision d'ensemble et des différentes interconnexions, peut être fort utile pour comprendre une vision particulière des rapports étroits et durables des sociétés à leur environnement.

Réflexions finales

La première hypothèse que nous avons validée au travers de cette recherche, celle qui part de plusieurs hypothèses découlant les unes des autres, est que A.- Dans les hauts *agdals* pastoraux du Grand Atlas marocain dont le Yagour n'est qu'un exemple, existait un système éco-anthropologique endogène, économiquement viable à travers le temps, culturellement cohérent et qui conservait le milieu pastoral en termes écologiques mieux que dans la situation actuelle (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., (COORD.), sous presse). B.- Ce système a commencé à se désorganiser au cours du siècle dernier, d'abord à partir de la colonisation, puis s'accélérant ces dernières décennies avec la mondialisation économico-culturelle et la disparition de certains écosystèmes pastoraux anciens. Aujourd'hui, il se vide d'un grand nombre de ses significations traditionnelles et en ce faisant, il abandonne en partie aussi ses règles. C.- Il est maintenant en train de se reformuler en une nouvelle relation éco-anthropologique qui, par de nombreux aspects, est beaucoup moins juste socio-économiquement, moins cohérente culturellement et moins durable d'un point de vue environnemental. Nous sommes conscients à la fois que la force et l'importance des pratiques de gestion traditionnelle dans le Haut Atlas ne doivent pas être surestimées ou idéalisées, mais elles ne doivent pas non plus être ignorées. Ignorer l'*agdal*, les pratiques, les savoirs et les croyances qui lui sont associés, pourrait priver la société marocaine de la contribution d'un système éco-anthropologique ayant une grande légitimité s'agissant de la production agro-pastorale, de la gouvernance des sociétés locales, du maintien du patrimoine culturel du pays et de la conservation des ressources naturelles.

Nous ne voulons pas affirmer ici que le système de l'*agdal* était une panacée et qu'il n'était pas source de problèmes et de contradictions comme la société traditionnelle de laquelle il a surgi (démocratie partielle, injustices sociales de genre, d'âge ou de statut socio-économique, état de conflit violent fréquent, pauvreté matérielle, etc.) (GELLNER E., 1969 ; HAMMOUDI A., 1974 ; ILAHIANE H., 1999: 21 & 43). Par contre, ce que nous défendons est que cette transformation vers la « modernité » ne s'est pas toujours faite pour le mieux, pas plus hier qu'aujourd'hui, en ce qui concerne les populations dans leur ensemble et les écosystèmes locaux. Par ailleurs, ces transformations ne se sont pas faites non plus en concertation avec tous les acteurs ni sous l'égide du savoir multi-disciplinaire des experts ou des savants. Au travers d'une concentration croissante de la population dans des noyaux urbains, la réorientation des marchés nationaux vers la productivité agricole quantitative au lieu de qualitative (BELLAOUI A., 2006), la croissance d'un tourisme de masse difficilement soutenable (BOUJROUF S., 2001) et en définitive la faible planification qui caractérise la philosophie du « laissez faire » des politiques néo-libérales qui se consolident de plus en plus au Maroc, les sociétés locales marocaines ont perdu aujourd'hui une grande partie de la gouvernance sur leur devenir.

Ainsi, par exemple, le groupe investisseur émirati « Emaar » projette la création d'un « méga complexe touristique » pour toute l'année, avec un golf de 18 trous, des pistes d'athlétisme pour l'entraînement de sportifs d'élite, de nouvelles pistes de ski avec canons à neige là où il n'y a pas assez d'eau pour tous, 11 hôtels, des résidences sur l'emplacement de l'*agdal* voisin de l'Oukaïmeden (MITRARTE C., sous presse). Comme nous le signalons dans M. MAHDI & P. DOMINGUEZ (2009b : 344), « c'est un non sens, une aberration, une erreur historique. Ce projet qui nécessite un investissement de 1,4 milliar de dollars, a été vite inscrit dans la stratégie nationale de développement du tourisme à l'Horizon 2010 ! [...] Si ce projet se réalise, il engloutira sous le béton et les envies de loisir citadin, une grande partie de l'*agdal*, constituera une catastrophe écologique et culturelle, et sera économiquement très préjudiciable pour les paysans qui dépendent pour leur subsistance de ce parcours ».

Après avoir vu ces alternatives d'avenir pour les systèmes éco-anthropologiques locaux, nous avons trouvé encore plus urgent de nous demander quelles sont les possibilités d'un développement véritablement durable des systèmes locaux de gestion de ressources. Et l'urgence de cette interrogation se présente d'autant plus qu'aujourd'hui ces systèmes sont en crise dans une grande partie du Maroc (GENIN D. (COORD.) ET AL, 2007), alors que les systèmes traditionnels de gestion de ressources sont mondialement reconnus pour leurs fortes potentialités en termes de développement durable et conservation environnementale (BERKES F. ET AL, 2000 ; CORMIER-SALEM M. & ROUSSEL B., 2000 ; REYES V., 1998).

L'exclusion des populations locales et de leur utilisation traditionnelle des ressources de la gestion de l'environnement perturbe de longs processus de constitution et transmission de savoirs écologiques locaux, qui ont généralement une grande valeur pour la gestion soutenable des écosystèmes et le développement durable local (GOMEZ-BAGGETHUN E. ET AL, 2010). En effet, ceux qui peuvent sembler des écosystèmes originels ou primaires sont le plus souvent des ensembles culturels dont la conservation ou la faisabilité du développement durable dépend notamment de ces pratiques de gestion particulières (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., (COORD.), sous presse ; ELLISON N. & MARTINEZ-MAURI M., 2008 ; REYES-GARCIA V., 2008 ; WEST P. ET AL, 2006). La croissance de l'intérêt pour ces systèmes s'encadre dans un changement de paradigme des scientifiques sociaux et environnementaux allant de l'intérêt pour les impacts que les cultures ont sur l'environnement et vice-versa (COLCHESTER M., 1981 ; MORAN E., 1993 ; REYES-GARCIA V., 1998), vers une compréhension des systèmes socio-écologiques complexes dans lesquels toutes les dimensions touchant à l'humain font partie intégrale du système (BERKES F., 2004 ; BERKES F. ET AL, 2003 ; DESCOLA P., 2005).

Néanmoins, plusieurs critiques ont été adressées au soutien de la part des acteurs de la conservation et du développement aux systèmes traditionnels de gestion environnementale dont l'*agdal* fait partie. D'une part, on a noté que dans de nombreux cas les nouveaux objectifs de développement des communautés, qui ont donné vie à ces systèmes traditionnels de gestion environnementale, ne sont pas nécessairement convergents avec les objectifs de conservation environnementale ou de développement durable proposés par les administrations ou les acteurs de ce développement (BERKES F., 2004). Et on en a vu un exemple chez notre population en étude, à partir des mises en culture des pâturages du Yagour gérés en *agdal*. D'autre part, des programmes soutenant les systèmes traditionnels de gestion environnementale ont été souvent accusés de perpétuer l'imposition des approches externes de haut en bas, encore basées sur la connaissance scientifique et la planification raisonnée à l'occidentale de l'utilisation des ressources (MANSURI G. & RAO V., 2004). Ces programmes, masqués sous l'étiquette des processus « participatifs », ignorent parfois toute la profondeur des arrangements institutionnels et culturels localement construits, régis par les communautés stables, qui ont démontré leur possibilité de conserver des ressources avec succès pendant des siècles (DIETZ T. ET AL, 2003).

Au milieu de ce débat entre partisans et détracteurs du soutien aux systèmes de gestion traditionnelle des ressources naturelles, nous nous devons de nous positionner et nous le faisons de la manière suivante. À notre avis, et partant des humbles éléments que nous avons pu réunir jusqu'ici, les systèmes de gestion des ressources naturelles localement construits, durant la longue durée et adaptés à des lieux spécifiques, peuvent être complémentaires de la planification

scientifique et vice-versa. Ce qu'il faudrait surtout, c'est que les scientifiques aient une connaissance suffisamment approfondie du contexte éco-anthropologique sur lequel ou avec lequel ils veulent agir, en l'ayant étudié de façon conscientieuse, et sous une approche multidimensionnelle et transdisciplinaire. Alors, la recherche qu'il conviendrait sans doute de continuer dans le futur devrait comporter entre autres les questions suivantes : Comment les systèmes de gestion traditionnels peuvent-ils favoriser ou soutenir que les transformations éco-anthropologiques actuelles se fassent d'une façon le plus socio-économiquement démocratique, culturellement cohérente et écologiquement soutenable possible, au sein des communautés locales ? Quels dispositifs des systèmes de gestion traditionnels pourraient être favorisés et lesquels devraient être remis en question ? Pourquoi ? Comment ceux-ci devraient-ils être favorisés ? Que doit-on revisiter dans le concept et la pratique courante des systèmes traditionnels de gestion environnementale ?

Pour conclure cette thèse, il nous semble aussi important de revenir sur notre troisième hypothèse. Nous avons pu effectivement confirmer que l'approche simultanée d'un tel objet et d'une telle problématique de recherche, à partir de visions fortement différenciées, est aussi une méthodologie enrichissante pour l'étude de problématiques complexes et de fait nécessaire pour atteindre une véritable vision globale. Comme nous l'avons vu dans l'Introduction, pourquoi affronter les questions scientifiques depuis un seul point de vue et en exclure d'autres ? Mais aussi, pourquoi uniformiser les études dans une transdisciplinarité moniste qui éradiquerait complètement les divisions disciplinaires et la diversité de perspectives, alors qu'une transdisciplinarité prenant plus en compte les parties, serait sans doute plus complète si elle n'oublie pas la vision d'ensemble ? En effet nous pensons que la division disciplinaire peut être aussi un outil d'analyse dans la recherche transdisciplinaire et donner une profondeur majeure à notre compréhension des différents sujets, comme on a essayé de le démontrer ici. Reprenant les passages de l'Introduction (p. 33), il est en fait évident que la parcellisation du savoir en différentes disciplines nous aide aussi à comprendre notre monde. On le sait, les systèmes de classification sont un mode de pensée inhérent aux êtres humains (VENTURA M., 2010 : 9-16 ; ELLEN R., 2003 : 52-54) et diviser le savoir scientifique en disciplines est aussi classer. Il s'agirait donc à nos yeux, de trouver « le juste milieu », un compromis entre l'usage combiné de la monodisciplinarité, la multidisciplinarité et l'interdisciplinarité donnant lieu à une véritable transdisciplinarité telle que nous avons voulu la définir et développer ici.

Nous concluons donc que la division disciplinaire n'est pas une tendance à éliminer, mais plutôt juste à diluer partiellement, sans pourtant l'effacer obligatoirement. En effet, à notre avis il s'avère plus fertile de s'en servir en toute conscience pour ensuite chercher, par le regard éloigné, la perspective totalisante que l'approche multi, inter et transdisciplinaire rend possible. Ni les

approches symbolistes, ni matérialistes, ni quantitatives, ni qualitatives, ni toute autre perspective prise de manière isolée, ne pourront jamais déchiffrer les secrets les plus profonds que les autres points de vue peuvent capter. En même temps, elles ne pourront pas non plus décrypter la globalité d'un écosystème ou d'une population humaine donnée.

Comment ces approches sectorielles s'intègrent-elles pour avoir cette vision holiste que nous revendiquons ? C'est sûrement beaucoup plus compliqué qu'une simple juxtaposition de disciplines, et c'est ce que nous pensons avoir démontré ici. Comme nous l'avons vu, les interactions entre différents domaines du même objet ou problématique de recherche sont très nombreuses. On ne peut pas les ignorer si on veut aller au-delà de la compréhension simple des choses. Enfin, pour nous et d'après cette recherche, Nature et Culture s'imbriquent clairement dans le cas de l'*agdal*, pour faire valoir des savoirs, des représentations et des environnements. Fait qui a pu être mieux compris seulement à partir d'une étude multidimensionnelle et multiméthode. C'est ainsi qu'on a pu capter le plus pleinement, comment un système construit en commun fonctionne et présente des valeurs ajoutées, peu mises en évidence tant par une approche d'évaluation classique et sectorielle, que par une approche généraliste et supradisciplinaire.

BIBLIOGRAPHIE

- AECID, 2007, « Univers Yagour, Exposition collective de 17 panneaux sur la géographie, le paysage, la botanique et l'architecture du Yagour », Ed. Agence Espagnole de Coopération Internationale et Développement, Valencia-Marrakech, 17 p.
- AKIOUD HASSAN & CASTELLANOS EVA, 2007, *Els Amazics : una història silenciada, una llengua viva*, Ed. Cossetània, Barcelona, 187 p.
- AL FAÏZ MOHAMED, 2002, *Marrakech, patrimoine en péril*, Ed. Actes du Sud, Marrakech, 188 p.
- ALIFRIQUI MOHAMED & THINON MICHEL, 2004, « Dégradation de la thuriféraie marocaine : Premières données phytohistoriques et pédoanthracologiques », *Naturalia Maroccana 2 (1-2)* : 241-250.
- ALAQUI SAFIA, ALIFRIQUI MOHAMED & SIMONNEAUX VINCENT, 2006, « Impact de l'action anthropique sur les pâturages humides du Haut Atlas occidental (le cas de la haute vallée des Aït Mizane) », Poster, *2ème Congrès Méditerranéen, Ressources en eau dans le Bassin méditerranéen (Watmed 2)*, Université Cadi Ayyad de Marrakech, Marrakech, Maroc.
- ALAQUI SAFIA, ALIFRIQUI MOHAMED & SIMMONEAUX VINCENT, 2009, « Recent dynamics of the wet pastures at Oukaimeden plateau (High Atlas Mountains, Morocco) », *Biodiversity and Conservation* 18 (1) : 167-189.
- ALAQUI SAFIA, 2009, « Les pelouses humides dans le haut Atlas : Biodiversité végétale, dynamique spatiale et pratiques de gestion coutumière », *Thèse de Doctorat de l'Université Cadi Ayyad*, Marrakech, 158 p.
- AMAHAN ALI, 1998, *Mutations sociales dans le Haut Atlas, Les Ghoujdama*, Ed. de la maison des sciences de l'homme, Paris, 325 p.
- ANDERSON ANTHONY & POSEY DARRELL, 1989, « Management of a Tropical Scrub Savanna by the Gorotire Kayapó of Brazil », *Advances in Economic Botany* 7: 159-173.
- ASSOCIATION POUR LA PARTICIPATION ET L'ACTION REGIONALE (APARE), 2004, « Écotourisme et développement durable dans la vallée du Zat », *Rapport final du Campus Zat*, Délégation Bouches du Rhône, Marseille, 110 p.
- ATRAN SCOTT, 2002, « Folkeontology, cultural epidemiology and the spirit of Commons », *Current Anthropology*, 43 (3) : 421-450.
- ATRAN SCOTT, 2003, « Théorie cognitive de la culture », *L'Homme*, 166 : 107-144.
- AUCLAIR LAURENT, 2002, *Les agdals du Haut Atlas (Maroc). Biodiversité et gestion communautaire de l'accès aux ressources sylvopastorales*, Proposition de recherche dans le cadre de l'appel à projets « Droits d'accès et gestion de la biodiversité », IRD/IFB, 20 p.
- AUCLAIR LAURENT, 2006, « Les cultes des agdals. Nouveaux regards sur l'art rupestre du Haut Atlas marocain », *Séminaire Temps Longs*, Orléans.

- AUCLAIR LAURENT (COORD.), 2007a, « Les pelouses humides du Haut Atlas de Marrakech (Oukaïmeden et Aït Mizane). Intérêt écologique de la gestion agdal », in AUCLAIR L. ET AL, *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 4 : 142-176, CD-ROM.
- AUCLAIR LAURENT, 2007B, « Conclusion », in AUCLAIR L. ET AL, *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 5 : 177-196, CD-ROM.
- AUCLAIR LAURENT & ALIFRIQUI MOHAMED, 2005, « Les agdals du Haut Atlas marocain. Enjeux d'une recherche pluridisciplinaire », *Cahiers de Recherche du Centre Jacques Berque* 3 : 60-79.
- AUCLAIR LAURENT, SIMENEL ROMAIN, ALIFRIQUI MOHAMED & MICHON GENEVIEVE, sous presse, « Agdal . Les voies amazighes de la patrimonialisation du territoire », *Hesperis Tamuda*, in n° spécial « Patrimoine et patrimonialisation au Maroc », 18 p.
- AUCLAIR LAURENT, BOURBOUZE ALAIN, DOMINGUEZ PABLO & GENIN DIDIER, 2007, « Les agdals du Haut Atlas (Maroc). Biodiversité et gestion communautaire de l'accès aux ressources forestières et pastorales », *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 196 p., CD-ROM.
- AUCLAIR LAURENT & ALIFRIQUI MOHAMED, (COORD.), sous presse, *Agdals. Société et gestion des ressources dans l'Atlas marocain*, Ed. Institut Royal de la Culture Amazighe - Institut de Recherche pour le Développement, Rabat, 400 p.
- BALLINI CHRISTINE, BERTAUDIERE-MONTES VALERIE, DESCHAMPS-COTTIN MAGALI, LEMPERIERE GUY & MONTES NICOLAS, 2007, « Conséquences écologiques des *agdal* forestiers : contribution au maintien de la biodiversité végétale et animale. Le cas de la vallée des Aït Bouguemez (Haut Atlas central, Province d'Azilal) », *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 15 p.
- BALAND JEAN-MARIE & PLATTEAU JEAN-PHILIPPE, 1999, « The Ambiguous Impact of Inequality on Local Resource Management », *World Development*, 27 (5) : 773-788.
- BALEE WILLIAM, 1994, *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany - The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, Ed. Columbia University Press, New York
- BALEE WILLIAM, 2006, « The Research Program of Historical Ecology », *Annual Review of Anthropology*, 35 : 75-98.
- BALSIGER PHILIP, 2004, « Supradisciplinarity research: history, objectives and rationale », *Futures*, 36 (4) : 407-421.
- BASSET HENRI, 1999 [1920], *Le culte des grottes au Maroc*, Ed. du Jasmin, Clichy, 127 p.
- BAUDOT PATRICK, 1989, « Structure de la mortalité infantile dans la région de Marrakech », *Population* (French Edition), 4/5 : 936-945.
- BEL ALFRED, 1938, *La religion musulmane en berbère. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, Ed. Librairie Orientaliste Geuthner, Paris, 411 p.
- BELLAOUI AHMED, 1989, « Les pays de l'Adrar-n-Dern. Etude géographique du Haut Atlas de Marrakech », *Thèse de Doctorat de l'Université de Tours*, Tours, 505 p.

- BELLAOUI AHMED, 1996, « Tourisme et développement local dans le Haut-Atlas marocain : questions et réponses », *Revue de Géographie Alpine*, 84 (4) : 15-23.
- BELLAOUI AHMED & FRANCHIS LAURA, 2004, *Dossier du participant au campus du tourisme durable dans la vallée du Zat*, Marrakech, 23 p.
- BELLAOUI AHMED, 2005, « La vallée du Zat. Un pays d'accueil touristique émergeant dans l'arrière-pays montagneux de Marrakech », *Revue Téoros*, 24 (1) : 42-47.
- BELLAOUI AHMED, 2006, *Tourisme et système économique des zones de montagne au Maroc, état actuel et perspectives d'avenir : Le cas du Haut Atlas de Marrakech*, Ed. Ecole Doctorale Internationale du Tourisme/LERMA/ERCPT/Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cadi Ayyad, Marrakech.
- BELTRAN ORIOL, 1994, « Es Aranesi : Adaptació a l'entorn i organització social al Pirineu Central », *Thèse de Doctorat de l'Universitat de Barcelona*, Barcelona, 444 p.
- BEN KHALOUK KHALID, 2005, « Etude des aspects juridiques et institutionnels des agdals du Haut Atlas de Marrakech : le cas des plateaux de Yagour et Oukaïmeden », *Rapport de recherche pour le Programme AGDAL*, 24 p.
- BERKES FIKRET, 2004, « Rethinking community-based conservation », *Conservation Biology*, 18 : 621-630.
- BERKES FIKRET, 2008, *Sacred ecology. Traditional ecological knowledge and management systems*, Ed. Routledge, London, 313 p.
- BERKES FIKRET, FEENY DAVID, MC KAY BONEY & ACHESON JAMES., 1989, « The benefits of the commons », *Nature*, 340 : 91-93.
- BERKES FIKRET, FOLKE CARL & GADGIL MADHAV, 1995, « Traditional Ecological Knowledge, Biodiversity, Resilience and Sustainability », in PERRINGS C. A. ET AL (COORD.), *Biodiversity Conservation*, Ed. Kluwer Academic Publishers, 281-299.
- BERKES FIKRET, COLDING JOHAN & FOLKE CARL, 2000, « Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management », *Ecological Applications* 10 (5) : 1251-62.
- BERKES FIKRET, COLDING JOHAN & FOLKE CARL, 2003, *Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 400 p.
- BERLIN BRENT, 1992, *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Ed. Princeton University Press, Princeton, 335 p.
- BERLIN BRENT, 2003, « How a Folk Botanical System can be both Natural and Comprehensive: One Maya Indian's View of the Plant World » in SANGA G. & ORTALLI G. (COORD.), *Nature Knowledge: ethnoscience, cognition, and utility*, Ed. Berghahn Books, New York - Oxford, 38-46.
- BERQUE JACQUES, 1978, *Structures sociales du Haut Atlas*, Ed. PUF, Paris, 304 p.
- BLAIKIEA PIERS, BROWNE KATRINA, STOCKING MICHAEL, TANG LISA, DIXON PETER & SILLITOE PAUL, 1997, « Knowledge in action: Local Knowledge as a development resource

and barriers to its incorporation in natural resource research and development », *Agricultural Systems* 55 : 217-237.

BONTE PIERRE, BRISEBARRE ANNE-MARIE, GOKALP ALTAN, 1999, *Sacrifice en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Ed. CNRS, Paris, 465 p.

BOUCHTIA FAHD, 2004, « Dynamiques bio-démographiques et activités pastorales dans le Haut Atlas de Marrakech (Ikis - Yagour) », Mémoire de DESA en Aménagement et Gestion des Ecosystèmes Naturels et Anthropisés en Zones Aride et Semi-aride de l'Université Cadi Ayyad, HILALI MK. (DIR.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marrakech, 112 p.

BOUDERBALA NEGIB, 1996, « Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 79 : 143-156.

BOUJENANE ISMAIL, 1999, *Les ressources génétiques ovines au Maroc*, Ed. Actes, Rabat, 136 p.

BOUJROUF SAÏD, 1994, « Un nouveau produit pour le tourisme national de montagne : le thermalisme à l'Arbia Tighdouine (Haut Atlas de Marrakech) », *Revue de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Marrakech*, 10.

BOUJROUF SAÏD, 2001, « Acteurs et territoires touristiques de Marrakech », *Géocarrefour*, 76 (2) : 91-97.

BOURBOUZE ALAIN, 1981, « L'élevage dans la montagne marocaine : organisation de l'espace et l'utilisation des parcours par les éleveurs du Haut Atlas », *Thèse de Doctorat de l'INA et l'IAV*, Paris-Grignon et Rabat, 323 p. + annexes.

BOURBOUZE ALAIN, 1987, « L'élevage sur parcours en régions méditerranéennes », *Options Méditerranéennes*, 48 : 104 p.

BOURBOUZE ALAIN, 1997, « Des agdals et des mouflons », *Courrier de l'environnement* 4 (30) : 63-72.

BOURBOUZE ALAIN (COORD.), 1997, « Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides : actes du quatrième séminaire international du réseau Parcours 17-19 octobre 1996, Gabès (Tunisie) », *CIHEAM*, Montpellier, 258 p.

BOURBOUZE ALAIN, 1999, « Gestion de la mobilité et résistance des organisations pastorales des éleveurs du Haut Atlas marocain face aux transformations du contexte pastoral maghrébin », in NAIMIR FULLER M. (COORD.), *Managing mobility in african rangeland: the legitimization of transhumance*, Ed. IT publications : FAO and Beijer intern. instit. Ecolog. Economics, London: 236-265.

