



**HAL**  
open science

## Un monument pastoral à l'épreuve de la patrimonialisation. L'Agdal du Yagour dans le Haut-Atlas marocain

Laurent Auclair, Pablo Domínguez, Mohamed Alifriqui, Didier Genin

### ► To cite this version:

Laurent Auclair, Pablo Domínguez, Mohamed Alifriqui, Didier Genin. Un monument pastoral à l'épreuve de la patrimonialisation. L'Agdal du Yagour dans le Haut-Atlas marocain. Juhe-Beaulaton D. et al. (eds). Effervescence patrimonialisation au Sud. Enjeux, questions, limites, IRD, pp.105-128, 2013. hal-02152467

**HAL Id: hal-02152467**

**<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02152467>**

Submitted on 11 Jun 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# *Un monument pastoral à l'épreuve de la patrimonialisation*

L'*Agdal* du Yagour  
dans le Haut-Atlas marocain

**Laurent Auclair**

géographe

**Pablo Dominguez**

éco-anthropologue

**Mohamed Alifriqui**

écologue

**Didier Genin**

agropastoraliste

La notion de patrimoine connaît aujourd'hui un succès croissant auprès des institutions nationales et internationales, inspirant au Maroc de