BOURBOUZE ALAIN, 2003, « Agro-pastoralisme au Maghreb », *Cours de DAA spécialité SES mention Développement Agricole de l'INAPG*, Paris, 41 p.

BOURBOUZE ALAIN & QUARRO MOHAMED, 2000, « Rupture : nouveaux enjeux, nouvelles fonctions, nouvelle image de l'élevage sur parcours », *Options Méditerranéennes* 39 : 246 p.

BRINET JEAN, 2006, « Mutations territoriales et gestion des ressources pastorales dans le bassin d'Imlil (Haut Atlas de Marrakech) », Mémoire de Master II en Sciences géographiques de

- l'Université de Provence, DORIER-APPRILL E. & AUCLAIR L (DIR.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 167 p.
- BRISEBARRE ANNE-MARIE, 1978, *Bergers des Cévennes. Histoire et ethnographie de l'élevage ovin et de la transhumance en Cévennes*, Ed. Berger-Levrault, collection Espace des Hommes, Paris, 200 p.
- BRISEBARRE ANNE-MARIE (COORD.), 1998, *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Ed. CNRS, Paris, 351 p.
- BRISEBARRE ANNE-MARIE, 2002, « L'Ayd al-kabir : un élément structurant de la production et de la commercialisation des ressources pastorales », in MAHDI M. (coord.) *Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques*, Ed. Fondation Konrad Adenauer, Casablanca : 111-124.
- BRISEBARRE ANNE-MARIE & KUCZYNSKI LILIANE, 2009, *La Tabaski au Sénégal : une fête musulmane en milieu urbain*, Ed. Karthala, Paris, 466 p.
- BROSIUS PETER, 1997, « Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge », *Human Ecology*, 25 (1) : 47-69.
- BROOKS JAMES S., 2008, « The Buddha mushroom: Conservation behavior and the development of institutions in Bhutan », *Ecological Economics*, 69 (4) : 779-795.
- BURGESS ERNEST, 1974, « El crecimiento de la ciudad: introducción a un proyecto de investigación », in THEODORSON G. A., *Estudios de Ecología Humana*, Ed. Labor, Barcelona, 1 : 69-81.
- BUSCH LAWRENCE & DE SOUZA STEVEN, 1995, *Making Nature, Shaping Culture. Plant Biodiversity in Global Context*, Ed. University of Nebraska, Lincoln, 261 p.
- BYERS BRUCE, CUNLIFFE ROBERT, & HUDAK ANDREW, 2001, « Linking the Conservation of Culture and Nature: A Case Study of Sacred Forests in Zimbabwe », *Human Ecology*, 29: 187-218.
- CAMPS GABRIEL, 1995, *Les Berbères : mémoire et identité*, Ed. Errance, Paris, 260 p.
- CARSON ROGER, 1963, *Silent Spring*, Ed. Hamish Hamilton, London, 304 p.
- CHAKER SALEM, 1989, *Berbères aujourd'hui*, Ed. L'Harmattan, Paris, 144 p.
- CHAMBERT-LOIR H. & GUILLOT C. (COORD.), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Ed. École française d'extrême orient, Paris, 391 p.
- CINNER JOSH, MARNANE MICHEAL, MCCLANAHAN TIMOTHY & ALMANY GLENN, 2006, « Periodic closures as adaptive coral reef management in the Indo-Pacific », *Ecology and Society* 11 (1) : 31.
- CLARKE GEORGE, 1954, *Elements of ecology*, Ed. John Wiley and Sons, New York, 534 p.
- CLUTESI GEORGE, 1969, *Potlatch*, Ed. Gray's Publication, Sydney B.C., 188 p.
- COLDING JOHAN & FOLKE CARL, 1997, *Conservation Ecology: The relations among threatened species, their protection and taboos*, The resilience alliance, Stokholm, 17 p.

- COLERA MONTSERRAT, DOMINGUEZ PABLO & MARTINEZ MONICA, 2006, « Anthropologie espagnole : Anthropologie du centre, ou Anthropologie périphérique », *Journal des Anthropologues*, 110-111: 293-316.
- COLCHESTER MARCUS, 1981, « Ecological Modeling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela », *Anthropologica*, 55 : 51-72.
- CONSTANZA Robert, 1991, « Ecological Economics: the Science and Management of Sustainability », Ed. Columbia University Press, New York, 525 p.
- CONKLIN HAROLD, 1954, « An ethnoecological approach to shifting agriculture », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 17 (2) : 133-142.
- CORMIER-SALEM MARIE-CHRISTINE & ROUSSEL BERNARD, 2000, « Patrimoine naturels : la surenchère », *La Recherche* 333 : 106-110.
- CORNELL VINCENT, 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Ed. University of Texas Press, Austin, 398 p.
- DALY HERMAN, 1973, *Economics, ecology, ethics : essays toward a steady-state economy*, Ed. W. H. Freeman & Co., San Francisco, 372 p.
- DARWIN CHARLES, 2004 [1848], *El origen de las especies*, Ed. Longseller, Buenos Aires, 533 p.
- DE HEUSCH LUC, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Ed. Gallimard, Paris, 354 p.
- DE FRANCHI THOMAS, 2005, « Société pastorale et société urbaine : enjeux territoriaux autour d'un agdal (l'agdal-n-Oukaïmeden, Haut Atlas de Marrakech) », *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 84 p + cartes et photos.
- DEIL ULRICH, CULMSEE HEIKE & BERRIANE MOHAMED, 2005, « Sacred groves in Morocco: A society's conservation of nature for spiritual reasons », *Forests, culture and religions*, 49 : 185-201 p.
- DELGADO MANUEL, 1993, « La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema », *Gazeta de Antropología*, 10 : <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html>.
- DEMAY SEBASTIEN, 2004, « Diagnostic agraire dans le Haut Atlas marocain. Territoire des Ait Ikis », Mémoire de DAA spécialité SES mention Développement Agricole de l'Institut National Agronomique Paris-Grignon, BOURBOUZE A. & DEVIENNE S. (DIR.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Paris, 60 p. + annexes.
- DEMDAM HANIA, TAIQUI LAHCEN & SEVA EDUARDO, 2008, « Vers une Base de Données Spatiales des Sites Sacrés de la Province de Tétouan (N du Maroc). Apport de la Cartographie officielle », *Mediterranea*, 19 : 1-69.
- DERMENGHEM EMILE, 1982, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Ed. Gallimard, Paris, 351 p.
- DESCOLA PHILIPPE, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Ed. MSH, Paris, 450 p.

DESCOLA PHILIPPE & PALSON GLI, 1996, *Nature and society: anthropological perspectives*, Routledge, London, 310 p.

DESCOLA PHILIPPE, 2005, *Par-delà nature et culture*, Ed. Gallimard, Paris, 623 p.

DHARAM GHAI & VIVIAN JESSICA (COORD.), 1992, *Grassroots Environmental Action. People's Participation in Sustainable Development*, Ed. Routledge, London, 351 p.

DIAMOND JARRET, 1995, « Easter's End », *Discover Magazine*, 16 (8) : 63-69.

DIANTEILL ERWAN, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion : Synthèse critique d'une synthèse critique », *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 118 : 5-19.

DIETZ TON, OSTROM ELINOR & STERN PAUL, 2003, « The struggle to govern the commons », *Science*, 320 : 1907-1912.

DOMINGUEZ PABLO, 2004, « Occupation de l'espace et usages des ressources naturelles chez les agro-pasteurs berbères du Haut Atlas marocain : le cas des agdal dans le haut plateau de Yagour », Mémoire de DEA en Anthropologie sociale et ethnologie de l'EHESS, BRISBARRE A.-M. (DIR.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Paris, 165 p.

DOMINGUEZ PABLO, 2005, « Ocupación del espacio y Usos de los recursos naturales en el Alto Atlas marroquí: el caso de los agro-pastores bereberes Aït Ikis y el agdal del Yagour », *Peripheria*, 3 : 25 p., <www.periferia.name>.

DOMINGUEZ PABLO, 2007, « Transformación de instituciones religiosas tradicionales en el Alto Atlas de Marrakech (Marruecos) y su impacto en los ecosistemas sub – alpinos. Caso del sistema pastoral del agdal », *Peripheria*, 7 : 26 p., <www.periferia.name>.

DOMINGUEZ PABLO, 2007, « Agdals du Haut Atlas de Marrakech. Les Azibs du Yagour », *Jardins du Maroc, Jardins du monde* 7 : 82-91.

DOMINGUEZ PABLO, 2008, « AGDAL, Voix de l'Atlas », Film mini-DV, 26 min.

DOMINGUEZ PABLO & HAMMI SANAE, 2010, « L'agdal du Yagour, écologie et pastoralisme » in FERNANDEZ K. (COORD.), *Ecología y Pastoralismo*, Ed. Koldo Michelena, Donostia, 34-56.

DOMINGUEZ PABLO, ZORONDO FRANCISCO & REYES-GARCIA VICTORIA, 2010, « Religion and ecology of the agdal », *Human Ecology Journal*, 38 (3) : 351-362.

DOMINGUEZ PABLO & BOURBOUZE ALAIN, 2007, « Agdal du Yagour », in AUCLAIR L. ET AL (COORD.) *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 3 : 92-142, CD-ROM.

DOMINGUEZ PABLO, sous presse, « L'agdal du Yagour : un système coutumier de gestion des ressources pastorales face aux transformations des institutions religieuses (Haut Atlas) », in AUCLAIR LAURENT & ALIFIQUI MOHAMED (COORD.) *Les Agdals de l'Atlas marocain : savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Ed. IRCCAM-IRD, Rabat, 28 p.

DOMINGUEZ PABLO, BOURBOUZE ALAIN, DEMAY SEBASTIEN & GENIN DIDIER, sous presse, « Production pastorale de l'*agdal* communautaire du Yagour (Haut Atlas de Marrakech) », in AUCLAIR LAURENT & ALIFIQUI MOHAMED (COORD.) *Les Agdals de l'Atlas marocain : savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Ed. IRCCAM-IRD, Rabat, 20 p.

- DOMINGUEZ PABLO, BOURBOUZE ALAIN, DEMAY SEBASTIEN, GENIN DIDIER & KOSOY NICOLAS, sous presse, « Culturally mediated provision of ecosystem services: The agdal of Yagour », *Environmental values Journal*, 28 p.
- DOUGLAS MARY, 1973, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 240 p.
- DOUGLAS MARY, 1981, « Los Lele. Resistencia al cambio » in LLOBERA J. R., *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Ed. Anagrama, 181 p.
- DRESCH JEAN, 1939, « Caractères généraux de la vie pastorale dans le massif du grand Atlas », *4^{ème} congrès de la Fédération des soc. Savantes de l'Afrique du Nord*, t. II, Alger 493-497.
- DRESCH JEAN, 1995 – *Les noirs du nord de l'Afrique*, in LACOSTE Y. - *Maghreb, peuples et civilisations* (Les dossiers de l'état du monde), Ed. La Découverte, Paris : 62-63.
- DRESCH JEAN, 1995 – *Les régions sahariennes*, in LACOSTE Y. - *Maghreb, peuples et civilisations* (Les dossiers de l'état du monde), Ed. La Découverte, Paris : 68 - 72.
- DUHART FREDERIC, 2002, « Des travaux et des jours à Avezac : Éco-anthropologie historique d'un terroir du nébouzan à la fin du XVIII^e siècle, *Revue de Comminges*, 118 (2) : 177-188.
- DURKHEIM EMILE, 1993 [1912], *Las Formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid, 698 p.
- ELGUEROUA ABDELAZIZ, 2005, « Analyse des structures institutionnelles coutumières dans la vallée Aït Bouguemez : leur rôle en matière de gestion des ressources renouvelables et les transformations en cours », *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marrakech, 68 p.
- EL AICH A. (DIR.), 2003, « Transformation des systèmes agraires montagnards : les Aït Oucheg et le Yagour », *Mémoire de stage de l'Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II et Institut Agronomique Méditerranéen de Montpellier*, Rabat et Montpellier, 60 p.
- EL ALAOUI NARJYS, 2001, *Le Soleil, la Lune et la Fiancée végétale. Essai d'anthropologie rituelle. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas - Maroc*, Ed. Edisud, Aix-en-Provence, 208 p.
- ELLEN ROY, 2003, « How a Folk Botanical System can be both Natural and Comprehensive: One Maya Indian's View of the Plant World » in SANGA G. & ORTALI G. (COORD.), *Nature Knowledge: ethnoscience, cognition, and utility*, Ed. Berghahn Books, New York – Oxford: 47-56.
- ELLISON NICOLAS & MARTINEZ-MAURI MÒNICA, 2008, *Paisajes, Espacios y Territorios*, Ed. Abya-Yala / CNRS, Quito, 228 p.
- ENSEL REMCO, 2000, « Resurgent Voices. Profanation of the Shurafa in Modern Morocco », *ISIM Newsletter*, 4.
- EVANS-PRITCHARD EDWARD, 1970, *African political systems*, Ed. International, Oxford University Press, London, 302 p.
- FABRE PAUL, DUCLOS JEAN-CLAUDE & MOLENAT Gilbert, 2002, « Transhumance. Relique du passé ou pratique d'avenir ? », *Actes des Journées euro-méditerranéennes de la Transhumance*, St Martin de Crau, Ed. Maison de la Transhumance / Cheminements, 339 p.

- FAY GERARD, 1986, « Désagrégation des collectivités et dégradation des milieux dans le Haut Atlas marocain. », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 41 : 234-248.
- FAO, 1995, *Approche participative, communication et gestion des ressources forestières en Afrique Sahélienne*, Ed. FAO, Rome, 107 p.
- FILLAT FEDERICO, 2003, « Gestión semiextensiva de prados y pastos europeos ricos en especies. Caso particular de los pirineos españoles », *Pastos* 33 (2) : 171-215.
- FLORET CHRISTIAN, LE FLOC'H EDOUARD & PONTANIER ROGER, 1986, « La désertisation en Tunisie présaharienne », *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée : Désert et montagnes au Maghreb*, 41-42 : 291-326.
- FOWLER CATHERINE, 1979, « Etnoecología », in HARDESTY D., *Antropología Ecológica*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 12 : 215-238.
- FOLKE CARL, PRITCHARD LOWELL, BERKES FIKRET, COLDING JOHAN & SVEDIN UNO, 2007, « The problem of fit between ecosystems and institutions: Ten years later », *Ecology and Society*, 12 (1): 30.
- FRAKE CHARLES, 1962, « Cultural Ecology and Ethnography », *American Anthropologist*, 64 : 53-59.
- GELLNER ERNEST, 1969, *Saints of the Atlas*, Ed. Weidenfield and Nicholson, London, 299 p.
- GELLNER ERNEST, 1976, « Comment devenir Marabout », *Bulletin Économique et Social du Maroc*, 128-129 : 7-43.
- GENIN DIDIER (COORD.), 2007, « Les agdals des Aït Bouguemez (Haut Atlas central). Fonctionnement, impacts écologiques et mutations d'un système traditionnel de gestion des ressources pastorales et forestières », in AUCLAIR LAURENT ET AL (COORD.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 2 : 30-91, CD-ROM.
- GENIN DIDIER (COORD.), BENCHEKROUN FAYÇAL (COORD.), AÏT HAMZA MOHAMED, AUCLAIR LAURENT, BENRAHMOUNE ZINEB, QARRO MOHAMED, ROMAGNY BRUNO, ZAGDOUNI LARBI, 2007, *De la parole aux gestes. Éléments de réflexion sur les dispositifs de gestion concertée des ressources forestières et pastorales au Maroc*, Ed. France Coopération, Rabat, 58 p.
- GENIN DIDIER, FOUILLERON BENOIT & KERAUTRET LOIC, sous presse, « Un tempo bien tempéré... Place et rôles des agdals dans les systèmes d'élevage du Haut Atlas central », in AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M. (COORD.), *Les Agdals du haut Atlas marocain : savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Ed. IRCAM/IRD, Rabat, 19 p.
- GEORGESCU-ROEGEN NICHOLAS, 1971, *The Entropy law and the economic process*, Ed. Harvard University Press, Cambridge, 457 p.
- GODELIER MAURICE, 1984, *L'idéal et le matériel*, Ed. Fayard, Paris, 348 p.
- GÓMEZ-BAGGETHUN ERIK, MINGORRÍA SARA & REYES-GARCÍA VICTORIA, 2010, « Traditional ecological knowledge trends in the transition to a market economy: empirical study in the Doñana Natural Areas », *Conservation Biology*, 24 (3) : 721-729.

- GODOY RICARDO, REYES-GARCÍA VICTORIA, BYRON ELISABETH, LEONARD WILLIAM & VADEZ VINCENT, 2005, « The Effect of Market Economies on the Well-Being of Indigenous Peoples and on Their Use of Renewable Natural Resources », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 121-138.
- GUHA RAMACHANDRA & GADGIL MADHAV, 1993, « Los habitats en la historia de la humanidad », *Ayer*, 11: 49-110.
- GUILLE-ESCURET GEORGES, 1989, *Les Sociétés et leurs natures*, Ed. Armand Colin, Paris, 183 p.
- HACHID MALIKA, 2000, *Les Premiers Berbères : entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Ed. Edisud, Aix-en-Provence, 316 p.
- HAECKEL ERNST, 1887, *Morfología general de los organismos*, Ed. Blas Carrera, Barcelona, 575 p.
- HAMMI SANAE, ALIFRIQUI MOHAMED, SIMONNEAUX VINCENT, AUCLAIR LAURENT & MONTES NICOLAS, 2007, « Évolution des recouvrements forestiers et de l'occupation des sols entre 1964 et 2002 dans la haute vallée des Ait Bouguemez (Haut Atlas Central) », *Sécheresse* 18 (4) : 271-7.
- HAMMOUDI ABDELLAH, 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris*, 15 : 147-180.
- HAMMOUDI ABDELLAH, 1988, *La Victime et ses masques : essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Ed. du Seuil, Paris, 251 p.
- HAY-EDIE TERRANCE & HADLEY MALCOM, 1998, « Natural sacred sites: A comparative approach to their cultural and biological significance », in RAMAKRISHNAN P. S., SAXENA K. G. & CHANDRASHEKARA U. M. (COORD.), *Conserving the sacred for biodiversity management*, Ed. Oxford & IBH Publishing, New Delhi, 47-67.
- HARDIN GARRET, 1968, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162 : 1243-1248.
- HARDIN GARRET, 1998, « Extensions of the Tragedy of the Commons », *Science* 280 (5364) : 682-683.
- HARRIS MARVIN, 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Ed. Thomas Y. Crowell, New York.
- HARRIS MARVIN, 1982, *El materialismo cultural*, Ed. Alianza, Madrid, 399 p.
- HARRIS MARVIN, 1988, *Introducción a la antropología general*, Ed. Alianza, Madrid, 607 p.
- HART DAVID MONTGOMERY, 1976, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Ed. The University of Arizona Press-Viking Fund Publications in Anthropology, Tucson, 556 p.
- HART DAVID MONTGOMERY, 1999, « Clanes, linajes, comunidades locales y luchas en una tribu rifeña (Ait Uriaguel, Marruecos) », in HART DAVID MONTGOMERY & RACHID RAHA AHMED (COORD.), *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentaridad en el Magreb*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 53-124.
- HAYNS GARY, 1982, *The Early settlement of North America : the Clovis Era*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 345 p.

- HEIM ROGER, 1951, « Naturalista in Nuova Zelanda », *Vie del mondo*, 13 : 593-609.
- HERBER JEAN, 1927, « Un kerkour sur pierres romaines », *Hespéris*, 7 : 368-370.
- HERZENNI ABDELLAH, 1993, « Gestion des ressources et conditions de développement local dans la haute montagne de la province d'Azilal (Maroc) », in BENCHERIFA A. (COORD.), *Montagnes et hauts pays de l'Afrique : utilisation et conservation des ressources*, Ed. Pub. de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Ser. Colloques et Séminaires, 29 : 333-346
- HOUARAU BENOIT, 2006, « Recherche sur les gravures rupestres du plateau du Yagour », Mémoire de Master II en Sciences de l'Homme et de la Société, mention Anthropologie, de l'Université Sophia Antipolis, AUCLAIR L. (DIR.), *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Nice, 31 p.
- HUBERT BERNARD, 1991, « Comment raisonner de manière systématique l'utilisation du territoire pastoral? », *Actes IV^e Congrès International Terres de Parcours*, Montpellier, 16 : 147-156.
- HUBERT HENRI & MAUSS MARCEL, 1964, *Sacrifice. Its Nature and Functions*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 176 p.
- HULME DAVID & SCOTT JAMES, 2010, « The Political Economy of the MDGs: Retrospect and Prospect for the World's Biggest Promise », *New Political Economy*, 15 (2) : 293 — 306
- HUNTINGTON HENRY, 2000, « Using traditional ecological knowledge in science: methods and applications », *Ecological Applications*, 10 (5): 1270-1274.
- ILAHIANE HSAIN, 1999, « The Berber agdal Institution: indigenous range management in the Atlas Mountains », *Ethnology*, 38 (1): 21-45.
- JARRIGE ROBERT (COORD.), 1995, *Alimentation des bovins, ovins et caprins*, Ed. INRA, Paris, 471 p.
- JOLLIVET MARCEL, 1992, *Sciences de la Nature. Sciences de la Société. Les passeurs de frontières*, Ed. CNRS, Paris, 589 p.
- KERAUTRET LOIC, 2005, « Entre Agdal et Mouscharika, Mémoire de Maîtrise en Environnement et Société de l'Université de Provence, *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Marseille, 150 p.
- KINGSBURY NANCY, 2001, « Impacts of Land Use and Cultural Change in a Fragile Environment: Indigenous Acculturation and Deforestation in Kavanayen, Gran Sabana, Venezuela », *Interciencia*, 26 : 327-336.
- KOTTAK CONRAD, 2007, *Anthropología Cultural*, McGraw-Hill, Madrid, 576 p.
- KOKOU KOUAMI, ADJOSSOU KOSSI & HAMBERGER KLAUS, 2005, « Les forêts sacrées de l'aire Ouatchi au sud du Togo et les contraintes actuelles des modes de gestion locale des ressources forestières », *Vertigo – La revue en sciences de l'environnement*, 6 (3) : 1-10.
- KROEBER ALFRED LOUIS, 1939, *Cultural and Natural areas of native North America*, Ed. University of California Press, Berkeley, 242 p.
- LABORATOIRE D'ÉCO-ANTHROPOLOGIE ET ETHNOBIOLOGIE (UMR 7206), 2007, *Dossier de contractualisation 2009-2012*, Paris, 246 p.

<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/pdf/1_rap_UMR5145.pdf>.

LACOSTE YVES, 1995, *Maghreb, peuples et civilisations (Les dossiers de l'état du monde)*, Ed. La Découverte, Paris, 192 p.

LAFUENTE F., 1968, « La vie humaine dans un groupement berbère du Haut Atlas de Marrakech : les Aït Oucheg », *Revue de Géographie du Maroc* 14 : 71-116.

LAFUENTE GILLES, 1999, *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*, Ed. L'Hermattan, Paris, 401 p.

LAMAISON PIERRE & CHEVALLIER DOMINIQUE, (COORD.), 1983, *Ethnologie et protection de la nature: pour une politique du patrimoine ethnologique dans les parcs naturels (Rapport au Ministère de l'Environnement; Direction de la Protection de la Nature)*, Ed. de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

LAOUST EMILE, 1939, « Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas », *Révue des études islamiques*, 2 : 220-246

LANSING STEPHEN, 1987, « Balinese “Water Temples” and the Management of Irrigation », *American Anthropologist, New Series* 89 (2) : 326-341

LATOUR BRUNO, 2004, *Politics of nature*, Ed. Harvard University Press, Cambridge, 307 p.

LAWRENCE RODERICK & DESPRES CAROL, 2004, « Futures of Transdisciplinarity », *Futures* 36 (4) : 397-405.

LAZAREV GREGORY, 1968, « Les concessions foncières au Maroc », *Annales marocains de Sociologie*, 1 : 99-135.

LE COZ JEAN (COORD.), 1990, *Option méditerranéennes n° 2 : Espaces méditerranéens et dynamiques agraires : Etat territorial et communautés rurales*, Ed. CIHEAM/IAM, Montpellier, 393 p.

LECESTRE-ROLLIER BEATRICE, 1992, « Anthropologie d'un espace montagnard. Les Ayt Bou Guemez du Haut Atlas marocain », *Thèse de Doctorat de l'Université Paris V*, 480 p.

LEE RICHARD, 1972, « !Kung Spatial Organization: An Ecological and Historical Perspective », *Human Ecology*, 1 : 125-47.

LEFEBURE CLAUDE, 1979, « Accès aux ressources pastorales collectives et structures sociales : l'estivage chez les Aït Atta », in ÉQUIPE ÉCOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DES SOCIETES PASTORALES (COORD.), *Production pastorale et société*, Ed. Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge et Paris, 115-126.

LELE SHARACHCHANDRA, 1991, « Sustainable Development: a critical review », *World Development*, 19 (6) : 607-621.

LEVESQUE CAROL, 1996, « La nature culturelle. Trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine », *Anthropologie et Sociétés* 20 (3) : 5-10.

LEVI-STRAUSS CLAUDE, 1991, *Antropología estructural : mito, sociedad, humanidades*, Ed. Siglo XXI, México, 352 p.

- LOU YAFENG, LIU JINLONG & ZAHNG DAHONGA, 2009, « Role of traditional beliefs of Baima Tibetans in biodiversity conservation in China », *Forest Ecology and Management*, 257 : 1995-2001.
- LU FLORA, 2007, « Integration into the Market among Indigenous Peoples: A Cross - Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon », *Current Anthropology*, 48 (4) : 593-602.
- MAFFI LUISA, 2005, « Linguistic, cultural, and biological diversity », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 599-617.
- MAHDI MOHAMED, 1999, *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Ed. Fondation Konrad Adenauer, Casablanca, 347 p.
- MAHDI MOHAMED, 2002, *Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques*, Ed. Fondation Konrad Adenauer, Casablanca, 263 p.
- MAHDI MOHAMED, 2007, « Place de l'élevage transhumant dans les systèmes de production et d'activité des vallées de Rheraya », *Colloque International Les agdals de l'Atlas marocain*, Institut de Recherche pour le Développement et Université Cadi Ayyad, Marrakech.
- MAHDI MOHAMED & DOMINGUEZ PABLO, 2009a, « Les agdal de l'Atlas marocain : un patrimoine culturel en danger », *Bulletin Social et Économique du Maroc* : 327-347.
- MAHDI MOHAMED & DOMINGUEZ PABLO, 2009b, « Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc », *AGER*, 8 : 45-73.
- MANSURI GHAZALA & RAO VIJAYENDRA, 2004, « Community-Based and -Driven Development: A Critical Review », *World Bank Res Obs*, 19: 1-39.
- MARTIN GARY, 2004, *Ethnobotany: a methods manual*, Ed. Earthscan, 292 p.
- MARTINEZ-ALIER JOAN & SCHLUPMAN KLAUSS. 1992, « La Ecología y la economía », Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 367 p
- MARTINEZ-ALIER JOAN, 1995, *El Ecologismo de los pobres : conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Ed Icaria, Barcelona, 363 p.
- MARTINEZ-ALIER JOAN, 2004, *Marxism, social metabolism, and ecologically unequal exchange*, Ed. UHE/UAB, Bellaterra, 34 p, <<http://www.recercat.net/handle/2072/1194>>.
- MARTINEZ VEIGA UBALDO, 1978, *Antropología Ecológica*, Ed. Adara, La Coruña, 246 p.
- MATEO JOSEP LLUIS, 2003, *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 507 p.
- MATEO JOSEP LLUIS, 2010, *Salud y ritual en Marruecos : concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 359 p.
- MAUSS M., 1968, *La fonction sociale du sacré*, Ed. de Minuit, Paris, 633 p.
- MINISTERE DE L'AGRICULTURE, 1977, *Carte du Maroc 1 : 50.000, Feuille NH-29-XXIII-1d, Arbi'a Tighadwiyn*, Ed. Division de la Carte, Rabat.
- MITTERMEIER RUSSELL, 2004, *Hotspots revisited : Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*, Ed. Cemex, Mexico City, Mexico, 390 p.

- MITRARTE CLAIRE-CECILE, sous presse, « Oukaïmeden : 2007, l'été de la dernière transhumance ? », in AUCLAIR L. & ALIFQUI M. (COORD.), *Les Agdals de l'Atlas marocain : savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Ed. IRCAM-IRD, Rabat, 4.
- MIERMONT JACQUES, 1995, *L'homme autonome : éco-anthropologie de la communication et de la cognition*, Ed. Hermès, Paris, 358 p.
- MONTAGNE ROBERT, 1930, *Les Berbères et le Makbzen dans le sud du Maroc*, Ed. Félix Alcan, Paris, 426 p.
- MONTES NICOLAS, BERTAUDIERE VALERIE, BADRI WADII, ZAOUI EL HAJ HASSAN & THIERRY GAUQUELIN, 2002, « Biomass and nutrient content of a semi-arid mountain ecosystem : the *Juniperus thurifera*, L. woodland of Azzaden valley (Morocco) », *Forest Ecology and Management* 166 : 35-43.
- MORÁN EMILIO, 1991, « Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems ». *American Anthropologist*, 93 (2) 61-382.
- MORÁN EMILIO, 1993, *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 325 p.
- MORSY MAGALI, 1972, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas Marocain*, Ed. MSH & Mouton, Paris /La Haye, 65 p + annexes.
- MOSSE DAVID, 2005, *Cultivating development : an ethnography of aid policy and practice*, Ed. Pluto Press, London, 315 p.
- MUNSON HENRI, 1993, « Rethinking Gellner's segmentary lineage analysis of Morocco's Aït Atta », *Man*, 28 (2) : 2647-280.
- NACIRI MOHAMED, 1995, « Une brève histoire des villes maghrébines », in LACOSTE Y., *Maghreb, peuples et civilisations (Les dossiers de l'état du monde)*, Ed. La Découverte, Paris, 73-79.
- NAREDO JOSE, 1987, *La Economía en evolución : historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 538 p.
- NAVEH ZEV & LIEBERMAN ARTHUR, 1994, *Landscape ecology: theory and application*, Ed. Springer-Verlag, Berlín.
- NEBEL BERNARD & WRIGHT RICHARD, 1999, *Ciencias ambientales: ecología y desarrollo sostenible*, Ed. Prentice Hall Hispanoamericana, México, 698 p.
- NEVES-GARCA KATJA, 2004, « Revisiting the tragedy of the commons: Ecological dilemmas of whale watching in the Azores », *Human Organization*, 63 : 289-300.
- NEWTON JULIANNE & FREYFOGLE ERIC, 2005, « Sustainability: a Dissent », *Conservation Biology*, 19 (1) : 23-32.
- ODUM EUGENE, 1959, *Fundamentals of Ecology*, Ed. W. B. Saunders Co, Philadelphia & London 546 p.
- ODUM HOWARD, 1971, *Environment, power, and society*, Ed. Wiley-Interscience, New York, 331 p.

- OLSSON PER, FOLKE CARL & BERKES FIKRET, 2004, « Adaptive co-management for building resilience in social-ecological systems », *Environmental Management*, 34 : 75-90.
- OSTROM ELIONOR, 1990, *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 280 p.
- PARLEE BRENDA & BERKES FIKRET, 2006, « Indigenous knowledge of ecological variability and commons management: A case study on berry harvesting from Northern Canada », *Human Ecology*, n° 34 : 515-528.
- PASCON PAUL, 1983, *Le Haouz de Marrakch*, Ed. CURS/CNRS/INAV, Rabat, 687 p.
- PASCON PAUL, 1984, *La Maison d'Iorgh et l'histoire sociale du Tazermalt*, Ed. SMER, Rabat, 223 p.
- PELLICER JORGE, 2008, « Los Aït Ijis del Alto Atlas marroquí. Una aproximación al conocimiento etnoveterinario local. », *Mémoire de LICENCLATURA en Anthropologie sociale et culturelle de l'UAB de Barcelona*, Barcelona, 26 p.
- POSEY DARRELL & BALEE WILLIAM, 1989, *Resource Management in Amazonia: indigenous and folk strategies*, Ed. The New York botanical garden, New York, 174-188.
- RACHIK HASSAN, 1992, *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Ed. Afrique Orient, Casablanca, 175 p.
- RACHIK HASSAN (COORD.), TOZY MOHAMED, LAKHSASSI ABDERRAHMAN, AÏT MOUS FADMA, BELHABIB AICHA & CHAHIR AZIZ, 2006, *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Ed. Fondation Konrad Adenauer, Casablanca, 250 p.
- RAPPAPORT ROY, 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 535 p.
- RATZEL FRIEDRICH, 1891-1899, *Anthropogeographie*, Ed. Engelhorn, Stuttgart, 2 vol.: 604-781.
- REDFORD KENT, 1990, « The ecologically noble savage », *Cultural Survival Quarterly*, 15 (1) : 46-48.
- REPETTO ROBERT, 1988, « Overview », in REPETTO R. & GILLIS M. (COORD.), *Public policies and the misuse of forest resources*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1-41.
- REYES-GARCÍA VICTORIA, 1998, « Nature and Culture, The Political Ecology Approach », *Qualifying Phd exam of the University of Florida*, Gainesville, 33 p.
- REYES-GARCÍA VICTORIA, 2008, « El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos », *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100: 109-116.
- REYES-GARCÍA VICTORIA, VADEZ VINCENT, TANNER SUSAN, McDADE THOMAS, HUANCA TOMAS & LEONARD WILLIAM, 2006, « Evaluating indices of traditional ecological knowledge: A methodological contribution », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2 : 21.
- REYES-GARCÍA VICTORIA, MARTI NEUS, McDADE THOMAS, TANNER SUSAN & VADEZ VINCENT, 2007, « Concepts and methods in studies measuring individual ethnobotanical knowledge », *Journal of Ethnobiology*, 27 (2) : 182-203.

REYOO FENNEKE, 1991, *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Ed. de l'Institut d'ethnologie-Maison des Sciences de l'Homme, Neuchâtel-Paris, 227 p.

RIVAS-MARTINEZ SALVADOR, 1983, « Pisos bioclimáticos de España », *La Zaroa*, 5 : 33-43

RODRIGUE ALAIN, 1999, *L'art rupestre du Haut Atlas marocain*, Ed. L'Harmattan, Paris, 420 p.

ROMAGNY BRUNO, AUCLAIR LAURENT & ELGUEROUA ABDELAZIZ, 2005, « Evolution des institutions et des modes de gestion collectifs des ressources naturelles dans la vallée des Aït Bouguemez (Haut Atlas marocain) : Enjeux et perspectives », *Colloque Développement durable des zones de montagne*, Association Marocaine d'Agro-Economie (AMAECO), Rabat.

ROMAGNY BRUNO, AUCLAIR LAURENT & ELGUEROUA ABDELAZIZ, 2008, « La gestion des ressources naturelles dans la vallée des Aït Bouguemez (Haut Atlas) : la montagne marocaine à la recherche d'innovations institutionnelles », *Mondes en développement*, 36 (141) : 63-80.

ROUSSI MONCER, 1983, *Population et société au Maghreb (Horizon maghrébin)*, Ed. Cérès, Tunis, 189 p.

ROUSSEAU JEAN-BAPTISTE., 1965 [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ed. Gallimard, Paris, 189 p.

SAHLINS MARSHALL, 1983, *Economía de la edad de piedra*, Ed. Akal, Madrid.

SAHLINS MARSHALL, 1988, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 243 p.

SANGA GLAUCO & ORTALLI GHERARDO (COORD.), 2003, *Nature Knowledge: ethnoscience, cognition, and utility*, Ed. Berghahn Books, New York - Oxford, 417 p.

SEMPLE ELLEN, 1911, *Influence of the Geographical Environment*. Ed. Holt New York.

SELLIER EMMANUEL, 2004, *L'agdal du Yagour. Territorialités au pluriel pour la protection de la nature dans le Haut Atlas de Marrakech*, Mémoire de Maîtrise en Géographie de l'Université de Provence, *Rapport de recherche du Programme AGDAL*, Aix-en-Provence, 164 p.

SERVIER JEAN, 1962, *Les portes de l'année. Rites et Symboles*, Ed. Robert Laffont, Paris, 385 p.

SIMENEL ROMAIN, 2004, « De la forêt du saint au pâturage des chrétiens (Perception du paysage et gestion du couvert végétal chez les Aït Baarmran du Sud Marocain) », *Cahiers de Recherche du Centre Jacques Berque*, 1 : 119-133.

SIMENEL ROMAIN, 2008, « L'origine est aux frontières : espace, histoire et société dans une terre d'exil du Sud Marocain », *Thèse de Doctorat de l'Université de Paris X*, 390 p.

SIMONEAU ANDRE, 1967, « Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech », *Revue de Géographie du Maroc* 11 : 67-76.

SIMONEAU ANDRE, 1968, « Recherches sur les gravures rupestres du Haut Atlas marocain », *Bulletin de la Société préhistorique française* 65 : 652.

SKOUNTI AHMED, 2007, « Les agdals du Haut Atlas oriental d'après un document inédit de 1954 », *Colloque International Les agdals de l'Atlas marocain*, Institut de Recherche pour le Développement et Université Cadi Ayyad, Marrakech.

- STRAHLER ARTHUR, 1962, *Physical Geography*, Ed. John Wiley & Sons, New York, 504 p.
- STRATHERN MARILYN (COORD.), 1980, *Nature, Culture and Gender*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 222 p.
- TAQUI LAHCEN, SEVA EMILIO, ROMAN ROMAN DEL CERRO JUAN LUIS & R'HA, 2005, « Los bosquitos de los khala (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sus de Marruecos », *Ecosistemas*, 14 (3) : 31-41.
- TARRIER MICHEL, 1997, « Biodiversité et préférences écologiques des Rhopalocères du djebel Ayachi (Haut Atlas marocain) (Lepidoptera, Papilionoidea). », *Bulletin de la Société entomologique de France*, 102 (3) : 233-239.
- TOZY MOHAMED, 1990, *Les modes d'appropriation, gestion et conservation des ressources entre le droit positif et communautaire au Maghreb*, Ed. Fac. de Droit de Casablanca, 25 p. Mirar fondation Abdelaziz.
- TOZY MOHAMED, 1999, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Ed. Sciences Po, Paris, 303 p.
- TOZY MOHAMED & MAHDI MOHAMED, 1990, « Aspects du droit communautaire dans le Haut Atlas marocain », *Droit et Société*, 15 : 219-227.
- THOMS CRHISTOPHER, 2008, « Community control of resources and the challenge of improving local livelihoods: A critical examination of community forestry in Nepal », *Geoforum*, 39 : 1452-1465.
- TURNER BILLIE & BRUSH STEPHEN, 1987, *Comparative farming systems*, Ed. The Guilford Press, New York, 428 p.
- VAYDA ANDREW & RAPPAPORT ROY, 1968, « Ecology, Cultural and Noncultural. », in CLIFTON J. (COORD.), *Introduction to Cultural Anthropology*, Ed. Houghton Mifflin, Boston, 477-497.
- VAYDA ANDREW, 1979, *Environment and cultural behavior : ecological studies in cultural anthropology*, Ed. University of Texas Press, Austin. 475 p.
- VENTURA MONTSERRAT (COORD.), 2010, *Fronteras y Mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Ed. Universidad Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 150 p
- VICKERS WILLIAM, 1989, *Los Siona-Secoya y su Adaptación al Ambiente Amazónico*, Ed. Abya Yala, Quito, 374 p.
- VILA JOSEP & GORDI JOSEP, 2000, « Metodología para la valoración de la vocación protectora, productora y multifuncional de los bosques de los valles de Hortmoier Y Sant Aniol (Alta Garrotxa. Girona) », *Actas del I Congreso Español de Biogeografía*, Vall de Núria.
- WADLEY REED & COLFER CAROL, 2004, « Sacred Forest, Hunting, and Conservation in West Kalimantan, Indonesia», *Human Ecology*, 32 : 313-338.
- WEST PAGE, IGUE JAMES, BROCKINGTON DANIEL, 2006, « Parks and peoples: the social impact of protected areas », *Annual Review of Anthropology*, 35 : 251-277.
- WESTERMARCK EDWARD, 1935, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 230 p.

WHITE LESLIE, 1943, « Energy and the Evolution of Culture », *American Anthropologist* 45 : 335-356.

WHITE LESLIE, 1959, « The evolution of Culture » Ed. MacGraw-Hill, New York, 334-344.

YACINE TASSADIT (COORD.), 1989, *Traditions et modernité dans les sociétés berbères, Actes de la Table Ronde, Aïwal*, Paris, 195 p.

YACINE TASSADIT (COORD.), 1992, *Éléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie (l'exemple de la Kabylie)*, Groupement pour le droit des minorités, Paris, 181 p.

YOUSSI ABDERRAHMANI, 1995, « Un trilinguisme complexe », in LACOSTE Y., *Maghreb, peuples et civilisations (Les dossiers de l'état du monde)*, Ed. La Découverte, Paris, 149-155 p.

ZOUANAT ZAKIA, 1998, *Ibn Mashish, Maître d'al-Shadhili*, Ed. Najah el Jadida, Casablanca, 390 p.

GLOSSAIRE

- Aàbra :* Unité de mesure de poids et de superficie. 1 aàbra d'orge correspond à environ 13 Kilos mais la superficie des champs est aussi évaluée par la quantité de grain nécessaire à l'ensemencement qui est localement 6 *aàbras* d'orge ≈ 1 hectare. De plus, il y a une mesure d'*aàbra* d'orge et une mesure d'*aàbra* de blé (5,5 *aàbras* de blé ≈ 1 hectare).
- Adrar :* Montagne ou « région de montagne ». Synonyme du mot *Jebel* d'origine arabe.
- Agdal :* Le mot *agdal* peut porter plusieurs significations comme on l'a expliqué au long de cette thèse. Le sens principal qu'on lui donne ici, est la mise en défens saisonnière d'un espace ou d'une ressource donnée, pour assurer un repos minimal à la ressource naturelle qu'on veut renouveler. Dans le cas de l'*agdal* pastoral du Yagour, il s'agit de conserver des ressources végétales, et donc, de permettre la floraison, la fécondation, l'établissement de jeunes semis et la reconstitution des réserves des espèces végétales durant la période la plus sensible du redémarrage de la croissance
- Agourram :* Terme tachelhit d'usage fréquent pour nommer les saints et tous leurs descendants. Les personnes porteuses de ce titre sont considérées être porteuses de la bénédiction divine (*baraka*) et de pouvoirs surnaturels.
- Ahwach :* Festivité ou célébration berbère qui implique toujours des danses et de la musique. C'est un des moments les plus importants de rencontre collective entre hommes et femmes, et elle peut se célébrer tant au moment des mariages, qu'au retour des pèlerins de la Mecque, de l'ouverture des pâturages gérés en *agdal* ou d'autres grands événements de cet ordre.
- Aït Rbaïn :* Littéralement « ceux des quarante ». Localement nous avons observé sa présence en tant qu'institution traditionnelle de surveillance du respect de la règle des différents *agdals* et on dit *Aït Rbaïn* aux personnes qui portent ce rôle de surveillance. Ces personnes sont choisies chaque année par la communauté d'usagers des différents *agdals*, et elles doivent avoir une bonne réputation. Bien que localement le nombre de surveillants varie selon le type d'*agdal*, il compte toujours plusieurs personnes (généralement une dizaine au moins).

Aicha Qandicha : Femme-démon (*djinniya*, féminin de *djin*) de la mythologie populaire marocaine.

On dit d'elle qui a des pattes de chèvre et un corps humain.

Aïd El-Kebir : La grande fête musulmane rémemorant le sacrifice du mouton qui va faire le prophète Abraham, quand il s'est rendu prêt à sacrifier son fils pour Alah.

Amazigh : Comme expliqué au Chapitre II, *Amazigh* est une re-formulation du mot Berbère, qui tend à se substituer de plus en plus à ce dernier, notamment par sa liaison étymologique avec un mot plus ancien et que les Berbères sentent de plus en plus comme plus approprié.

Amghar : Dénomination donnée aux grands hommes détenant le pouvoir économique et politique des communautés Haut Atlasiques, pouvant faire des leaders militaires ou des représentants de leurs communautés. Aujourd'hui le mot *Amghar* ne s'utilise que très peu car il appartient plus à une figure propre à l'époque de l'essor tribal qui n'existe plus.

Askiff : Soupe.

Azaïn : Amande à payer à l'ensemble de la communauté quand on ne respecte pas les règles imposées, par exemple les différentes prohibitions des *agdals*.

Azib : Bergerie ou enclos pour le berger et ses animaux, mais même si les observateurs externes nous nous référerons généralement à cet élément architecturel localement on l'utilise souvent comme synonyme de pâturage par le fait que la bergerie se trouve généralement au centre des pelouses.

Baraka : Bénédiction divine dans l'Islam, qui apporte protection et bonheur.

Bidaa : En termes de signification stricte, il veut dire « innovation illicite », mais en termes pratiques il se réfère à tout ce qui est hors de l'Islam.

Boujloud : Carnaval berbère qui suit l'*Aïd El-Kebir*.

- Caïd*: Actuellement représentant local du Ministère de l'intérieur, une sorte de gouverneur civil, cette figure de pouvoir anciennement très puissante l'est devenue moins dans le dernier siècle. Portant le nom des gouverneurs des plus grandes régions, généralement aux débouchés de la plaine des principales vallées pour le cas de l'Atlas, aujourd'hui ils symbolisent les forces de l'ordre dans les villes principales des cette région.
- Cheikh*: Mot d'origine arabe qui a été emprunté localement pour servir de synonyme d'*Amghar*. Aujourd'hui il s'agit surtout d'une figure de la politique locale ayant le statut de représentant d'une fraction tribale (*tagbilt* ou *macheikha*) et d'interlocution vis-à-vis de l'Etat. Une autre signification du mot *Cheikh* se réfère aux saints, hommes bénits par Allah, par le sens qu'implique le mot *Cheikh*, d'hommes de grand respect et importance, mais qui n'a rien à voir avec la figure politique précédente.
- Chérif*: Descendant du Prophète, généralement porteur de la *baraka*.
- Dahir*: Ordonnance donné par le Roi du Maroc, synonyme de loi étatique.
- Djin*: Nommés communément dans la littérature francophone comme « génies », « esprits » ou « démons », dont la forme et l'essence dans la société locale se réfèrent au Coran en mélange avec les traditions autochtones. Localement on définit les *djins* comme des fils de Satan, faits de feu, et capables de réaliser des actions impossibles pour les humains, telles que se déplacer dans l'espace à des vitesses incroyables, ou être invisibles, voire se cacher sous le corps d'un humain ou animal et se faire méconnaissable donc, pour la plupart des mortels.
- Donar*: Village ou hameau composé de plusieurs familles généralement unies par des liens de parenté.
- Fqib*: Grand connaisseur du Coran, qui dirige les prières dans la mosquée, assimilable à un *Imam*, mais qui ne l'est officiellement pas. Souvent les *Fqibs* sont considérés localement aussi comme ceux pratiquant la magie et la sorcellerie, voire des interlocuteurs avec le malin.
- Filaha*: Agriculture en arabe.

- Habous* : Biens indivisibles et inaliénables, appartenant à un groupe ayant des liens de parenté le plus souvent, et qui sont mis sous la protection d'un saint, de ses descendants ou d'un expert en affaires religieuses. Le but est de sacraliser ainsi l'indivisibilité et inaliénabilité de ce bien, pour le bénéfice de la communauté d'usagers. De fait, ces confréries qui tournent autour du saint et ses descendants (aussi appelées *zawiyas*), s'instituent en fondations pieuses et font l'objet de donations, constituant de véritables trésors pour les *zawiyas*. L'importance de ces biens est telle, qu'on a même créé un ministère des *Habous* au Maroc.
- Haratine* : Personne de statut subordonné à laquelle on attribue une origine dans l'esclavage. Généralement s'approchant d'un phénotype négroïde.
- Iblsen* : Zones à herbe spécialement verte et dense à cause de l'émanation abondante d'eau, soit de façon diffuse, soit concrètement.
- Imam* : Littéralement « celui qui est devant ». En termes pratiques il s'agit de celui qui dirige la prière.
- Jmaà* : Assemblée tribale traditionnelle ou assemblée coutumière composée principalement des chefs de foyer. Il s'agit de l'institution la plus fondamentale du système politique local.
- Jebel* : Synonyme du mot *Adrar* d'origine arabe.
- Kerkour* : Tas de pierres mises les unes sur les autres jusqu'à constituer un repère visible sur le paysage, qui sert tant pour le marquage des tombeaux, de lieux historiques remarquables ou d'autres sites d'importance symbolique, que pour le marquage des limites entre territoires.
- Maàrouf* : Sacrifice d'un animal et partage collectif de la victime sacrifiée entre le groupe de célébrants. Les parties de l'animal sont divisées équitablement entre les différents membres du groupe, généralement une partie par foyer. La division est faite sous l'attentif regard de tous, mais dans un ambiance de célébration, festivité et abondance.

- Machiekha* : À la fois territoire de fraction tribale que la fraction en elle même. Il s'agit d'un mot d'origine arabe qui dérive du mot *Cheikh* décrit avant, et qui parfois sert localement de synonyme de *tagbilt*.
- Makbzen* : Le pouvoir central en tant qu'entité diffuse composée de tous les acteurs le représentant. Le mot *makhzen* voudrait dire originairement, emmagasinage, c'est-à-dire, le trésor de l'Etat, et de là sont dérivés des mots européens comme magasin en français ou almacén (stockage) en espagnol.
- Melouk* : Démon ou génie, synonyme du mot arabe *djin*.
- Moqadem* : Figure de la politique locale ayant le statut d'assistant du *Cheikh*, représentant d'une fraction tribale (*tagbilt* ou *macheikha*) et interlocuteur vis-à-vis de l'Etat. En fin de compte il s'agit en fait d'un serviteur de l'Etat.
- Mouchayia* : Propriété commune.
- Moussem* : Un Moussem est un culte de saint, centré sur un sacrifice, à l'occasion duquel peut avoir lieu une foire et d'autres manifestations sociales ou commerciales. La foire festive à laquelle participent de nombreuses personnes où l'on trouve à la fois des commerçants vendant tout genre de petits produits comme dans tout autre marché de l'Atlas, à côté des services plus ludiques comme des grillades, des tours à cheval, voire d'importants marchés de mules.
- Naïb* : En arabe littéralement « le délégué ». En termes pratiques il s'agit du représentant d'un groupe, un homme respecté au sein de la communauté et qui a aussi le rôle (ou l'un de ses familiers) de surveillant ou *Aït Rbaïn*. Néanmoins, dans la région étudiée, le mot *naïb* est plutôt très peu utilisé.
- Nuba* : Synonyme de *Tawala* en arabe, qui est utilisé aussi couramment localement.
- Salib* : Synonyme d'*agourram* en arabe, qui est utilisé un peu localement.
- Ségquia* : Synonyme de *Terga* en arabe, qui est utilisé aussi couramment localement.
- Smaym* : Été berbère commençant le 28 de Juillet.

<i>Souq :</i>	Marché.
<i>Tacheikht :</i>	Féminin de <i>Cheikh</i> . Pourtant le mot <i>Tacheikht</i> n'est pas utilisé dans le sens politique, mais juste religieux puisqu'il se réfère à une femme sainte.
<i>Tagdalt :</i>	Diminutif d' <i>agdal</i> .
<i>Takezdonft :</i>	À peu près synonyme du mot <i>Ahwach</i> , fête <i>amazighe</i> accompagnée d'importantes manifestations de musique et danse.
<i>Talaïnt :</i>	La source.
<i>Taqbilt :</i>	Fraction tribale ou tout simplement groupement socio-politique se référant à une communauté autonome. Le mot <i>taqbilt</i> semblerait dériver du mot arabe <i>Kabyla</i> (tribu).
<i>Taoula :</i>	Une fièvre horrible qui dévore le malade, pris de tremblements.
<i>Tariqa :</i>	Littéralement « voie en arabe ». En termes pratiques il est utilisé plutôt pour dire confrérie du saint. Utilisé comme synonyme de <i>zanya</i> .
<i>Tawala :</i>	Il s'agit de travaux faits à tour de rôle. Elle peut s'appliquer pour le gardiennage. Par exemple, sur un troupeau mixte rassemblant des têtes appartenant à différents propriétaires, les propriétaires ou leurs bergers se chargent du gardiennage à tour de rôle (en règle générale une nuit pour chaque dizaine d'animaux adultes).
<i>Terga :</i>	Synonyme de <i>Seguia</i> qui serait le mot d'origine arabe. Il s'agit des petites conduites d'eau d'irrigation qui se trouvent partout et qui ont une fonction fondamentale dans la distribution de l'eau aux champs de culture, base essentielle de cette économie montagnarde.
<i>Tigharsi :</i>	Sacrifice rituel d'animaux en l'honneur des saints. Localement synonyme de <i>Madrouf</i> .
<i>Twiza :</i>	Entraide. Par exemple, des travaux collectifs faits entre tous les membres du groupe et pour le bien de la communauté.
<i>Oufela :</i>	En haut.

Orf Il pourrait être défini comme le droit coutumier ou coutume locale, qui vient biaiser en quelque sorte les règles de la loi islamique en faveur des besoins locaux.

Wali: Comme dans le cas du *Cheikh*, le *Wali* est une figure de la structure politique du *Makhzen* aujourd’hui, correspondant à peu près à un gouverneur régional (par exemple la wilaya de Marrakech), mais qui aussi, comme dans le cas du mot *Cheikh*, est souvent transposé à la figure d’un saint miraculeux. En fait pour le cas du *Wali*, les gens du Zat utilisent ce mot avant tout pour se référer au sens du saint.

Zawya: Confrérie religieuse fondée par un saint.

ANNEXE I

GUIDE D'ENTRETIEN

Utilisation et Perception de l'environnement au Yagour

Numéro d'enquête : Date :

1-Identification

Nom et prénom de l'enquêté :

Douar d'origine (sous-douar) :

Lignage :

Position dans la famille (chef foyer, fils aîné, etc.) :

Age :

Lieu(x) de résidence :

Niveau de scolarisation :

Principale entrée des revenus actuels (activité) :

Entrée secondaire des revenus (activité) :

Quelle est l'activité qui vous prend le plus de temps dans l'année ? :

Comment vous considérez-vous ?

Agriculteur, Eleveur, Agriculteur-éleveur, Commerçant, Travailleur du tourisme, Artisan, Autre...

1'-Composition de la famille (on le demande seulement une fois à un membre de la famille)

<i>Identification (spécifier genre)</i>	<i>Age</i>	<i>Activités</i>		<i>Lieu d'exercice</i>	<i>Depuis quand</i>
		<i>Principal</i>	<i>Secondaire</i>		
Résidents dans l'exploitation ou foyer :					
Famille résidant hors le douar :					

2- Patrimoine

Ressources en terre du foyer (on le demande seulement au chef de foyer ou aux hommes et femmes en âge d'être propriétaires)

<i>Nombre des parcelles</i>	<i>sup.</i>	<i>Bour/irrg</i>	<i>Statut juridique</i>	<i>Mode de faire valoir</i>	<i>Mode d'acquisition (financement)/ Date d'acquisition</i>	<i>Raisons acquison</i>
A Iklis ?						
A Warzazt ?						
A Yagour ?						
Ailleurs ?						

Ressources en bétail du foyer (on le demande seulement au chef de foyer et aux hommes et femmes âgés)

<i>Type d'élevage</i>	<i>Nombre de têtes (mâle/femelle)</i>	<i>Race (Date d'introduction nouvelle race)</i>	<i>Mode de faire valoir</i>	<i>Mode d'acquisition (financement)/ Date d'acquisition</i>	<i>Raisons acquisition</i>
<i>Bovins</i>					
<i>Ovins</i>					
<i>Caprins</i>					
<i>Equidés</i>					

Travail salarié

<i>Les tâches</i>	<i>Qualité (permanent/saisonnier)</i>	<i>Qualification</i>	<i>Origine et lieu de déroulement</i>	<i>Salaire (Jour, mois, autre)</i>

Propriétés à l'exception des terres et bétail (confirmer le nombre de maisons, azibs, véhicules, générateurs électrique, télévision, toilette, hammam, etc.)

3- Utilisation et Perception de l'*agdal* du Yagour

A- AZIB ET TRANSHUMANCE

1-1) Qu'est ce que le Yagour ? Que représente pour vous l'*agdal* ?

1-2) Quelle est la différence entre Warzazt et le Yagour d'en haut ?

2) Pratiquez vous la transhumance au Yagour d'en haut ? (Oui/Non)

Si NON :

2-1) La pratiquiez- vous dans le passé ? (Oui/Non)

(Année et raisons d'abandon le cas échéant, demander aussi si ses parents, frères, etc. la pratiquaient ?)

Si OUI :

2-2) Pourquoi la transhumance est elle importante pour vous ?

3-1) Où est situé votre enclos (*azib*) ?

3-2) Pourquoi ?

3-3) Quelle taille a-t-il ?

4-1) De quand à quand restez vous dans l'*azib* ?

4-2) Montez vous avec toute la famille ?

4-3) Combien de temps passe le reste de la famille dans l'*azib* ?

5-1) Combien de temps avant l'ouverture passez vous ou votre famille à l'*azib* pour préparer l'arrivée ?

5-2) En quoi consistent les préparatifs ?

6-1) Combien d'herbe avez-vous recueilli au moment de l'ouverture ?

6-2) Combien de temps y avez-vous dédié (jours et heures par jour) ?

7-1) Pratiquez vous la *Tawala* (regroupement des troupeaux) ?

7-2) Méthode ?

8-1) Qui se charge du pâturage des animaux ?

8-2) Quels espaces parcourt-il ? (vaches, moutons, chèvres et mulets)

9-1) Qui travaille dans les activités agricoles sur le Yagour ?

9-2) Combien de temps dédie chacun par estive ?

10) Etes vous (ou un membre de la famille) installé de façon semi-permanente au Yagour ?

10-1) Si OUI, depuis quand, combien de temps passez vous au Yagour par an et pour quelle raison ?

10-2) Si NON, combien de temps passez vous au Yagour par an et pour quelle raison ? Pensez-vous vous installer de façon plus permanente dans l'avenir ?

11) Qu'est ce que vous trouvez bien et qu'est ce que vous trouvez problématique dans la transhumance?

12) Pourquoi à votre avis les gens tiennent ils à la transhumance ?

B- MISES EN CULTURE DU YAGOUR

1-1) Selon vous, quelle est l'histoire de la mise en culture du Yagour ?

1-2) Qui était le premier à mettre en culture (Adersan, Assagl, Balkous, etc.) et pourquoi ?

2) J'ai entendu dire qu'il y a une vague de mise en culture du Yagour depuis les années 80.
Estimez-vous une augmentation ou réduction de votre production à partir de ce moment ? :

<i>Nombre des parcelles gagnées ou perdues</i>	<i>sup.</i>	<i>Bour/irrg</i>	<i>A partir quand</i>	<i>Pourquoi ?</i>
A I�is ?				
A Warzazt ?				
A Yagour ?				
Ailleurs ?				

Au niveau du bétail ?

<i>Type d'élevage</i>	<i>Nombre de têtes avant (date) et après (date)</i>	<i>Race (Date d'introduction nouvelle race)</i>	<i>Pourquoi ?</i>
<i>Bovins</i>			
<i>Ovins</i>			
<i>Caprins</i>			
<i>Equidés</i>			

3-1) Les zones mises en culture continuent elles d'augmenter chaque année en nombre ou en taille ?

3-2) Qui ouvre ces nouveaux champs ?

3-3) Quand et comment décidez vous l'ouverture d'une nouvelle mise en culture ?

- 4) Êtes vous d'accord avec la mise en culture ? (Points positifs et points négatifs)
- 5) Pensez vous qu'un jour les gens commenceront à vivre dans l'*agdal* du Yagour durant toute l'année comme à Balkous, Tamadout ou à Warzazt ?
- 6-1) Estimez-vous que la densité des plantes soit en diminution, stagnation ou augmentation au Yagour ?
- 6-2) Quelle explication donnerez vous à ce phénomène ?
- 6-3) Quelles sont les plantes en diminution/progression utilisées et quelle importance ont elles ?

C-SIDI BOUJMAA

- 1) Qu'est ce que Sidi Boujmaa, qu'est ce qu'il représente pour vous ?
- 2) Faudrait il prendre en compte le rôle de la zawaia dans la gestion de l'*agdal* ?
- 3-1) Faites vous un *maârouf* à Sidi Boujmaa' ?
- 3-2) Pourquoi vous le faites (ou pas) ?
- 3-3) Et des sacrifices végétaux ?
- 3-4) Amenez vous vos enfants ?
- 3-5) Les femmes y vont-elles ?

- 4) Y-a-t-il d'autres saints importants pour vous ?
- 5) Y a-t-il des changements en cours concernant les saints et leurs familles ?
- 6) Pensez vous que les changements en cours chez les saints ont un rapport avec les évolutions en cours à l'*agdal* du Yagour (disparition des rituels, sécheresse, diminution des ressources pastorales, mise en culture, etc.) ?

D- GRAVURES RUPESTRES

- 1-1) Qu'est ce que vous pensez des gravures rupestres ?
- 1-2) Ont-elles quelque chose à voir avec l'*agdal* ou les saints du Zat ?
- 2-1) Quels motifs rupestres vous trouvez plus jolis ou plus importants ?
- 2-2) Pourquoi ceux là ?
- 2-3) Qui les a fait ?

ANNEXE II

GUIDE D'ENQUÊTE SYSTÈMATIQUE

Croyance aux saints et Utilisation de l'environnement dans le cas de l'*agdal* du Yagour

Nom de l'enquêté : _____ Date : _____

Chef de foyer : (Oui/Non)

Age :

Phase I : Éléments d'utilisation du Yagour.

1.- Nombre de parcelles cultivées cette année au Yagour ? Surface total en *aâbras* ?

2.- Nombre d'animaux adultes cette année :

Vaches ? Moutons ? Chèvres ? Mulets ?

3.- Combien des femmes de votre *takat* (foyer) ont fauché de l'herbe l'année dernière à l'ouverture du Yagour ? Durant combien des jours ? Combien d'allers et retours ont fait chacune des femmes par jour entre le Yagour et la maison ?

4.- En été vous montez et descendez vos animaux du Yagour chaque jour, ou vous les laissez dans l'*azib* (bergerie) ?

5.- Qui est entré dans le Yagour cette année avant l'ouverture officielle de l'*agdal*? Et l'année dernière?

6.- Quelle date avez vous voté l'année dernière pour ouvrir le Yagour ? (Calendrier agricole)
Et il y a deux ans ? (Calendrier agricole)

7.- Même si la date ancienne pour sortir du Yagour est le 15 mars (Calendrier agricole), qui des Aït Ikit est sorti un peu plus tard que la date prévue l'année dernière ?

Phase II : Éléments économiques généraux.

1.

	Identification du sexe	Age	Activités	
			Principale	Secondaire
Familiaux résidant dans une ville qui vous envoient de l'argent :				

2.- Propriétés à l'exception des terres et de bétail

(Réponses OUI/NON avec des objets indicateurs de modernité à l'exception de la dernière)

Générateurs électrique ou batteries de camion :

Plaques solaires :

Télévision :

Toilette

Nombre de Maisons et d'*azibis* (spécifier où):

3.- Combien de nuits avez-vous passé hors de la vallée dans le dernier mois ?

(Spécifier quelle ville ou quel village)

Et dans le dernier an ?

(Spécifier quelle ville ou quel village)

4.- *Ikhs* d'appartenance et nombre de personnes qui le composent (hommes et femmes).

5.- Dans la dernière année, combien de nuits ont dormi des touristes dans votre maison ?

Phase III : Index d'identité religieuse.

Très traditionnel Un peu Moitié Un peu Très moderne

1	2	3	4	5		
---	---	---	---	---	--	--

Dans un dessin d'un pont avec cinq pas, on a choisi une extrémité pour placer les teneurs symboliques de la tradition, les vieux d'Ikis, de la Zawyt Sidi Boujmaa, etc. Dans l'autre extrémité on a essayé de placer la modernité avec les émigrés en ville, des jeunes, etc.

I	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de voter la date d'ouverture de l' <i>agdal</i> traditionnellement dictée par les saints ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
II	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance du rôle traditionnel des saints dans la gestion <i>agdal</i> ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
III	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire des rituels en l'honneur des saints (dons de grain, dons de beurre, sacrifice des moutons, poulets, etc.) afin de maintenir le système <i>agdal</i> ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
IV	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de la croyance traditionnelle disant que si les animaux entrent dans le Yagour avant la date d'ouverture, ils deviendront malades ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
V	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire un <i>maàrouf</i> (sacrifice d'un animal et repas collectif) près du tombeau du saint de votre village pour célébrer ensemble la montée en montagne afin de recevoir la bénédiction d'Allah ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
VI	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de faire un <i>maàrouf</i> chaque mois d'août dans le village du grand saint du Yagour Sidi Boujmaa ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
VII	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance de la croyance que conduire les animaux malades au sommet du Meltsène, où se trouve le tombeau du saint, permet d'obtenir leur guérison ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».
VIII	Où vous situeriez-vous sur une échelle de 1 à 5 quant à l'importance du rasage traditionnel de la tête des petits enfants ? 1= « pas important du tout » ; 5= « très important ».

Les résultats de la phase III ont été les suivants :

	Réponse							
Informateur	N° I	N° II	N° III	N° IV	N° V	N° VI	N° VII	N° VIII
1	5	1	1	1	1	5	1	1
2	1	1	1	5	1	5	1	4
3	5	4	5	4	1	6	1	5
4	1	1	1	1	1	1	1	1
5	5	5	5	5	5	5	5	5
6	5	3	3	5	5	1	2	5
7	1	3	2	1	1	5	1	2
8	1	1	1	1	1	1	1	1
9	5	1	1	1	1	1	1	5
10	5	5	5	5	5	5	5	5
11	5	5	2	5	1	5	5	5
12	5	1	1	1	1	4	1	1
13	5	5	5	5	1	5	1	5
14	1	1	1	1	1	1	1	4
15	5	5	5	5	5	5	5	5
16	5	3	4	4	1	5	2	5
17	5	5	5	5	5	5	5	5
18	5	5	5	5	1	5	2	5
19	5	5	5	5	5	5	5	5
20	5	4	4	5	4	5	5	5
21	1	1	1	1	1	1	1	1
22	1	1	1	1	1	2	1	1
23	5	5	5	5	5	5	5	5
24	1	1	1	1	1	1	1	1
25	5	5	5	5	1	5	5	5
26	1	1	1	2	2	1	1	1
27	1	1	1	1	1	1	1	1
28	5	5	5	5	5	5	5	5
29	5	5	5	5	5	5	5	5
30	1	2	3	2	1	5	3	4

31	1	1	1	1	1	1	5	1	1
32	5	1	4	2	1	5	5	2	
33	5	5	5	4	5	5	5	5	
34	5	5	5	5	1	5	5	1	
35	5	5	5	5	1	5	5	5	
36	1	1	1	1	1	5	1	5	
37	4	1	1	2	1	2	1	2	
38	1	2	1	1	1	1	1	1	
39	5	5	5	5	5	5	5	5	
40	5	5	5	5	5	5	5	5	
41	1	1	1	1	1	3	1	1	
42	5	5	5	5	5	5	5	5	
43	5	5	5	5	5	5	5	5	
44	1	1	1	1	1	1	1	1	
45	1	1	1	1	1	1	1	1	
46	1	1	1	1	1	1	1	1	
47	5	5	5	5	5	5	5	5	
48	5	1	1	1	1	1	1	1	
49	5	5	5	5	1	5	5	5	
50	5	5	5	5	5	5	5	5	
51	5	1	1	1	1	5	1	1	
52	5	5	5	5	1	5	1	5	
53	3	1	3	3	1	5	3	5	
54	5	5	5	5	1	5	5	5	
55	5	5	5	5	1	5	5	5	
56	1	1	1	1	1	1	1	1	
57	5	1	1	1	1	1	1	1	
58	5	4	2	5	5	5	1	5	
59	1	1	1	1	1	1	1	1	
61	5	5	5	5	5	5	5	5	
62	5	5	1	1	1	5	5	5	
63	1	1	1	1	1	1	1	1	
64	1	1	1	1	1	1	1	1	
65	5	5	5	5	5	5	5	5	

66	5	5	5	5	1	5	5	5
67	5	5	5	5	5	5	5	5
68	5	1	2	3	1	5	4	5
69	5	5	5	5	5	5	5	5
70	1	1	1	1	1	1	1	1
71	5	1	1	3	1	5	1	1
72	5		5	5	1	5	5	5
73	1	1	1	1	1	1	1	1
74	4	5	5	5	5	5	5	5
75	1	1	1	1	1	1	1	1
76	1	5	2	2	1	4	5	3
77	5	5	5	5	3	5	5	5
78	5	5	5	5	5	5	5	5
79	2	5	5	4	1	5	5	5
80	1	1	1	3	1	5	5	5
81	1	2	1	2	1	1	1	1
82	1	2	3	2	1	4	1	4
83	5	5	5	3	1	5	1	5
84	5	5	5	5	5	5	5	5
85	1	2	3	4	5	6	7	8

ANNEXE III

EXPOSITION « UNIVERS YAGOUR »

A finales del 2006 se propuso una colaboración entre la Universidad Politecnica de Valencia y el Laboratoire des Études et des Recherches sur les Montagnes Atlasiques (LERMA) del Departamento de Geografía de la Facultad de Letras de la Universidad Cadi Ayyad a través de la mediación de Pablo Domínguez que desarrolló su tesis Doctoral en colaboración con dicho departamento desde el 2003, y una organización no gubernamental denominada Association des amis du Zat (AAZ) que vienen desarrollando desde 1996 estudios y acciones de carácter medioambiental, paisajístico, y socio-económico en la zona del Alto Zat. El proyecto de colaboración asumió los trabajos y experiencias realizados hasta la fecha por el equipo de profesores del LERMA y la asociación AAZ, así como del IRD que trabajó en la zona del 2003 al 2007 (<http://www.lped.org/spip.php?article306&lang=fr>). Estos fueron los puntos de partida para el desarrollo de estudios y propuestas en materias que convergen en su ámbito de trabajo: el territorio, el paisaje y la definición de modelos sostenibles de desarrollo. Los distintos estudios realizados han servido de punto de partida para el desarrollo de una exposición que intentó sintetizar los tres puntos señalados aquí arriba (botánica, paisaje y arquitectura), a partir de un territorio concreto del alto valle del Zat, el territorio de los Aït Ikis. Nous étions co-auteurs de cette exposition et elle a été présenté en 2007 à l'Universidad Politécnica de Vanlencia (Espagne), puis dans quatre autres institutions: Université Cadi Ayyad de Marrakech (Maroc), Lycée de l'Arbaa Tighdouine (Maroc), Association AGHARAS dans la Provence (France), et en prévision d'être exposée à l'IRD/Laboratoire Population-Environnement de Marseille (France). Elle est composée de 17 panneaux sur la géographie, le paysage, la botanique et l'architecture du Yagour et peut être consultée dans le CD ci-joint ou suivant cette adresse électronique :
http://icta.uab.es/Etnoecologia/projects/docs/agdal_Yagour.pdf.

ANNEXE IV

DOCUMENTAIRE « L'AGDAL, VOIX DE L'ATLAS »

La gestion étatique de l'accès aux ressources sylvopastorales est mise en question dans les pays du Maghreb, notamment dans les zones montagneuses qui subissent de fortes pressions anthropiques. Ces régions connaissent de plus en plus des évolutions qui placent leur patrimoine naturel et culturel au cœur des préoccupations environnementales et de l'aménagement territorial (écotourisme, aires protégées, développement durable, etc.). Notamment après la Conférence de Rio et sous l'impulsion des organisations internationales, elles mettent en avant les savoirs et pratiques des populations locales, leurs capacités d'organisation, support d'une gestion patrimoniale de la biodiversité et des paysages... Dans ce contexte, les systèmes de contrôle communautaire et traditionnel de l'accès aux ressources sylvopastorales des sociétés berbères du Haut Atlas (*agdal*), méritent d'être étudiées, notamment d'un point de vue transdisciplinaire associant sciences de la vie et sciences sociales.

Nous avons choisi les populations du Haut-Atlas comme sujet du documentaire parce qu'elles nous semblent un bon exemple du difficile mariage actuel entre un certain progrès destructeur et une tradition paysanne sans avenir dans le monde « moderne ». Nous nous demandons s'il y a encore une place pour le développement durable de la société « amazigh ». Ainsi, l'*agdal* ancestral et menacé par les nouveaux changements en cours, apparaît comme un outil de compréhension socio-environnemental à revaloriser. Entre autres choses il nous permettra d'accéder aux secrets du tandem Homme-Nature dans le Grand Atlas marocain, qui suscitent tant de légendes conjuguant le sacré avec l'art de la coexistence des bergers, le savoir pastoral et la richesse biologique.

Nous nous sommes chargé pleinement de la réalisation, la production et la rédaction du script, en même temps que nous sommes co-auteurs du montage et du tournage. Ce film a été présenté en 16 exhibitions publiques de 2007 à 2010, dont 10 sont des festivals internationaux avec comité de sélection : Première au *Teatro Pablo Iglesias de Alcobendas* (Espagne), *Festival du Film Scientifique de Marrakech* <http://www.ucam.ac.ma/cjs/index.php/archives/festival-2007>, *OVNI*: www.desorg.org, *ESPIELLO*: <http://www.espiello.com>, *PGE* <http://www.alpages38.org/festival7laux>, *INAPL* www.inapl.gov.ar, *CINEOTRO* www.cineotro.com, *MOSTRA DE CINEMA DEL MARROC* <http://www.marrocfest.com/cinema/agdal-veus-de-latlas/>, *WOCMES* http://wocmes.iemed.org/en/film_festival et *XXVI Bienal Internacional de Cine Científico* www.unicaja.es/). Le documentaire a été filmé en mini-DV, dure 26 minutes et peut être visionné dans le DVD ci-joint ou suivant cette adresse électronique : <http://www.antropologiavvisual.net/tag/atlas/>.

ANNEXE V

RÉSUMÉ ÉTENDU DE 33 PAGES POUR LA COTUTELLE DE THÈSE /
RESUMEN EXTENDIDO DE 33 PÁGINAS PARA COTUTELA DE TESIS

CAPITULO I INTRODUCCION

Una gran parte de las poblaciones rurales y/ o tradicionales que viven en relación estrecha con su entorno próximo por todo el mundo, ven cómo su herencia cultural y sus conocimientos ecológicos tradicionales han sido situados mas o menos en el corazón de las preocupaciones de conservación y desarrollo (BERKES F. ET AL, 2000: 1251; HUNTINGTON H., 2000: 1270). Como en otros casos, en Marruecos, la gestión estatal del acceso a los recursos silvo-pastoriles ha sido cuestionada durante los últimos decenios, particularmente en las zonas de montaña que sufren fuertes presiones antrópicas (AUCLAIR L., 2002). Es por ello que el *agdal*, un sistema tradicional de gestión de los recursos naturales, que existe de forma duradera desde hace siglos (AUCLAIR L. & ALIFRIQUI M., 2005: 61), merece ser estudiado, especialmente desde un punto de vista multidisciplinar cruzando ciencias naturales y ciencias sociales.

Nuestros objetos de estudio en la presente investigación son la comunidad de los Ait Ikis, el sistema del *agdal* que la misma organiza y el territorio del Yagur sobre el cual está instalado este sistema. Los Ait Ikis son una población amazig/bereber, trashumante del Alto Atlas, compuesta por cerca de 650 personas pertenecientes a la tribu Mesioua. El *agdal*, en términos estrictamente agronómicos, es la prohibición estacional para acceder a un espacio o recurso natural (una especie de barbecho para asegurar un descanso mínimo a los recursos renovables). El Yagur es un territorio pastoril de alrededor de 70 km² situado entre 2.000 y 3.600 m de altitud, de propiedad colectiva de una gran parte de la tribu Mesioua de la cual los Ait Ikis forman parte. Estos últimos también practican la prohibición del *agdal*. En el caso concreto del Yagur queda prohibido pastorear allí durante aproximadamente tres meses a partir del 28 de marzo, coincidiendo con la primavera local. La consecuencia de esto es permitir la floración, la fecundación, la producción de semillas nuevas y la reconstitución de las reservas de especies vegetales durante el periodo más sensible de su crecimiento (BOURBOUZE A., 2003).

La tribu Mesioua es conocida localmente como tradicionalmente rebelde al poder central a pesar de su gran proximidad a la ciudad de Marrakech, que es una de las antiguas capitales imperiales de Marruecos. Situados en el fondo del valle del Zat, los Ait Ikit se encuentran a menos de 50 kms a vista de pájaro de Marrakech, pero no obstante es aún muy difícil acceder a su territorio. En el plano del transporte motorizado prácticamente sólo los vehículos 4x4 pueden penetrar en la zona, por las pistas de tierra. Algunas de éstas no son utilizables más que durante uno o dos meses en verano. Incluso a veces, el hábitat principal de una comunidad dada, como es el caso de la comunidad Ait Ikit, no es ni siquiera accesible por esas pistas. Los Ait Ikit viven junto al Yagur y en el caso de algunas familias incluso en el seno del propio Yagur durante los meses de verano. Este territorio es utilizado directa o indirectamente por alrededor de 7.500 personas de casi 50 poblados diferentes. La prohibición que significa el *agdal* viene impuesta por el derecho consuetudinario y es aprobada cada año por la *jmaà*, asamblea tribal tradicional, que es la institución fundamental de este sistema político local, altamente autónomo. La vigilancia de esta prohibición es llevada a cabo por personas responsables, reconocidas por la comunidad de usuarios, que son llamados Ait Rbaïn. Éstos hacen respetar un sistema de sanciones graduales según los diferentes tipos de infracciones que se haga del *agdal*.

El Yagur de los Ait Ikit similarmente a otras zonas gestionadas por el *agdal* en Marruecos, está sometido desde hace varios decenios y muy especialmente los dos últimos, a un fuerte proceso de cambio. Dicho cambio consiste en varios factores clave como el incremento de la sedentarización, que contrasta con un antiguo modelo trashumante más móvil. Al mismo tiempo se da la disminución del respeto por las reglas tradicionales de utilización de los recursos naturales y el sistema simbólico-ritual que los acompañaba antiguamente. Este proceso de cambio también implica la imposición creciente de los habitantes más fuertes económicamente sobre los más débiles, al menos en aquello que concierne a las formas de utilización de los recursos comunes. Y todo ello está dando una importante transformación de las áreas pastoriles en campos de agricultura en altitud, la degradación de la biodiversidad existente anteriormente, y en general la erosión del antiguo sistema eco-antropológico del *agdal* en su conjunto. Este proceso de cambio constituye el problema central en nuestra tesis y alrededor del mismo se construyen las tres principales hipótesis que queremos poner a prueba: 1- El sistema tradicional del *agdal* del Yagur, en todas sus dimensiones y a pesar de sus imperfecciones era un sistema globalmente durable (en el sentido de reproductible a largo plazo) y coherente (geográfica, histórica, económica, socio-cultural y ecológicamente). Hoy se puede ver que ha sido trastocado y puesto en crisis especialmente por su contacto creciente con las sociedades industriales exteriores. 2- El *agdal* tiene potencialidades en términos de desarrollo socioeconómico y de conservación medioambiental en el contexto actual. 3- Se necesita una aproximación profundamente multidisciplinar para comprender problemáticas ecológico-antropológicas complejas de este

género. No deja de ser importante el hecho de que enunciamos dicha hipótesis, en un contexto donde la visión multidisciplinar se presenta muy a menudo como un cuadro general de referencia, más que como una aproximación profunda y sistemática.

No vamos a definir aquí muy en detalle la mono, la multi, la inter o la transdisciplinariedad, en tanto que son términos ya definidos en numerosas ocasiones y cuya definición exacta ha quedado siempre bastante abierta (LAWRENCE R. & DESPRES C., 2004: 399). Pensamos que sería más útil centrar la discusión sobre la cuestión de su combinación, por lo que nos ceñimos propiamente a sus significados más sencillos y etimológicos, evitando así ningún lugar a dudas. Desde nuestro punto de vista sostenemos aspiraciones transdisciplinarias, creyendo que la utilización combinada de disciplinas separadas y especializadas supone igualmente una opción metodológica adecuada para lograr la comprensión de fenómenos complejos. Nuestro objetivo es por lo tanto, obtener una combinación de los diferentes niveles de análisis (intentando pues profundizar también disciplinariamente cada temática que compone el conjunto), sin perder la visión de conjunto y con la voluntad de desafiar las limitaciones analíticas que imponen las fronteras disciplinarias.

Justamente a título de ejemplo podremos ver en el curso de esta tesis que para analizar las tasas de biodiversidad vegetal en el marco de una zona concreta se precisa volver a una relativa monodisciplinariedad (en este caso la biología), que nos permite estudiar e identificar las diferentes especies vegetales. Y al mismo tiempo que efectuamos este estudio, podremos abordar otros análisis monodisciplinares (siempre “relativamente” monodisciplinarios) como son los de tipo económico o sobre la herencia cultural, que permiten en ese contexto comprender mejor la razón de ser de esta biodiversidad, dando lugar así a un estudio multidisciplinar¹¹⁰. Este análisis multidisciplinar nos llevará obligatoriamente a la interdisciplinariedad puesto que las diferentes aproximaciones disciplinares son capaces de sugerir siempre interacciones entre las diferentes partes del sistema y ayudarnos a comprenderlo mejor. En fin, una vez observadas las diferentes interacciones se puede intentar estudiar mejor este conjunto bajo un punto de vista más global, del tipo transdisciplinario. Así se demostraría que cada uno de los pasos ulteriores no tendría sentido sin el precedente. Esta es la razón por la que defendemos, estando convencidos de no contradecirnos, la necesidad de reconocer la utilidad de los cuatro niveles (mono, multi, inter y transdisciplinariedad) así como su combinación. Es de esta manera, que nos definimos contrarios a una simple eliminación de las divisiones disciplinarias, a pesar de las recomendaciones, siempre interesantes, de intentar ir más allá de las disciplinas (BALSIGER P., 2004).

¹¹⁰ A pesar de la popularidad de la palabra pluridisciplinar, para nosotros multidisciplinar y pluridisciplinar son sinónimos, y por tanto nos explicaremos simplemente con el término multidisciplinar.

La determinación del susodicho programa de investigación, del cual acabamos de hacer un primer resumen, nos lleva a desarrollar en la primera parte A de este Capítulo de Introducción, un análisis crítico de las diferentes escuelas de pensamiento que han abordado el tipo de materias que nos interesan aquí. En dicho análisis, el estudio de las relaciones medioambiente-sociedad es un elemento central (ver Figura 1 que representa el cuadro general de nuestra problemática concreta concerniente al proceso de cambio del Yagur de los Ait Ikkis). Y ello en razón de que nos hemos sentido obligados de incluir en el presente trabajo una reflexión profunda de lo que nos ha llevado a construir el marco teórico y metodológico de esta tesis doctoral. Así pues, en dicha parte partimos de la premisa de que las diferentes escuelas científicas que hemos mencionado y analizado aquí son interesantes y portadoras de elementos constructivos para nuestra propia investigación. Iniciamos el análisis de una decena de páginas, por medio de la ecología clásica, pasando por las ciencias medioambientales, la antropología, la ecología humana, la antropología ecológica y medioambiental, la etno-ecología y la ecología simbólica, para terminar con la eco-antropología, cuya definición se ajusta en mayor medida a nuestro programa.

En una segunda parte B, hablamos de otras problemáticas que tocan de muy cerca al *agdal* y/o el Yagur, y sus potencialidades en términos de desarrollo sostenible. En primer lugar analizamos el ejemplo de ciertos pueblos que han estado largo tiempo en estrecho contacto con su “entorno próximo” (pueblos indígenas, tradicionales o locales). Se señala cómo numerosos autores han puesto de manifiesto que éstos suelen tener un conocimiento profundo de los recursos naturales que les rodean, así como la forma en que los mismos deben ser utilizados con la finalidad de preservarlos (POSEY D. & BALEE W., 1989). Estos conocimientos han evolucionado con las sociedades y sus ecosistemas a través de un largo proceso de “ensayo y error”, concerniente a la utilización material del medioambiente, que termina siempre por promover o al menos por participar en la construcción de sistemas culturales de gestión sostenible de los recursos (BERKES F. ET AL, 1995; GUHA R. & GADGIL M., 1993; KOTTAK C., 2007).

No obstante, y esto es un segundo punto importante de esta parte B, el hecho de que las poblaciones tradicionales supieran cómo gestionar sus entornos “naturales” sin destruirlos por lo general, no implica forzosamente que estos lo hagan siempre. Como numerosos trabajos ya han demostrado, los “conocimientos ecológicos tradicionales” no implican siempre una práctica bien adaptada y /o perdurable. A menudo las sociedades tradicionales han caído en una destrucción ecológica provocada por ellos mismos y como consecuencia se han destruido, a pesar de su alto nivel de “conocimientos ecológicos tradicionales” (CLUTESI G., 1969; DIAMOND J., 1995; HARRIS M., 1988).

Las investigaciones científicas nos han proporcionado un abundante corpus de conocimientos para comprender los impactos generados sobre el medioambiente por las prácticas de grupos tradicionales. En efecto, estos impactos no han sido siempre adaptados al seno de sus ecosistemas. Tenemos muchos ejemplos de este género, tales como el extermínio del Moa (*dinornis ingens*), una especie de avestruz gigante, que llevaron a cabo los Maoríes de Nueva Zelanda (HEIM R., 1951). O el ejemplo de la megafauna de América del Norte por los Amerindios (HAYNS G., 1982). Las culturas Maya provocaron también la desaparición de su propia organización social y equilibrios eco-antropológicos por la aparición de condiciones ecológicas insostenibles (HARRIS M., 1988: 190-194). O el caso de los habitantes de la Isla de Pascua (Rapa nui), en el océano pacífico oriental, que destruyeron partes fundamentales de su propio hábitat, a través de guerras fraticidas y la destrucción de su sistema social, a pesar de que el mismo había sobrevivido así durante siglos (DIAMOND J., 1995). No debemos olvidar por tanto que las culturas indígenas pueden tener también un impacto muy negativo en la conservación del medioambiente, incluso entre aquéllos que viven en estado de aislamiento. El peligro de no tener en cuenta esta perspectiva, sobre la cual se podrían apoyar las críticas a las teorías de la adaptación humana desde un punto de vista culturalista, podría conducir también a la tesis del “noble salvaje ecologista” (REDFORD K., 1990) que afirma que las gentes que viven en estrecha relación con su “entorno próximo” desarrollan un sistema de adaptación en armonía con su ecosistema. Esta afirmación no es solamente incorrecta como hemos podido ver, sino que puede ser potencialmente desastrosa para las poblaciones en cuestión, pues podrían ser tratadas de acuerdo con una realidad que no es siempre la suya.

En relación con los elementos tratados más arriba se encuentran también de forma recurrente referencias a las instituciones de gestión de los recursos naturales comunitarios, siendo el *agdal* una de ellas. Después de varias décadas los investigadores discuten aún el efecto del uso de los recursos naturales basados en la propiedad colectiva (*los comunes*), en lo que respecta a la conservación de los recursos y eventualmente del desarrollo sostenible. Los críticos de las comunas argumentan que una utilización no reglada y de acceso abierto es frecuente, la cual suele tender hacia el agotamiento de los recursos y la consecuente “tragedia de los comunes” (HARDIN G., 1968; REPETTO R., 1988). Por su parte los defensores de los comunes, argumentan el hecho de que muchas instituciones sociales, políticas y religiosas, aparecen precisamente de forma local como reacción a esto y con el fin de establecer una gestión de los recursos comunes que sea socio-económicamente sostenible y por lo tanto un factor de conservación ecológica (BERKES F. ET AL, 1989; CINNER J. ET AL, 2006; FOLKE C. ET AL, 2007; LANSING J. S., 1987; NEVES-GARCA K., 2004; OSTROM E., 1990; PARLEE B. & BERKES F., 2006). En todo caso y sin importar cual de las dos posiciones se cumple más que la otra, es un hecho que las instituciones de gestión

comunal de los recursos naturales están también muy a menudo bajo la influencia de procesos de fuerte cambio agrícola ligado a las transformaciones mundiales (TURNER B. & BRUSH S., 1987).

A pesar de la abundante literatura sobre “los comunes” los investigadores han explicado estos procesos de cambio principalmente por los fenómenos macroeconómicos, técnicos, climáticos, demográficos o de otro orden más materialista. No se observa sino una atención bastante limitada sobre el papel de las transformaciones de la cultura simbólica y más particularmente en relación con la creencia religiosa, en los procesos de cambio de la gestión del territorio y de los recursos naturales. Sin embargo, ciertos trabajos han propuesto que estos tipos de fenómenos podrían estar asociados (BERKES F., 2008; BYERS B. ET AL, 2001; KOKOU K. ET AL, 2005; WADLEY R. & COLFER C., 2004). Por ejemplo B. BYERS et al (2001) han constatado que las creencias religiosas influyen en el comportamiento en lo referido a las regiones boscosas de comunidades de Zimbabwe, donde los bosques sagrados son más extensos y más densos que los bosques no sacralizados. R. WADLEY y C. COLFER (2004) también han encontrado una relación similar entre los espacios sagrados y la conservación de la biodiversidad en Indonesia. En el caso de Marruecos este género de cuestión ligada a lo sagrado ha atraído también el interés de los investigadores de manera reciente, dando lugar a estudios que ponen de relieve las relaciones entre lugares protegidos por los santos y sus potencialidades en términos de conservación de importantes áreas de vegetación muy valiosas ecológicamente (DEIL U. ET AL, 2005; DEMDAM H. ET AL, 2008; TAIQUI L. ET AL, 2005).

De esta manera y a fin de intentar responder a las tres hipótesis de investigación ya citadas, el Capítulo I será seguido de un estudio, en el Capítulo II, sobre las condiciones geográficas, históricas y la organización social del conjunto de las poblaciones trashumantes del Yagur. Acto seguido, desarrollamos de manera similar el estudio más en detalle de los Ait Ikis. En el Capítulo III hacemos un análisis cualitativo del funcionamiento del conjunto del sistema agronómico y económico de los Ait Ikis, prestando una atención particular al pastoreo. Este capítulo se concluye con un estudio cuantitativo detallado sobre esta materia agro-económica con atención particular a las relaciones económicas que se mantienen con el Yagur. En el Capítulo IV estudiaremos las representaciones culturales del *agdal* y del Islam tradicional, que protegen y/o sostienen en gran medida el sistema económico explicado precedentemente.

Para terminar este estudio multidisciplinar, en el Capítulo V presentamos un estudio proveniente más de las ciencias denominadas “duras”, como la ecología clásica y la estadística. A partir de la conjunción de diferentes estudios, hemos intentado analizar las importantes trasformaciones de que ha sido objeto el sistema del *agdal* del Yagur. Se trata aquí de profundizar sobre los

componentes históricos, agroeconómicos, socioculturales y bioecológicos que, en nuestra opinión, están entre los elementos más determinantes de la utilización del medioambiente.

En referencia a la metodología utilizada, nos hemos apoyado sobre los trabajos efectuados por los investigadores que han trabajado en la misma región, con la esperanza de entender algunas de las problemáticas clave que afectan la zona y las poblaciones locales. Con ese mismo espíritu nos hemos basado en trabajos desarrollados en otras partes del mundo y en el contexto de otras problemáticas similares o en todo caso próximas, que permiten tener una mejor visión de conjunto de nuestra problemática. Toda esta línea y las lecturas consiguientes han sido acompañadas de una formación teórica en Universidades francesas, españolas y marroquíes. Los trabajos colectivos y/o la colaboración con otros investigadores o instituciones en el campo de nuestras investigaciones han sido numerosas, como se podrá constatar a lo largo de este texto y en la lista de publicaciones incluida en el prólogo de esta tesis.

La asistencia a estos cursos y seminarios, entre los que cabe resaltar la organización o coordinación de algunos de ellos, ha permitido de forma importante constatar y construir la investigación. La co-organización de estas actividades ha representado un reforzamiento fundamental para completar este estudio. Una vez sobre el terreno y con la finalidad de conocer el contexto geográfico y ecológico donde se producen los procesos más importantes de cambio ecoantropológico del *agdal* del Yagur -nuestro objeto de estudio principal con la población de los Ait Ijis- hemos realizado numerosos recorridos exploratorios de varios días de duración. Dichos recorridos se han basado principalmente en elementos visuales y sensoriales, de lectura del paisaje y de comprensión de la geografía de la zona en general. Los estudios cartográficos (mapas topográficos 1: 50.000 y 1: 100.000, fotos aéreas, SIG, etc.), se han centrado especialmente sobre el plano del estudio de las tierras pastoriles del *agdal* del Yagur, con la identificación de las principales áreas de pérdida de biodiversidad y de erosión de los suelos entre otros. La mayor parte de los mapas, datos de superficie o estudios de infraestructura que aparecen aquí y allí se han basado en dichos elementos.

Con estas diversas prospecciones por el territorio y una estancia especialmente prolongada entre los Ait Ijis, la cohabitación con la tribu Mesioua ha durado un total de doce meses, repartidos entre 2003 y 2008, y ha abarcado todas las estaciones agro-pastoriles. Hemos intentado en la medida de lo posible, quedarnos siempre en los hogares de las familias de la tribu durante nuestras estancias de larga duración, especialmente en la comunidad de los Ait Ijis. Todo esto nos ha permitido realizar una buena observación participante de la vida cotidiana en diferentes casas del valle del Zat, con numerosas experiencias compartidas, más de un centenar de entrevistas informales o la observación de modelos de comportamiento en el seno de la

comunidad. Los encuentros con las personas que hemos entrevistado se hicieron principalmente con miembros de la tribu de los Ait Ikis, especialmente en las aldeas de Warzazz e Ikis o sus alrededores. Algunas situaciones de este tipo de intercambios se dieron cuando las personas estaban en sus trabajos, haciendo pastar a sus ganados, o en el curso de una invitación para tomar el té en sus hogares.

Hemos llevado a cabo también numerosas entrevistas semiestructuradas con algunos informadores privilegiados. Cada uno de estos informadores, claves en esta materia, nos ha permitido comparar las informaciones de unos y de otros, para tener una idea final lo más fiel posible de la comunidad en un tiempo relativamente corto. Como complemento más importante a este tipo de entrevistas, durante la primavera y el verano de 2007 hemos remitido un cuestionario a las familias Ait Ikis, a fin de poner a prueba cuantitativamente algunas de las hipótesis o conclusiones a las cuales habíamos llegado por la vía de encuestas cualitativas y de la observación participante. Esta encuesta ha consistido así mismo en un estudio de diferentes producciones agro-económicas, ganancias monetarias en bruto y de la propiedad de productos importados. También hemos procedido a un análisis estadístico del grado de adhesión a las creencias y prácticas religiosas tradicionales, que explicaremos más abajo, para finalmente cruzarlo con distintos hábitos ecológicos llevados a cabo en el Yagur. La metodología de esta encuesta se explica con más detalle en el Capítulo V, y se complementa con el modelo de encuesta que se encuentra en el Anexo II.

CAPITULO II

CONTEXTO

El estudio que aportamos en esta tesis está desarrollado a dos escalas. Por un lado hemos estudiado en profundidad la pequeña población de los Ait Ikis, compuesta por alrededor de 650 personas. Estos utilizan un territorio de montaña que cubre entorno a 20 km², situado a medio centenar de kilómetros de Marrakech. Es lo que hemos denominado a lo largo de toda la tesis como “el territorio de los Ait Ikis”. Por otro lado este territorio está enclavado en un espacio más amplio (de alrededor de 350 km²) que corresponde al conjunto del territorio pastoril del Yagur y los territorios de las 45 poblaciones de los valles colindantes que le están asociados por la trashumancia. Hemos denominado a esta zona como “el Yagur y sus territorios asociados”. En la primera parte del capítulo nos concentraremos en esta última región.

El Yagur es un territorio de pastos situado por encima de los 1.900 metros y que llega casi a los 3.600 metros en su punto más alto (el pico Mèltsene). Con sus 70 km², se trata del más basto territorio pastoril de la alta montaña Mesioua. Comprendido entre los cauces de los ríos Zat y Ourika (el conjunto del territorio Mesioui se superpone sólo al cauce del río Zat), el Yagur es gestionado colectivamente para su aprovechamiento pastoril, a través de la particularmente remarcable institución del *agdal*. El Yagur y sus territorios asociados se sitúan a entorno 40 km de Marrakech, a vuelo de pájaro y en dirección sudeste (Mapas 4 y 5). Esta zona está compuesta de un sustrato geológico formado por dos unidades principales (Mapa 7). Una zona de composición granítica al Sur (materiales ácidos de color grisáceo del Primario y Precámbrico), con un pequeño acompañamiento de lavas riolíticas. La otra al Norte, está compuesta de gres del permotriásico (materiales también ácidos, pero en este caso rojos del Secundario), acompañado con un compuesto de rocas sedimentarias del Primario (BELLAOUI A., 1989). Todos estos territorios muestran características geomorfológicas de una gran variedad, pero han sido sin embargo sometidos a una misma orogénesis terciaria Atlásica, relativamente análoga a aquella de los Alpes o los Pirineos. Se elevaron de una parte (Norte) y de otra (Sur) de una falla central, los terrenos graníticos del Primario y del Precámbrico bajo la forma de altas cadenas graníticas con fuertes pendientes por encima de los depósitos marinos permo-triásicos de gres y arcillas. Esto produjo que el permo-triasico fuera desnivelado en bloques más o menos horizontales que han quedado escalonados tanto en el lado Norte como en el lado Sur. “La Meseta geomorfológica de Yagur” es uno de ellos.

El clima es de tipo mediterráneo con una estación estival típicamente seca. La altitud, la geografía montañosa compleja y la baja latitud ofrecen a este conjunto un clima de extremos, muy irregular tanto intranualmente como interanualmente. Dicho de manera breve, está marcado por un frío invernal riguroso así como por una sequía estival particularmente pronunciada, a causa especialmente de la proximidad del desierto del Sáhara. En cuanto a la pluviometría, según el año y la posición exacta donde nos situamos en la zona del Yagur y sus territorios asociados, puede ser estimada entre 300 y 700 mm al año en ausencia de puestos meteorológicos en el Yagur, nos basamos en los datos del vecino Oukaïmeden: situada alrededor de 3.400 m de altitud, la estación climática del Oukaïmeden está apenas a 20 km a vuelo de pájaro al Oeste de los límites del Yagur, y está sometida a un clima muy similar al del Yagur, en el que el punto más alto es similar (el Meltsène a 3.596 m); las dos zonas reciben por lo general una cantidad de lluvias muy similares, debido a que están muy próximas la una a la otra; en cuanto a las temperaturas, puesto que ambos territorios están a altitudes muy parecidas, éstas apenas varían. Los datos han sido tomados entre 2003 y 2007.

La fuerte variación de precipitaciones en el seno del territorio depende notablemente de la altitud, la orografía, la orientación de las vertientes, el sentido de los vientos bastante cambiantes según el año (especialmente según el eje Sur desértico y Norte oceánico), entre otros. Por ejemplo, las nubes provenientes del Atlántico al Noroeste suben normalmente por el fondo de los dos grandes valles, Zat y Ourika, mientras que remontan más raramente el Yagur por el Norte. Y por el Sur, detrás del Meltsène, el viento del Sahara en la mayor parte de las ocasiones no trae casi humedad, perjudicando gravemente la vegetación cuando sopla. Al mismo tiempo, en ocasiones no llueve en el Meltsène a causa de su soledad a gran altitud, produciéndose a menudo fenómenos verdaderamente especiales, de interés estético y científico.

Las masas vegetales de tipo pastos, garriga, maquis o bosque mediterráneo de la zona del Yagur y sus territorios asociados son bastante importantes. El territorio se caracteriza por una tendencia a la estratificación de la vegetación (Figura 10), encontrándose al nivel más bajo (entre 1.000 y 1.400 m.) masas arbustivas de tuyas (*Tetraclinis articulata*) y sabinas moras (*Juniperus phoenicea*) (Foto 14). Más arriba (entre 1.500 y 2.000 m.), se suceden los enebros de nieve (*Juniperus oxycedrus*) y carrascas de mediana altitud (Foto 15). A pesar de la presión humana, la vegetación forestal es especialmente densa en la zona Norte así como sobre los dos grandes valles de acceso, el Ourika al Oeste y el Zat al Este. Ambos tienen una vegetación de rivera particularmente importante en relación con las más secas laderas, que está representada normalmente por álamos hasta alrededor de los 1.500 m. y también nogales hasta los 2.000 m. o incluso más. En esta altura es particularmente interesante ver las poblaciones de palmito (*Chamaerops humilis*) (Foto 16), que pueden encontrarse igualmente hasta a 2.100 m. de altitud, así como jaras de Montpelier (*Cistus montpeliensis*) hasta incluso 2.300 m. Hacia los 2.200- 2.300 metros siguen habiendo carrascas, desaparecen los enebros de las nieves y aparecen las primeras sabinas albares (*Juniperus thurifera*), así como los primeros espacios abiertos propiamente esteparios. Estos incluyen mosaicos de pastos grasos en los emplazamientos más favorecidos por acumulaciones de agua y suelo (Foto 17), combinando diferentes plantas adaptadas a la sequía según los diferentes grados de humedad. En zonas donde el pastoreo ha sido más importante y las condiciones de agua y horizontalidad lo permiten, también se pueden encontrar pastos grasos a menores altitudes. Más allá de los 2.500 metros se encuentran los sabinares albar monoespecíficos relictuales, de gran belleza, hasta más allá de los 3.000 metros de altitud, generalmente bajo forma de bosques muy claros (Foto 18). Estos suelen estar a proximidad de plantas de morfología de cojín y xerófitas espinosas de mediana y pequeña talla. Estos mismos espacios están combinados con pastos ásperos y pinchudos desde los 2.500 hasta alrededor de 3.600 metros (Foto 19), muy adaptados a las condiciones extremas de la más alta montaña. Además el sobrepastoreo produce una fuerte erosión de estas zonas de matorral y sotobosque, de manera que los ecosistemas vegetales tienden a estar constituidos por plantas vivaces como las herbáceas, generalmente rizomatosas, o por

matorrales que desmotivan a los animales de alimentarse por la morfología defensiva de estas plantas (*Juniperus*, *Alissum*, etc.) o por los alcaloides tóxicos de las bulbosas (*Ornithogallum*).

A pesar de los cambios sociales del último siglo, especialmente durante y después del Protectorado francés, estas poblaciones bereberes o amazigs guardan parcialmente su antigua organización social. Esta organización ha sido descrita especialmente por la antropología anglosajona, como “estructura segmentaria” (BERTRAND A., 1977; EVANS-PRITCHARD E., 1970; GELLNER E., 1969: 41-44; HART D. M, 1999), si bien esta descripción ha sido negativamente cuestionada, de forma especial por su carácter reduccionista (HAMMOUDI A., 1974; MUNSON H., 1993). En cualquier caso, la sociedad local está siempre constituida por un encajamiento de los diferentes grupos sociales en grupos mayores cada vez, organizados en la manera de un juego de muñecas rusas. Esto hace que cada grupo con el mismo nivel de segmentación equilibre el poder de su oponente (AUCLAIR L., 2002: 9; ILAHIANE H., 1999: 29). Así, los Mesioui continúan organizándose en familias o *takats*, linajes o *ikhs*, poblados o *douars*, que se unen para formar *moudas* o subfracciones tribales, y posteriormente en fracciones o *machiekhas* y éstas en tribu. Está claro que una caracterización estrictamente jerárquica respondería sobre todo a una nomenclatura extranjera al valle, especialmente occidental. La realidad sobre el terreno es mucho más laxa, designándose los grupos a menudo como tribu sean una fracción o una tribu tal como las definen los expertos exteriores. Por otra parte el nivel más alto en esta serie era la confederación de tribus. Pero este último nivel ya no existe hoy en el Alto Atlas de Marrakech, pues era sobre todo operativo en caso de guerra. La época de las beligerancias intertribales ha pasado, con lo que la confederación parece haber perdido su sentido. Por otro lado nos situamos, como en el resto de Marruecos, ante un fenómeno de intensa destribalización, que afecta tanto a la tribu como a las fracciones, que pierden cada vez más peso.

En lo que concierne a la situación territorial de las diferentes fracciones usuarias del Yagur, nos parece que está incontestablemente ligada a la historia y a la geografía, como señala el título de este capítulo. Así las posibilidades socioculturales y ecológicas (antiguas y presentes) de acceso a los diferentes espacios y recursos naturales conforman la situación y la relación humana con el territorio. Las pasadas evoluciones sociales (migraciones provenientes del Sur, guerras intertribales, grandes conquistas históricas, etc.) al igual que las actuales (recubrimiento de la administración sobre la organización tradicional, nuevas migraciones, innovaciones técnicas, etc.) son reveladoras de modificaciones territoriales, algunas visibles hoy día como se observa en el texto, al mismo tiempo que el medio biofísico impone también sus características a los humanos. El cuadro 2 presenta el detalle de la superficie de cada fracción y su porcentaje aportado por E. SELLIER (2004: 73), a partir de sus encuestas sobre el terreno y la utilización del SIG (Sistema de Información Geográfica). A continuación citaremos brevemente la historia reciente y las

características geográficas de las diferentes fracciones de la tribu Mesioua, así como su situación geopolítica en el seno del tejido tribal.

	Porcentaje de la superficie del Yagur por cada fracción.	Porcentaje de habitantes de cada fracción respecto al conjunto del Yagur.
Ait Inzal Jebel	26.7%	25.1%
Ait Oucheg	31.03%	31.1%
Ait Tighdouine	4.76%	15.8%
Ait Wagoustite	18.11%	17.3%
Ait Zat	19.33%	10.7%

Tabla 2

Superficie de los territorios y número de habitantes de cada fracción y sus porcentajes respecto al Yagur (datos representativos basados sobre encuestas estadísticas; SELLIER E., 2004).

En cuanto a los Ait Ikis, pertenecientes a los Ait Zat, y que han sido el centro de nuestra investigación, llegaron desde el Sur como el resto de sus compañeros de fracción hace varios siglos, quizá de los alrededores del valle del Draa (BELLAOUI A., 1989). Eran sin duda pastores practicantes del pastoreo extensivo. Algunas familias que fundaron esta comunidad trajeron este modelo, fundamentalmente pastoril, a las vertientes graníticas del torrente del Ikis. El primer *donar* de los Ait Ikis es aquél que ha dado su nombre al grupo humano que hemos estudiado más en profundidad. Estos fondos del valle y las vertientes, demasiado pobres hoy para mantener la agricultura o el asentamiento de una población de cerca de 650 personas, podrían haber sido escogidos por su fertilidad y a una escala menor podrían haber sostenido una pequeña población inicial. Sin duda que también estaban recubiertos en esa época de una vegetación más importante que hoy día, con un bosque denso de carrascas tal vez. Pero también muy importante, el *donar* de Ikis se encuentra escondido detrás de una barrera de montes y picos, un poco más al abrigo así de posibles ataques de extraños y con las casas siempre en la solana. La proximidad del Zat, vía de paso entre las llanuras del Norte y los valles del Sur, podría haber facilitado tales invasiones extranjeras. Por ejemplo en su localización actual, el poblado de Ikis no es visible desde el valle del Zat. Un observador poco conocedor, al observar la entrada del valle de Ikis sólo podría ver un pequeño riachuelo vertiendo sus aguas en el Zat con un ruido casi indiscernible. Difícilmente puede uno imaginarse que hubiese tal población allá arriba, con sus numerosas casas y una abundante agri-arboricultura, organizada casi a modo de jardines suspendidos.

La leyenda de la fundación del dominio Ait Ikis sobre el Yagour, que podría ser parcialmente histórica, cuenta que el acceso a este territorio se hizo bajo el dominio de la tribu Ourika y fue prohibido a los Mesioui en época no muy lejana (entre en los siglos XVIII y XIX). Según las narraciones recogidas entre los Ait Ikis, y contrastadas con miembros de otras aldeas, en esta época GHELLIZ, un *amghar* o gran *caid* de la tribu Ourika, dominaba la región del Yagur. Una “federación” de intereses convergentes entorno al Yagur reunió entonces a los Mesoui con el fin de asesinar al gran *caid* o al menos para expulsar a los Ouriki, y reconquistar el Yagur. La muerte de GHELLIZ por los Mesoui es el hecho más antiguo pero también más importante, al menos simbólicamente, sobre el cual se basa el reparto territorial actual de las diferentes fracciones de los Mesioua, particularmente los Ait Ikis.

En aquella época los Ait Ikis tenían el acceso al Yagur prohibido o bien estaban sometidos al pago de un impuesto por el hecho de que la tribu Ourika mantenía el control sobre el territorio. En consecuencia, una degradación de las áreas del valle del Ikis parece haber tenido lugar, explicable por una intensificación del pastoreo localmente originado por una comunidad humana creciente. Paralelamente ha podido haber una intensificación de las tierras de regadío que hoy en día están aprovechadas hasta su máximo prácticamente. En contraste con las vertientes permo-triásicas del Norte que contienen suelos más ricos y extensos, los Ait Ikis han debido conocer grandes dificultades en los años malos y nos explicaban que debían estar sometidos a grandes privaciones. Relatando los orígenes de su propia historia nos han hablado de falta de recursos debido a la pobreza del medio que, en aquella época, ya no les permitía vivir en el valle de Ikis. Esta es la razón por la que la apropiación del Yagur se convirtió en una necesidad.

Siempre de acuerdo con nuestros informadores, a partir de esta ocupación del Yagur parece que los Ait Ikis se hayan desarrollado un poco más prósperamente. Es de hecho con la llegada del modelo de los grandes *caids* y de las grandes comandancias y especialmente en el momento de la instauración del Protectorado, cuando se producen nuevos y fuertes cambios. En aquella época, las escasas relaciones de los Ait Ikis con las autoridades del Sultán pasaban bien a través de la intermediación de la institución local de la *jmaa*, la asamblea tradicional, bien a través del *amghar*, gran notable del grupo. A fines del siglo XIX el Sultán afirmó una política de consolidación de su poder, a menudo contestada en estas montañas bereberes crónicamente disidentes (BELLAOUI A., 1989). Éste pretendió renovar las alianzas con los jefes bereberes, especialmente con el Glaoui, que en un momento dado llegó a controlar el conjunto del territorio Mesioua. Este fue nombrado *caid* (administrador de una comandancia) comprendiendo varias tribus del reino, y se esforzó en agrandar su influencia política por medio de una clientela incondicional en el seno de las familias más dominantes del valle del Zat. Así, los asociados del *caid* se convertían en intermediarios inevitables entre la comunidad y el representante del *makhzen* (el poder estatal).

Estos asociados eran notables locales reforzados por la nueva forma de poder, y eran muy a menudo personalidades exteriores impuestas localmente, como ha sido el caso del *cheikh* impuesto para el alto valle del Zat, que se amparó en el poder de la *macheikha* (fracción tribal) Ait Zat, instalándose entre los Ait Ikis. ¿Por qué precisamente allí? No tenemos datos para explicarlo exactamente, pero podemos avanzar que se trata de la aldea más rica en recursos de toda la *macheikha* Ait Zat.

El *cheikh* muerto un poco antes de la independencia, ha dejado hoy en la comunidad una descendencia de más de 120 miembros, lo que supone casi el 15% de la población de los Ait Ikis. Éstos dominan el 20% de las tierras y de los recursos en agua y tienen el número más grande de *azibs* y de animales de todo tipo. La memoria colectiva no olvida los acontecimientos del pasado ya que este *cheikh* extrajo las tierras y los derechos del agua de los locales. Incluso algunos se refieren aún a ellos como “colonos”, pero esto no parece impedir la cohabitación entre los linajes, al menos los que habitan en Warzatz e Ikis. Después del Protectorado los descendientes de este *cheikh* se han quedado entre los Ait Ikis, y se podría decir que se han “naturalizado” allí. Hoy forman parte de pleno derecho de los Ait Ikis. A pesar de algunos comentarios de los vecinos, con el tiempo o por la fuerza del linaje, estos han llegado a participar de todas las instituciones y recursos como el resto de sus habitantes e incluso han llegado a compartir un mismo sentimiento de identidad.

Después de este primer periodo de pérdida de patrimonio para una gran parte de los Ait Ikis (especialmente de tierras), inicio de la época de los grandes *caides*, un nuevo empobrecimiento de la población arribó con la independencia. Como resultado de la imposición del derecho marroquí sobre el modelo francés que durante la independencia otorgó cierta autonomía a las poblaciones de montaña, en gran medida para ganarse sus favores (LAFUENTE G., 1999), se intensificó si cabe el no reconocimiento parcial del derecho consuetudinario, y se impusieron nuevas cargas fiscales (DEMAY S., 2004). En cualquier caso, ese periodo hasta en los años 80 fue un periodo de reconstrucción; los agropastores Ait Ikis reconstituyeron poco a poco sus medios de producción, aprovechando la posibilidad de ejercer de nuevo empleos estacionales en Marruecos o en el extranjero, lo más a menudo penosos y peligrosos (minas del Sur, construcción inmobiliaria, trabajos en Francia y desde los años 80 montaje de líneas eléctricas en Marruecos y emigración hacia el resto de Europa). Esta forma de capitalización permitió a las familias de reapropiarse a través de la compra de una parte de sus bienes que habían sido sustraídos en la época *caidal* (compra de sus antiguas tierras o equivalentes, derechos de agua, recomposición de las agrupaciones, etc.). De esa forma la precariedad de la vida se atenuó poco a poco por la

precaución del ahorro y la capitalización, así como por la decisión del Estado de ofrecer precios garantizados para los productos alimenticios estratégicos (harina, azúcar...).

Los nuevos empleos estacionales o temporales, que comenzaron a aparecer a partir de los años 60, han complementado el retorno agro-pastoril de estos montañeses y permitido una mejor resistencia a la debilidad de esta economía en déficit cerealista en contraste con la llanura, el verdadero dominio cerealista, a causa de las dificultades que impone a éste el contexto montañoso. Sin embargo no todos han accedido a esta emigración estacional (una selección se practicaba, especialmente por las sociedades mineras, en función de la edad y del estado de salud). Así ciertas familias, incluso linajes enteros, no han podido aprovechar este modo de capitalización y hoy este sistema ha quedado centrado en algunas grandes familias que representan alrededor del 5 ó 10% de la población y que fueron de los principales pioneros en la emigración. El resto del grupo ha quedado en general más pobre y no ha accedido a las nuevas tierras porque las redes de las grandes familias no aceptan renunciar a las tierras de las que se reappropriaron. En todo caso, cualquiera que sea su estatus económico, la mayor parte de los Ait Ikis se lanzan actualmente a la roturación de los espacios forestales o de pastoreo del Yagur para su puesta en explotación, que ha hecho llegar un nuevo horizonte de enriquecimiento gracias notablemente a la introducción de una nueva raza ovina, que exige este cambio agroeconómico en un territorio ya extensamente explotado. Esto se analiza más en profundidad en los siguientes capítulos.

CAPITULO III **ECONOMIA AGRO-PASTORIL DE LOS AIT IKIS**

Entre las poblaciones del valle del Zat, aunque la actividad económica tiende a desarrollarse en varias direcciones, la vida permanece aún como profundamente agro-pastoril. Según A. BELLAOUI (2004: 14), el agro-silvo-pastoralismo constituye la actividad básica para cerca del 75% de los habitantes del valle del Zat y lo mismo para los Ait Ikis. Si despreciamos los progresos tímidos del turismo y de pequeñas retribuciones obtenidas en ciertos casos muy concretos de albañilería o de pequeños trabajos de artesanado, el grueso de la economía de los Ait Ikis se basa sobre todo en el pastoreo y la emigración, que es generalmente complementaria de la primera. En efecto, los recursos obtenidos de la emigración (definitiva en algunos casos y temporal o estacional para la mayor parte) cuentan cada vez más a la hora de alimentar, vestir y procurar recursos monetarios a estas gentes de la montaña. Una industria minera local, que

pareció tener algunas posibilidades de desarrollo hacia los años 60 (minas de baritina), está actualmente abandonada.

Entre los Ait Ijis el sistema de subsistencia se basa sobre todo en los cereales y el ganado, con el complemento de una pequeña producción arborícola especialmente en la aldea de Ijis. Estos productos están por una parte destinados al autoconsumo, y la otra, la mayor parte, es vendida. La parte de los productos vegetales comercializados es muy débil y se limita a las nueces, algunas cebollas, patatas y tal vez algunas frutas carnosas. El ganado es el producto principal si nos referimos a la posibilidad de transformación monetaria, gracias a la gran demanda de las ciudades. Como las otras poblaciones del Alto Atlas de Marrakech, la de los Ait Ijis está constituida por un campesinado semisedentario o trashumante, íntimamente ligado a la explotación de los recursos agro-pastoriles, y que se basa en desplazamientos alternativos de escasa amplitud entre dos o tres zonas fijas, y según una periodicidad estricta entre regiones complementarias. Este sistema de movimientos en relación con las evaluaciones anuales de los recursos agro-pastoriles, se ve en detalle en este capítulo.

No obstante, debido a la insuficiencia de sus ingresos, para aumentar su nivel de vida o incluso subsistir en los malos años, los campesinos están obligados a buscar otras retribuciones exteriores. Se trata de trabajos estacionales, particularmente en el periodo no agrícola localmente, en invierno o al comienzo de la primavera: electrificación, trabajos agrícolas en la llanura del Haouz o del Sous, trabajos en la ciudad, etc. Algunos ingresos complementarios provienen de las remesas de dinero de sus hijos o familiares emigrados durante largos periodos (incluso de manera permanente) en Marrakech, en las otras grandes ciudades de Marruecos, en el Sahara occidental¹¹¹ o en Europa. Así muy a menudo se observa entre los Ait Ijis (especialmente en invierno y primavera), que una parte de los cabezas de familia y hombres adultos, sobre todo los ancianos, las mujeres y los jóvenes menores de 16 años, son categorías de la población que no se marchan casi nunca. Sin embargo otros tramos de edad como entre los 20 y los 40 se ausentan mucho más en la época de la emigración estacional que suele coincidir con la primavera y verano. Aunque también es cierto que algunos locales más pudientes demandan de una fuerza de trabajo exterior a su familia para el labrado y la cosecha (los obreros agrícolas eran pagados, en el momento de realización del trabajo de campo para esta investigación, con alrededor de 40 dh por día¹¹²) o los pastores (generalmente hombres jóvenes, adolescentes entre 15 y 18 años, pero pagados de forma parecida). Esta búsqueda de ingresos extras de la producción familiar está en el origen de nuevas

¹¹¹ Se refiere a la estrategia nacional de reclutamiento por parte del Estado para poblar con marroquíes no saharauis, los territorios anexados por Marruecos en 1975, en el curso de la “Marcha Verde”.

¹¹² DH es utilizado como abreviatura de dirham, moneda oficial marroquí que en 2010 vale alrededor de 0,1 euros.

relaciones sociales y ha cambiado la división local de trabajo hombre-mujer, reforzando la pluriactividad de las mujeres¹¹³ y la especialización de ciertos obreros agrícolas.

De hecho, los ingresos provenientes de migraciones estacionales han llegado a ser muy corrientes y ahora las familias dependen mucho de ello, con una media entre 15 y 50% de la economía según la familia, según nuestros datos. En algunos casos hasta el 75% de los ingresos familiares provienen de la emigración. Sólo una docena de familias de las 83 encuestadas declaran no haber recibido ningún ingreso de la emigración en el ciclo agrícola 2006-2007. Y en todo caso el 32% de los ingresos brutos totales de los Ait Ikis provienen de la emigración, como se muestra en la tesis. Estas nuevas fuentes de ingresos para la comunidad permiten a algunos desarrollar otras actividades u oficios en los *douars* tales como tenderos, albañiles, pintores, etc. Pero estas nuevas ocupaciones no hacen más que ajustarse a las actividades agro-pastoriles: estas gentes permanecen al mismo tiempo como ganaderos y agricultores o en todo caso propietarios, teniendo una actividad agropastoral dirigida por un miembro de la familia. La economía agro-pastoril es la que han tenido que hacer siempre y es la única considerada como segura. De hecho continúa siendo para ellos la actividad que tiene un mayor valor simbólico o moral.

Los gastos externos más importantes a los que las familias deben hacer frente semanalmente o cada dos semanas, generalmente en un zoco semanal que tiene lugar los miércoles en el Arbaa Tighdouine (la capital administrativa y económica del valle), son principalmente la adquisición de bombonas de gas, harina de trigo para hacer pan, así como otras compras como legumbres, de las cuales la montaña es siempre deficitaria, o azúcar, té y aceite de oliva. Los gastos básicos pueden variar para una familia de clase media entre 100 y 200 dh por semana. Es el mínimo de supervivencia (DEMAY S., 2004). Hay otros gastos a los que deben hacer frente más raramente, como son las compras de jabón, utensilios agrícolas o de cocina, baterías eléctricas, vestidos, etc. Los hombres adultos de los Ait Ikis acuden también semanalmente al Arbaa Tigdhouine para vender sus excesos de stock animal, que constituye verdaderamente el banco viviente de la mitad de los Ait Ikis (antes de los años 80 ello afectaba a una parte aún mayor de los Ait Ikis). Pueden así comprar los productos que necesitan. De hecho, el Arbaa Tigdhouine es como un reloj cíclico, porque el zoco de los animales tiene lugar a partir de mediodía del martes y es precisamente gracias a estos ingresos que una gran parte de los Ait Ikis, como el resto de los Mesioui de la montaña, se capitalizan y compran en el gran zoco del día siguiente, el miércoles, todas las materias básicas que les son necesarias. Se podría decir que hay dos zocos, pero que están directamente ligados el uno con el otro y que no podrían existir separados al menos hoy, ya que la gente no tendría interés en vender los animales la tarde del martes si no hubiera el zoco del

¹¹³ A veces la mujer Ait Ikis efectúa el trabajo de los hombres que se han marchado.

miércoles. Y el gran zoco generalista de los miércoles no sería tan rico en oferta y empleo si su gran clientela no se hubiese capitalizado el día antes. En la práctica hay muchos que llegan sin un dirham en sus bolsillos, seguros de que por la tarde del martes tendrán todo lo que les hace falta para las compras familiares del día siguiente.

Este zoco (que se intercala también con otros en la región) es una base fundamental de la economía de los Mesioui de la montaña y de los Ait Ijis. Mientras que el zoco de los animales del martes pasa casi desapercibido en el llano a la entrada del Arbaa Tigdhouine y próximo a la oficina del *aid*, el zoco generalista del miércoles presenta una gran intensidad social y económica, así como un ritual al cual, de alguna forma, es preciso asistir cada semana. Las calles se cubren casi completamente de puestos, tenderetes improvisados y coloridos bajo techos de plástico. En el origen el zoco era lugar de cambio de los productos esenciales, de los cuales unos (los montañeses) son deficitarios, mientras que los otros (las gentes del llano) lo son de otros productos. Es en este zoco donde se produce la complementariedad montaña-llano. Como todos sus homólogos, éste se sitúa precisamente en la intersección entre la media montaña y la baja montaña (BELLAOUI A., 1989). Presentamos a continuación un esquema resumiendo las relaciones entre los diferentes productos de la economía de los Ait Ijis.

**Ingresos principales en el conjunto
del sistema económico Ait Ikitis**

(32 % del PIB estimado) (43 % del PIB estimado) (25 % del PIB estimado)

EMIGRACIÓN

ANIMAL

VEGETAL

Trabajos estacionales tales como electrificación, agricultura, trabajos en la ciudad, etc..., o de los familiares o hijos emigrados por largos períodos en lugares como Marrakech, el Sahara occidental, otras Grandes ciudades de Marruecos o Europa, que ayudan a sus familias	Ganadería - Bovinos (autoconsumo de leche y venta de un ternero cada 2 años) - Ovinos/Caprinos (venta de jóvenes) - Mulas (labrado y transporte) - Pollos (autoconsumo)	Agricultura irrigada - cereales (principalmente cebada, trigo y maíz) - horticultura - autoconsumo	Arboricultura - granado - manzano - almendro - olivo - higuera - nogal - madera (necesidades en el seno de la comunidad y un poco de venta)
--	--	--	---

En cuanto al territorio del Yagur, que es utilizado de forma directa por alrededor de 1.000 familias (7.000 personas) de 47 *donars* (SELLIER E., 2004), constituye un territorio que concierne directamente a casi todas las aldeas de los Mesoui de la montaña. En efecto, en función de la gran extensión de este espacio y por razones prácticas de acceso, su apertura determina la de otros pastizales de verano vecinos. Esas son las razones por las que todo el mundo espera que la fecha de apertura del *agdal* del Yagur se decida, antes de abrir los otros *agdales* de verano más pequeños. El *agdal* del Yagur “manda” así, en el pastoreo de los Mesioui de montaña: es la llave maestra. De hecho, la palabra “yagur” significa en tachelhit (lengua local distinta del árabe) “más grande que....”, sin duda en referencia a la importante extensión de este territorio gestionado como *agdal*, en relación con otros de la zona. Una semana después de la apertura del *agdal* del Yagur, los agropastores observan el desplazamiento de los rebaños a fin de evaluar la carga pastoril sobre el *agdal* del Yagur anualmente, y determinan así su propia estrategia pastoril que les hace llevar un número de cabezas de ganado diferente cada verano, a los diversos pastizales de altitud cuyo acceso es libre.

Pero el pastoreo del Yagur no es en realidad más que una parte de un conjunto, una entre las otras grandes zonas de praderas de la región, del dominio forestal y de los terreros de las aldeas encapsuladas en la periferia. El espacio pastoril comprende zonas de pastoreo forestal y otros fuera del bosque para cada estación del año. Los pastoreos forestales son utilizados especialmente en invierno por las ovejas y sobre todo por las cabras. Ciertos rebaños permanecen allí todo el año. Los habitantes cortan también la leña y las hojas de carrasca, que son depositados en invierno en los establos para completar la ración forrajera, especialmente durante los días de tormenta o nieve. Fuera de las zonas de pastoreo en el bosque, se distingue notablemente el Yagur, que es la zona de pasto más grande en altitud, aunque hay otros como el Tisiyyi, el Iferwan, el Ourgouz o el Tamsliyout. Estos son utilizados tanto de forma libre, como sometiéndolos a las reglamentaciones del *agdal*. Varios factores se van a combinar así para determinar fracción por fracción (y también aldea por aldea), los principales modos de organización de la actividad de los rebaños y de sus desplazamientos en el territorio: la parte relativa a los pastizales considerados, sus situaciones en el espacio en relación con las aldeas, la altitud, la disponibilidad de majadas (*azilb*) para el pastoreo de verano, de temporada intermedia o de invierno. A cada aldea le corresponde un determinado modo de funcionamiento.

Se observan sin embargo cuatro grandes tipos de utilización del espacio, que son descritos en los gráficos 19, 20 y 21. Estos son modelos simplificados que no dan cuenta de toda la diversidad de situaciones, pero permiten una primera aproximación para visualizar mejor las formas de ocupación del espacio pastoril. La importancia de las diferentes prohibiciones del *agdal* y sobre todo en el *agdal* del Yagur, se refleja también a través de su posición estratégica en el calendario alimenticio de los animales y su contribución a los ingresos de las familias.

Después de la explicación de diferentes modelos de uso del Yagur y sobre todo el que hacen los Ait Ijis de su territorio, las páginas que siguen proponen un análisis de la productividad pastoril del Yagur. El objeto es mostrar las estimaciones generales acerca de la contribución de los diferentes sectores de la economía en la economía global de los Ait Ijis, con un foco particular sobre la contribución del Yagur. Se trata de ordenar la preeminencia, determinándolo en un contexto donde muchos de los datos son difícilmente medibles, y en una zona donde no ha habido jamás estudios previos de este tipo. Como puede verse en la tesis, el agropastoreo supone casi el 70% de los ingresos brutos de los Ait Ijis. Y efectivamente, para ellos el Yagur se presenta como una pieza fundamental de esta economía agro-silvo-pastoril central, tanto en términos cuantitativos como funcionales. De hecho el Yagur puede contribuir hasta en un 41% a la alimentación de las ovejas, 27% de las cabras y al 16% de los bovinos, pero aún más importante tal vez, esta aportación forrajera llega en medio del verano, cuando los otros pastizales están

secos en las tierras bajas. Es decir, la presencia del Yagur permite de facto, la continuidad del sistema, pues permite la supervivencia e incluso el engrasamiento de los animales en un momento, el verano norteafricano, que sino sería insalvable con la presente carga pastoril.

Hemos encontrado también que esta contribución forrajera del Yagur podría constituir hasta el 18% de los ingresos brutos totales de la comunidad Ait Ikis. La metodología utilizada durante esta experiencia ya ha quedado expuesta en la Introducción, aunque ciertas particularidades se detallan en notas a pie de página a lo largo del capítulo. En todo caso, ya que una contabilidad monetaria y rigurosa es muy difícil en una sociedad que monetariza débilmente su producción, nosotros ofrecemos una aproximación complementaria y más simbólica, en el Capítulo IV, para mostrar mejor toda la dimensión del *agdal*.

CAPITULO IV

EL *AGDAL* DEL YAGUR COMO FORMA DE LO INMATERIAL

En este capítulo hemos analizado una faceta de lo inmaterial que está imbricada con la institución del *agdal* especialmente a partir del ejemplo concreto del territorio de alta montaña del Yagur. Los argumentos técnicos aportados hasta aquí tienen poco peso en la comprensión del *agdal*, si no se tiene en cuenta el hecho de que el *agdal* es también un elemento altamente simbólico. La gestión de este espacio como *agdal* y la cultura simbólica que le acompaña, especialmente en lo que se refiere a lo religioso, tocan la economía en todos sus fundamentos, la ecología incluso y el patrimonio cultural. Es así que el *agdal* juega un papel muy importante (un hecho social total), en el funcionamiento de la actividad agro-pastoril local en su conjunto, en su duración y en la conservación de las praderas de altitud que dan vida a todo este sistema. Las representaciones del *agdal* son, como se verá, fundamentales para el funcionamiento de la economía local tal como es ahora, la conservación de los recursos pastoriles y el mantenimiento de la cohesión social, dando con seguridad sentido a una parte muy importante de la vida de este grupo humano. Todos los ejemplos que citamos aquí abajo y especialmente los deducidos de nuestra observación sobre el terreno, iluminan tres aspectos fundamentales que parecen estar asociados a las representaciones del *agdal*: “interdicción”, “espacio-recursos” y “mística”.

De estos tres ejes de significación, el tercero le liga localmente al mundo de lo inmaterial donde la mística se convierte en clave en nuestra investigación. En efecto, todos los subsistemas y dimensiones (geográfico, histórico, agronómico, económico, jurídico, técnico, bioecológico,

social y simbólico) sobre los cuales reposa el *agdal* aparecen a nuestros ojos con una estrecha interacción, tanto ayer como hoy, convirtiéndose así en causas y efectos los unos de los otros. En este contexto y a nuestro parecer, lo religioso está fuertemente marginado en los estudios de tipo ecológico. Esto nos parece especialmente importante, en tanto que para nosotros forma parte también del funcionamiento real del *agdal*, como puede verse en el estado actual de los ecosistemas y sociedades de montaña del Alto Atlas.

Como ocurre para otras numerosas sociedades pastoriles del Alto Atlas y como lo muestran numerosos autores (HAMMOUDI A. 1988; MAHDI M., 1999; RACHIK H. 1992), la religión en un sentido amplio, estructura una gran parte de la vida pastoril de las poblaciones montañosas. La mayoría de los investigadores en ciencias sociales que han trabajado sobre el Alto Atlas, definen las creencias religiosas en estas regiones como caracterizadas por la mezcla de convicciones preislámicas y la doctrina musulmana (DERMENGHEM E., 1982; EL ALAOUI N., 2001; MAHDI M., 1999; MATEO DIESTE J., 2010; MONTAGNE R., 1930; WESTERMARCK E., 1935). En todos los casos, incluso en un análisis estrictamente realista, no es posible olvidar el hecho de que esta idea ha sido en gran parte consolidada en la época colonial, cuando los poderes extranjeros estaban interesados en todo lo que era preislámico, con el fin de demostrar la antigua pertenencia del Magreb a lo “no árabe y no islámico”. Como es ampliamente reconocido, estas ideas fueron muy utilizadas por los colonizadores con el objetivo político de dividir las dos poblaciones, bereber y árabe del Magreb y de controlar así más fácilmente la región (LAFUENTE G., 1999; MATEO DIESTE J., 2003). Uno de los puntos que nos parece más significativos en el Yagur es quizás el hecho de que en nuestros días la sociedad pastoril continúa buscando conciliar las fuerzas invisibles del bien y del mal (MAHDI M., 1999). La misma, busca esta conciliación por las vías de numerosos ritos descritos a menudo como sincréticos, incluso si esta última noción se presenta como controvertida, particularmente porque la misma retorna a la idea de la “mezcla” entre dos sistemas religiosos concebidos originariamente como puros (VENTURA M., 2010)¹¹⁴.

En esta parte queríamos analizar una faceta de lo inmaterial que está imbricada con la institución del *agdal*, particularmente a partir del ejemplo concreto del territorio de alta montaña del Yagur. De hecho los aspectos religiosos y sagrados que hemos observado en el curso de nuestras investigaciones sobre el terreno, que atañen al funcionamiento del *agdal*, son muy numerosos como se verá después (reglas sacralizadas, papel de ciertos personajes santos antiguos o actuales, instituciones religiosas, territorios marcados de señales que hacen referencia a lo mágico religiosos, calendarios rituales, ceremonias y peregrinajes que allí se desarrollan, etc). Como algunos autores han subrayado (MAHDI M., 1999; SIMENEL R., 2008: 99) uno de los aspectos

¹¹⁴ Sinccretismo es a menudo utilizado aquí para definir un sistema de creencias también designado como “Islam popular”.

sagrados más significativos de la institución del *agdal* es el sangriento sacrificio de un animal para satisfacer a los *djins*¹¹⁵, rendir homenaje a los santos locales o a un linaje santo respetado por sus conocimientos religiosos, sus poderes mágicos o su *baraca* (bendición divina). Antaño, estos rituales se hacían siempre en nombre del grupo, mientras que ahora son cumplidos cada vez más a menudo de forma individual (MAHDI M., 1999). No obstante en la mayor parte de los casos la población honra aún colectivamente al santo o la santa de la aldea a través de diferentes “ofrendas”, tal como se realiza desde hace largo tiempo en otros puntos del Maghreb (DERMENGHEM E., 1982: 152-161; 194-205).

Las principales ofrendas son vegetales, como por ejemplo el compartir un cuscús; animales, como el sacrificio de ganado menor, donaciones de mantequilla; o incluso ofrendas humanas como podría interpretarse el corte de cabellos. En contrapartida, según las creencias locales, el santo “asegura” la prosperidad y la fecundidad de la comunidad con la ayuda de los *djns* (genios o diablos) que velan sobre su tumba o sobre el territorio del grupo. Hay muchos que dicen incluso que el espíritu del santo ha marchado ya al cielo y que por consiguiente son los genios, que el santo había “domado” antes de su muerte, quienes han quedado como responsables de la misión que el santo les ha confiado. Es una de las razones por las cuales la población local debe celebrar anualmente rituales como los *maaroufs*, que suponen sacrificios de animales y la preparación de comidas colectivas donde la sangre fresca será destinada a nutrir a los genios y a satisfacerles. Estos rituales refuerzan la cohesión del grupo claro está, pero además sostienen la solidez de las estructuras agro-pastoriles asegurando su continuidad y con ellas la institución del *agdal*.

Como han señalado E. GELLNER (1969) o P. PASCON (1984), en Marruecos los santos tenían un papel sociopolítico fundamental en la época precolonial. Más allá de las oposiciones segmentarias entre los diferentes grupos, los linajes santos se habían caracterizado por su actitud neutral y pacífica, así como su tendencia a intervenir en la moderación y arbitraje de los conflictos entre tribus y fracciones. Por ejemplo, los santos de la Zaouia Ahansal aseguraban así el equilibrio entre las grandes tribus Ait Atta, Ait Yafelman y Ait Sokman en las áreas que se encuentran al margen del poder central (GELLNER E., 1969 et 1976; MORSY M., 1972). En tal situación, los santos sustituían a la asamblea tribal o facilitaban los acuerdos en su seno, asegurando allí mismo un nuevo control concertado de los recursos colectivos entre fracciones o tribus.

¹¹⁵ Llamados comúnmente en la literatura francófona como “genios”, “espíritus” o “diablos” (BRISEBARRE A., 1998; MAHDI M., 1999; MONTAGNE R., 1930), cuya forma y esencia en la sociedad local vienen dadas fundamentalmente por el Corán mezclado con las tradiciones autóctonas. Localmente se define a los *djins* como los hijos de Satán, hechos de fuego y capaces de realizar acciones imposibles para los humanos, tales como desplazarse en el espacio a velocidades increíbles o ser invisibles, esconderse bajo el cuerpo de un ser humano o de un animal y de hacerse irreconocible de esa forma para la mayor parte de los mortales. La definición que R. SIMENEL da en su tesis de doctorado (2008), completa y es aplicable para el Yagur: “el *djin* (plural *jnoun*) no se percibe como humano y tampoco capta lo humano como un *djin*. Hombres y *jnoun* en contrapartida se perciben mutuamente como equivalentes en tanto que criaturas de Dios, dotados de inteligencia y de palabra, que pueden seguir bien el camino de la religión, bien dirigirse hacia el pecado. La aplicación cruzada de puntos de vista no deja esto menos de manifiesto: los *jnoun* adoptan hacia los animales domesticados por los hombres una relación teñida de distanciamiento y de temor, comparable a lo que los hombres mantienen en la proximidad de los animales silvestres, domesticados por los *jnoun*”.

No obstante, la posición neutral de estos santos ha sido criticada a menudo, porque la mediación en los conflictos solía ser una de los medios principales de la existencia de muchos de estos santos o de sus familias (*agourram*), lo que les permitía desarrollar a su alrededor aldeas particularmente prósperas. Esto se llevaba a cabo gracias entre otras cosas, a los favores y regalos que recibían por su papel socio-religioso y pacificador, que en definitiva buscaba también sus propios objetivos y beneficios (HAMMOUDI A., 1980; MATEO DIESTE J., 2003: 303-338). Por ejemplo, el linaje santo de Sidi Boujmaa, que era garante del *agdal* en el caso del Yagur, como se verá en detalle más adelante, había recibido como regalo el aprisco de Ait Awriyr en pleno territorio de otra fracción, granja convertida hoy en una aldea. A pesar de todo, en razón de las características de esta sociedad parcialmente segmentaria del Alto Atlas, estas situaciones de privilegio de los linajes santos parecen siempre constituir desequilibrios parciales y temporales, pues la segmentación garante de la redistribución y del equilibrio de poder no permite jamás concentraciones demasiado flagrantes de riquezas hacia esta suerte de clases sociales, a riesgo para las mismas de perder su característica de neutralidad (RACHIK H., 1992).

Más concretamente en nuestro área de investigación, se generaban tensiones entre grupos étnicos de diferentes horizontes que se disputaban la utilización de los recursos colectivos como los pastizales de las tierras altas, y los linajes santos tenían la costumbre de intervenir para restablecer la paz, como en otros lugares de Marruecos (MORSY M., 1972). Los usuarios del Yagur acordaron que Sidi Boumaan fuese el santo patrón de este territorio; hablaremos de este personaje más adelante. De hecho reconocieron también a otros personajes como santos en la administración del territorio. Se dice hoy localmente que hay tantos santos como días del año, que casi cada fracción tribal tiene su propio santo mayor, representado con un pequeño mausoleo o una construcción similar. La presencia de estos santos se materializa o bien sobre el Yagur, en el espacio deshabitado, o bien sobre los flancos de este territorio.

Se trata de alguna forma de marcar la propiedad de los distintos grupos de usuarios, sobre una parte del Yagur, y de repartir las vías de acceso en función de las diferentes comunidades de usuarios. El santo Sidi Meltsène representa a los Ait Zat; Sidi Boumaa está asociado al territorio de los Ait Wagoustite; Sidi Hamed el Wafi encarna los derechos sobre el Yagur de los Ait Inzal, mientras la santa Lalla Amina Hamou representa a los Ait Oucheg (Mapa 16). El territorio del Yagur es así propiedad de las 5 fracciones tribales estructurados simbólicamente por la presencia de cuatro santos principales representando a cada fracción. La quinta fracción, los Ait Tighdouine, los más alejados, que ocupan el menor número de *azibs* sobre el Yagur y los únicos sin enlace territorial directo con este espacio, parecen estar menos implicados en este sentido (sin duda por razones históricas no conocidas aún) y no tienen todavía ningún santo en el Yagur. Es

preciso decir que cada una de estas tumbas de santos está siempre situada en el interior del territorio perteneciente a cada fracción. En ocasiones están próximas a las fronteras entre fracciones, como es el caso de Sidi Hamed el Wafi, pero aparecen sobre todo en las vías de acceso principales, como en el caso de Sidi Boumaa o la Lalla Amina Hamou. E incluso sobre puntos geográficos remarcables propios de cada fracción, como es el caso de Sidi Meltsène, en lo alto del pico más elevado de la región. Esta es sin duda una manera de garantizar el orden territorial de las diferentes fracciones a través de lo simbólico.

Los descendientes de estos santos y especialmente de Sidi Boumaa, patrón mayor del Yagur, han gozado tradicionalmente de un estatuto privilegiado en la explotación de ciertos recursos (territorios donados como regalo, derechos de cultivo y riego en el seno del Yagur, etc.), en contrapartida por su papel en la fijación y apertura del *agdal*. Pero hoy estos privilegios no son del gusto de un gran número de sus vecinos. En lo que concierne a los Ait Ijis desde hace algunos decenios, han decidido no aportar más sus regalos rituales a los descendientes del santo. Y esto parece aplicarse para la mayor parte de los usuarios del Yagur, practicándose cada vez menos las donaciones rituales. Hoy son sobre todo las poblaciones Ait Wagoustite las que continúan ese ritual pero incluso hay dejaciones en la concesión de honores. Las transformaciones pesan sobre el antiguo sistema religioso, y hacen que las gentes abandonen cada vez más estas creencias desde hace algunos decenios. Bajo la influencia de elementos extraños a la región, tales como funcionarios, imames ortodoxos, turistas y ONG, la figura de los santos está siendo crecientemente estigmatizada, considerada como arcaica, inútil o contraria al Islam. Esta presión del exterior contra la referencia a los santos ha influido de hecho en que el Yagur de las cinco fracciones usuarias obvie hoy la intermediación de los descendientes de los santos.

CAPITULO V

CAMBIO EN LA CONSERVACIÓN MEDIOAMBIENTAL DEL *AGDAL* DEL YAGUR

En apoyo todavía de la metodología multidisciplinar, examinaremos el papel potencial de la institución local del *agdal* en términos de durabilidad ecológica. Así contribuiremos al análisis cuantitativo del proceso general de cambio ecoantropológico del *agdal* de Yagur, completándolo con dos análisis cuantitativos. Uno tratará de la biodiversidad vegetal y de los diferentes usos del *agdal*, mientras que el otro estudiará la asociación entre la creencia en los santos locales que tienen los distintos individuos, y cómo éstos mismos usan el Yagur, con sus consecuentes efectos medioambientales sobre los pastos de altitud. Completaremos y enriqueceremos nuestro examen observando las relaciones profundas entre la ideología (muy ligada a la tradición religiosa local) y la utilización de los pastos controlados por el *agdal*.

Como hemos dicho en la Introducción, los espacios silvo-pastoriles marroquíes sufren actualmente una importante degradación y una pérdida de su biodiversidad. Entre las causas se indica la sobreexplotación de los ecosistemas por la población local. En todo caso, como hemos intentado demostrar aquí, el *agdal*, una institución tradicional de gestión comunitaria que persiste localmente en el Alto Atlas marroquí, parece favorecer precisamente lo contrario (AUCLAIR L. & ALIFIQUI M. (COORD.), en prensa). La metodología del estudio ecológico, primera mitad de este capítulo, está orientada según dos aproximaciones: una diacrónica y otra sincrónica.

La primera se basa en la evolución del uso del espacio del Yagur por los Ijis bajo el punto de vista del tapiz vegetal durante los últimos 100 años. Su estudio ha sido realizado a partir de encuestas sobre el terreno realizadas en 2006 y 2007. Y en esta parte del capítulo hacemos un análisis desde el punto de vista del tipo de cobertura vegetal, a partir especialmente de los datos aportados por un informador clave de los Ait Ijis. Éste nos ha explicado durante una jornada de 10 a 18 horas sobre el terreno, la posición, extensión, linaje usuario y fechas de puesta en cultivo, de las diferentes superficies labradas en el Yagur de los Ait Ijis en el curso de los últimos 100 años. Los datos sobre los que él había observado el inicio de los cultivos comenzaban en la década de 1970. Para los períodos anteriores nos señaló que sus datos de ejecución se basaban en los recuerdos remitidos por sus ancestros (padres, tíos, familiares, amigos, etc.) o lo que se comenta en la aldea. Esta información, obtenida en una jornada y con un solo informador, no ha podido recoger más que sus informaciones sobre la propiedad de las parcelas por el linaje, sin profundizar más allá del nivel de linaje. Evidentemente, un sólo informador es insuficiente para tener unos datos totalmente fiables, pero en todo caso nos va a permitir tener una buena idea ya

del proceso de mutación hacia la agricultura que sufre este territorio, y en cualquier caso ha sido contrastado con otras informaciones provenientes de otras entrevistas y encuestas. Como se verá en el Gráfico 6, hemos tenido acceso a datos que nos han permitido obtener la evolución de la cantidad de tierra que cada *Ikhs* o linaje ha cultivado en los últimos 100 años. Dicho informador nos explico que en el Yagur se ha pasado de menos de 50 *aabras*¹¹⁶ de superficie cultivada en 1900, hasta más de 200 *aabras* en 2006.

Para evitar el sesgo que implica depender de un solo informador, hemos intentado, decíamos, contrastar estas informaciones con los datos que habíamos obtenido durante otras entrevistas abiertas y en el momento de la encuesta sistemática en el verano de 2007. De hecho el número de *aabras* total, que nuestros informadores han declarado cultivar en el Yagur, es casi 5 veces más importante que la superficie especificada por nuestro informador individual (204 *aabras* contra 980 *aabras*; más o menos 1/5). Por el contrario parece haber un consenso local, que afirma que el comienzo de la nueva expansión de las tierras cultivadas se habría acelerado a fines de los años 50 ó 60, coincidiendo con los comentarios de nuestro informador clave. Los agropastores locales dicen también que, hasta el comienzo del siglo XX, sólo los linajes Ait Abdellah y los Ait Laarbi tenían tierras cultivadas en una pequeña zona del Yagur llamada Assagul (coincidente con las tierras más fértiles, las únicas irrigadas del Yagur, donde se sitúa el grueso de las granjas de los Ait Ikis) y ello después de la “historia épica” de la muerte de GHELIS y la expulsión de los Ouriki (ya descritos en el Capítulo II).

Todos los Ait Ikis coinciden en decir que el inicio de la expansión agrícola del Yagur, fuera de la zona de Assagul, se produjo a finales de los años 50. Dado que nosotros hemos establecido en nuestra encuesta económica (Capítulo III) que la superficie cultivada en el Yagur es aún 5 veces más extensa que la señalada por nuestro informador clave, se podría suponer que la curva de crecimiento de las superficies agrícolas ha crecido aún más aceleradamente que la obtenida a partir de nuestro informador (Grafico7). Este aumento exponencial de la extensión de los cultivos en un periodo tan corto nos lleva a preguntarnos si puede ser posible que la superficie agrícola del Yagur haya aumentado 10 veces en poco más de 50 años. Nosotros pensamos que si se toma en consideración que la población se ha triplicado desde los años 50 (BOUCHTIA F., 2004), que la raza ovina Sardi, que exige más grano y en consecuencia más campos cultivados, ha llegado a partir de los años 60 (DEMAY S., 2004), y que todo el mundo está de acuerdo sobre esta situación de aumento exponencial de las tierras cultivadas en el Yagur, entonces la tendencia podría ser aproximadamente como la que acabamos de señalar.

¹¹⁶ Unidad local de superficie agrícola, por la que 6 *aabras* equivalen a poco más de una hectárea.

Al mismo tiempo hemos realizado un estudio sincrónico del ala nordeste del Yagur, donde el Yagur de los Ait Ikkis es uno de los cuatro lugares estudiados, en los que S. HAMMI se ha encargado de la toma de datos y P. DOMINGUEZ de su tratamiento (DOMINGUEZ P. & HAMMI S., 2010). Este estudio ha consistido en comparar zonas sometidas a diferentes utilizaciones humanas, siguiendo un “gradiente en la intensidad de aplicación de la regla del *agdal*”, encontrado los espacios con menor y mayor presión humana en cada uno de los extremos del gradiente, pero siempre en el seno del *agdal* del Yagur. A su vez, la elección de los distintos sitios en los que se tomaron las medidas coincide de manera lógica, con un determinado grado geográfico, que va del área “más externa” de la zona gestionada en *agdal*, justamente al costado de sus límites (Assagul o Yagur de los Ait Ikkis, en rojo sobre la Mapa 24), hasta la zona “más interna” en el corazón mismo del *agdal* (Zguigui, en azul oscuro), pasando por dos áreas intermedias (Balkus, en amarillo y Tamadut, en azul claro).

El extremo interior (Zguigui) representa el modelo del *agdal* más tradicional, donde no hay habitantes permanentes, y las granjas están lejos de sus aldeas de origen (más de media jornada de marcha). Allí, el espacio está únicamente utilizado para el pastoreo tradicional y queda deshabitado alrededor de seis meses al año. En medio, aproximadamente los tres meses en que queda cubierto por la nieve y los tres meses de la prohibición del *agdal*.

El “extremo externo” (Assagul o Yagur de los Ait Ikkis), representa el modelo de *agdal* más “moderno”, donde predominan usos agro-pastoriles combinados, casi sedentarios. Allí hay habitantes permanentes muy próximos de las granjas, apenas a 30 minutos de marcha), lo que hace que el espacio sea utilizado con mucha mayor frecuencia, y la presión agrícola sea mucho más fuerte, pues los granjeros pueden subir y bajar cada día cuando no hay nieve en la zona del *agdal*. También las infracciones de no respetar la prohibición de pastar en el Yagur son más fácilmente llevadas a cabo por la proximidad, y por ello más frecuentes.

Las dos áreas intermedias (Balkus y Tamadut) son dos zonas donde el agro-pastoreo está ya bien establecido (como en el Assagul) pero donde no ha avanzado el sedentarismo, ya que el hábitat permanente de los pastores que ocupan esta parte del Yagur está aún lejos (casi media jornada de marcha como en el caso de Zguigui). Ninguno de los agro-pastores se queda allí todo el periodo invernal.

En cuanto a resultados, S. HAMMI ha encontrado 145 especies de plantas y 26 familias diferentes en el interior del *agdal* del Yagur y únicamente sobre 24 parcelas de las cuatro zonas ecológicamente similares, que no habían sido exploradas hasta el presente. En el área más interna del *agdal* (Zguigui) había 68 especies y 21 familias, mientras que en la más externa (Assagul) se

encontraban 57 especies y 17 familias. La tendencia gradual queda pues corroborada por estos resultados, pero la hipótesis se encuentra validada también por las dos zonas intermedias (Balkus, 65 especies y Tamadut, 63 especies). Así pues, hemos encontrado allí más especies que en el Assagul y menos que en el Zguigui, los “extremos” en cuanto al número de especies y modos de gestión, reforzando así la tesis corroborada por Assagul y Zguigui. A fin de señalar mejor los efectos sobre la biodiversidad de la organización de la defensa del *agdal*, hemos calculado también las contribuciones específicas por familia botánica en cada una de las 4 áreas estudiadas, yendo gradualmente del *agdal* más externo al más interno. Mostramos en las Tablas 14/15 y la Gráfica 8, los resultados que interesan en esta parte.

Un último estudio en este capítulo, explora en términos cuantitativos la relación entre la creencia de cada individuo hacia los santos locales del Islam y la utilización de los recursos naturales, siempre en el marco del sistema tradicional de gestión del *agdal*. La investigación está basada primero de todo, en una larga observación participante y de entrevistas durante varias estancias entre 2003 y 2008 entre los Ait Ijis. Ello ha permitido establecer una encuesta sistemática que ha sido puesta a prueba en numerosas ocasiones, antes de someterla a 83 cabezas de familia sobre 97 de la población de los Aït Ijis. Nuestros datos muestran una asociación entre las nuevas prácticas agro-pastoriles, que han sido precedentemente ligadas a la desaparición de los pastos controlados por el *agdal* (particularmente la presencia de carneros y los nuevos cultivos) y la creencia individual en los santos locales.

Presuponemos que la llegada de las dos prácticas agro-pastoriles examinadas aquí (la introducción de la nueva raza ovina llamada sardi y la expansión de los pastos de altitud) podía estar relacionada con la desaparición de la creencia en los santos. Específicamente hemos querido constatar si la decadencia de la creencia tradicional en los santos estaba ligada a lo siguiente: 1) Una asociación positiva con el número de ovejas sardis (cuanto menos se cree en los santos más carneros se tiene) y 2) Una asociación positiva con la superficie cultivada en el Yagur (cuanto menos se cree en los santos más superficie cultiva en el Yagur). Ambos, el aumento de ovejas sardi y de la superficie agrícola, es negativo en términos de conservación de la biodiversidad y de la conservación del tapiz vegetal contra los fenómenos de erosión como ya hemos dicho.

Estas dos hipótesis emergen de una larga presencia personal sobre el terreno durante meses y a través de los años, en la que hemos entendido que ha declinado la creencia tradicional en los santos, y que esto ha coincidido en el tiempo con la llegada de la nueva raza sardi y el crecimiento exponencial de la superficie cultivada en el Yagur. En efecto, el hecho de cultivar más tierra y poseer más ovejas, no parece muy compatible con la creencia tradicional en los santos, ya que la nueva estrategia es más individualista y busca ventajas a corto plazo, oponiéndose así a los santos

y a su antigua influencia que favorece la gestión comunal y las ventajas a largo plazo. En tanto que las creencias en los santos no han evolucionado de la misma forma para cada uno de nuestros informadores por razones ligadas a las distintas historias de vida, edad, etc., y que cada uno de ellos no ha adoptado un grado igual de este modelo productivo individualista de las ovejas sardi y los campos de cultivo, creemos interesante examinar la asociación entre las creencias y los usos ecológicos descritos.

Después de haber construido un índice de creencias en los santos de cada individuo encuestado a partir de ocho preguntas clave y reflexionadas a partir de los distintos años en el terreno, éste fue puesto en relación con las dos variables señaladas (número de ovejas y superficie cultivada). Utilizando al tiempo otras variables de control, podemos afirmar que nuestro descubrimiento estadístico principal concerniente a esta última parte del capítulo, sugiere que hay una asociación parcial entre el abandono de las creencias en los santos y la propiedad de ovejas sardi. Sin embargo no podemos decir lo mismo de la relación con la superficie cultivada que con los datos actuales no se puede confirmar.

En el caso de la primera asociación, hemos identificado una relación de tipo U-invertida, que nos ha hecho diferenciar entre dos grupos o dos mitades (Figura 31). Por un lado en las personas con un nivel inferior de creencias en los santos, se da el hecho de que en general, cuanto más bajo es su puntuación en el índice de creencia individual, más bajo es su número de ovejas. Esto contradice así nuestra hipótesis para esta mitad de la población. Por otro lado en las personas con un nivel superior de creencia en los santos, se da el hecho de que en general, cuanto más bajo es su nivel de creencia más alto es su número de ovejas (Figura 31). Esto confirma así nuestra hipótesis para otra mitad de la población, la más creyente.

Para el primer grupo de personas con el nivel de creencia en los santos más bajo, lo que podría explicar el resultado que contradice nuestra primera hipótesis, es que las gentes que han perdido la mayor parte de las creencias en los santos, coinciden también con aquéllos que pasan más noches fuera del valle (mostrado en la Tabla 19). De hecho es coherente pensar que las personas que pasan más tiempo fuera del valle pueden tener de media, una creencia inferior en los santos, puesto que ellos tienen un mayor contacto con los factores culturales externos. Al mismo tiempo, al estar mayores períodos fuera del valle, estas personas tienen menos capacidad de criar animales. En todo caso, estamos de acuerdo en que es una explicación incompleta, puesto que la diferencia de noches fuera del valle tampoco es muy alta, y por lo tanto la investigación debe avanzar más en el futuro.

Por lo que concierne al segundo grupo, aquella mitad de la población con un índice de creencia en los santos más elevado, hemos constatado que cuando la creencia en los santos es baja, el número de ovejas poseídas por cabeza de familia es más alto. Esto confirma nuestra primera hipótesis para esta parte de la población de “los más creyentes”. La circunstancia de que una disminución del nivel de creencias en los santos en este grupo ha sido asociada a un aumento del número de ovejas, podría ser explicada por los cambios del sistema socioeconómico y de creencias en los santos señaladas antes respecto a los cuatro últimos decenios. Los hombres que se han ido a trabajar a Francia en los años 60 y 70, o a trabajos temporales o estacionales en Marruecos a partir de los años 80, una vez que retornan a Warzazt, han invertido mayoritariamente su capital en superficies agrícolas y en ovejas cruzadas con los ovinos sardis. Al mismo tiempo y en razón de su experiencia fuera del valle, su abandono de las creencias en los santos pudo ser especialmente fuerte. Al mismo tiempo que con la búsqueda de este nuevo modelo agro-económico, la antigua ideología y sistema de los santos ya no les convenía. De hecho, estas derivaciones socioeconómicas y la caída de las creencias en los santos, además de relacionarse con una deriva general en Marruecos, y que localmente han llegado en especial con los nuevos emigrantes, podrían haber contribuido a reforzar localmente la ideología del beneficio individual y de corto plazo, que simbolizan los nuevos ovinos sardi. Así pues, todo ello podido ir en detrimento de la legitimación de los santos y las reglas o costumbres que emergían de ellos (estrategias de aprovechamiento a largo plazo, gestión comunal el Yagur empleado de forma pastoril y no cultivado individualmente, etc.). En fin, esta no es más que una interpretación posible que vemos como fundamentada y coherente con las partes antes expuestas de esta tesis, pero que sin duda debe continuar siendo estudiada, contrastada y testada en futuras investigaciones.

CAPITULO VI

CONCLUSION

A un nivel de análisis metodológico la primera dificultad de esta investigación ha sido, en nuestra opinión, tener lo más posible en cuenta la complejidad de nuestro objeto de estudio. El reto era poder establecer un método de análisis lo más completo posible, a partir de un punto de vista que desafíe la fragmentación del conocimiento, al tiempo que defiende las aportaciones de disciplinas diferenciadas. Y ello con el fin de favorecer una comprensión más profunda de las diferentes partes que comprenden nuestro objeto en su conjunto. Es decir, hemos intentado ir más allá de la visión de una simple contradicción en el intento de buscar una combinación de la mono, la multi,

la inter y la transdisciplinariedad, visión que a nuestra opinión sería reduccionista. A nuestros ojos la separación disciplinar es también una herramienta y una metodología válidas para la compresión de la realidad. Al mismo tiempo que permite su combinación con la búsqueda de una visión de conjunto, pues en nuestra opinión ambos enfoques son complementarios y enriquecen nuestra comprensión del mundo (JOLLIVET M., 1992). En esta perspectiva hemos estructurado la conclusión fundamentalmente desde el punto de vista económico, desde las representaciones simbólicas y el medio ambiente, siempre buscando interacciones entre las tres partes, y seguidas de una reflexión final.

A nivel económico es importante observar los puntos positivos del sistema del *agdal* antiguo. Se trata de conocer bien los elementos que desaparecen con la disminución de la gestión en *agdal*, para conocer mejor sus diferencias con el pasado y su potencialidad en el futuro. En este sentido se ha visto cómo un sistema relativamente reproductible antiguamente, va poco a poco mutando hacia un formato cada vez menos sostenible, o al menos reproductible en términos materiales. De hecho y como hemos visto, el equilibrio ecoantropológico se hunde (crecimiento de la brecha entre los más dotados y menos dotados económicamente, aumento de la emigración, desaparición de una cultura religiosa milenaria, reducción del periodo de prohibición, caída de la biodiversidad...). Es para nosotros un hecho claro, que este sistema era antes más importante para la producción y reproducción material de la sociedad, ya que la economía era más agro-pastoril. Sin embargo hoy en día es más difícil mantener este sistema a pesar de los beneficios ya mostrados en términos de sostenibilidad económica, conservación biológica y participación local.

En términos del potencial de desarrollo socio-económico, debe ser destacada la investigación realizada sobre la importancia de un territorio gestionado en *agdal* (el Yagur) dentro de la economía local, ya que éste supone hasta casi el 20% de la economía de unos de sus usuarios, los Ait Ikis. Al mismo tiempo y como hemos visto en el Capítulo III, la gestión en *agdal* determina el funcionamiento de una gran parte del resto del sistema agro-económico que constituye hoy cerca de $\frac{3}{4}$ partes de la economía. Es por ello que no debe ser ignorada una institución local tan importante en términos económicos, aún hoy en día, si pensamos en las posibilidades de desarrollo a partir del *agdal*.

Podría ser interesante explorar las posibilidades del *agdal*, bajo el prisma de las nuevas aproximaciones a la promoción de agricultura sostenible, ecológica y/o de calidad, que está en progresión en Europa (FABRE P. ET AL, 2002) y también poco a poco en Marruecos (BELLAOUI A., 2006). Otra vía de investigación futura en el que se puede implicar el *agdal* en estos términos, y que citamos en la tesis, podría versar sobre las posibilidades de reajustes espaciotemporales de las diferentes combinaciones de *agdales* que usan los montañeses, con la idea de buscar fórmulas aún

más provechosas para sus usuarios en términos de productividad agro-pastoral. Una última pista de investigación que señalamos en el sentido del desarrollo socio-económico, sería mostrar que el sistema del *agdal*, a través del paisaje que genera y la imagen de este territorio, puede ser una fuente principal de atracción para un “turismo verde”, ya presente en el Yagur e inevitablemente susceptible de crecimiento.

A nivel del sistema de representaciones, tanto el *agdal* como el agropastoralismo de los Ait Ikis, implican a la casi totalidad de la comunidad y sirven de pantalla donde se proyecta una gran parte del sistema cultural, que a su vez está fuertemente imbricado en tales actividades agro-pastoriles. Es lo que nosotros hemos analizado en detalle, especialmente en el Capítulo IV, demostrando las fuertes referencias simbólicas al *agdal* que sin duda provienen de una larga tradición cultural, que sin embargo han sufrido una irreversible reorientación. Como hemos visto, el sistema del *agdal* del Yagur está en plena crisis, y lo mismo ocurre con la cultura simbólica que le va asociada. En especial nos hemos fijado en el desmembramiento de las referencias místico-religiosas y del culto a los santos que ayudaban a regir el *agdal*, así como sus causas, corroborándose la primera hipótesis nuevamente. Y es que de hecho y como hemos visto, coincide dicha desmembración místico-religiosa, con la disgregación del sistema de gestión en *agdal* del Yagur en su conjunto y debido a los factores ya descritos. Hoy su antiguo rol es menos demandado, por los cambios políticos, socio-económicos, ecológicos y culturales, y el Estado se ha convertido en nuevo árbitro de unas reglas del *agdal* que en cualquier caso son cada vez menos respetadas.

En todo caso es preciso contemplar las evoluciones con realismo y ser conscientes de que las poblaciones estudiadas no abandonan completamente todas las modalidades de la cultura religiosa tradicional. En nuestra opinión la permanencia de los rituales en torno a los santos más locales (por ejemplo el caso de la santa de la aldea de Ikis) es aún muy importante y significativa. Creemos que este hecho estaría en relación con las funciones que los santos de las aldeas continúan cumpliendo, en particular su papel de sociabilización y cohesión del grupo. Si se repasan los resultados de la historia medioambiental y social reciente, puede señalarse que el sistema simbólico y más específicamente su manifestación en el ámbito religioso de los Ait Ikis, sobre el que reposaba -y reposa aún en parte- una gran parte del funcionamiento colectivo del *agdal*, son efectivamente elementos indisociables en el seno de la gestión de recursos naturales, de la economía y del estado actual de los ecosistemas. Es por ello que nosotros proponemos que esta parcela cultural del *agdal*, debe también formar parte de los planes de futuro para la región, y no sólo ser tomado en cuenta como un simple elemento de folclore.

A nivel medioambiental hemos visto cómo los cambios en los usos tradicionales del *agdal* del Yagur, así como sus impactos negativos descritos en el Capítulo V, podrían tener réplicas en

otros ecosistemas conocidos con procesos similares (ALAOUI S., 2009; HAMMI S., 2007). En el caso del *agdal* del Yagur, el avance de la fecha de apertura “tradicional”, ha comenzado a suponer una disminución de la producción del tapiz vegetal, según nuestros informadores, por la sobreexplotación pastoril y agrícola, que favorece la erosión y la pérdida de suelos. Al mismo tiempo se ha constatado que la expansión de los monocultivos en el Yagur para alimentar a la nueva raza ovina sardi está en vías de acelerar la desaparición de los pastizales más densos (DEMAY S., 2004). También hemos visto que las tasas de biodiversidad vegetal son más altas en las zonas del Yagur con gestiones tradicionales del *agdal* que en las áreas con gestiones menos tradicionales como el de los Ait Ikis, a pesar de que las condiciones fitoecológicas de los sitios de estudio son relativamente similares entre sí. En fin, por ahora y con los datos de que disponemos, no podemos aún hablar de conservación medioambiental global (aguas, fauna, bosque y otros elementos de este tipo fuera de los pastizales), pues éste no es el objetivo del *agdal* a pesar de todo. Pero se puede hablar de las potencialidades del *agdal* tradicional en la conservación de partes o elementos muy importantes de este medioambiente de montaña, como son las praderas del Alto Atlas consideradas ricas en especies en el contexto mundial (ALAOUI S., 2009; MITTERMEIER R., 2004).

En la parte final de la conclusión hemos retomado las ideas desarrolladas a lo largo de la misma, pero esta vez intentado salirnos del contexto particular del Yagur, para centrarnos sobre algunas ideas pedagógicas que el ejemplo del *agdal* del Yagur ha ayudado a ilustrar en términos de historia ambiental, desarrollo sostenible y metodologías multidisciplinares. Para nosotros y después de esta investigación, naturaleza y cultura se imbrican histórica y actualmente de manera muy clara en el caso de la institución del *agdal*. Al mismo tiempo, éste hace realmente valer los conocimientos y las representaciones del medioambiente y de la sociedad, que hacen que un sistema construido en común funcione y presente valores añadidos para un potencial desarrollo futuro, poco puestos en evidencia por un enfoque de evaluación clásico y sectorial. Y en todo caso, concluimos que la forma en que los diferentes enfoques disciplinarios se deben integrar para alcanzar esa visión holista que hemos reivindicado a lo largo de este trabajo, es sin duda mucho más complicada que una simple yuxtaposición de disciplinas. En fin, con dicho espíritu, nosotros hemos intentado en la presente tesis, ir efectivamente más allá de la simple yuxtaposición y esperamos que así se haya entendido.

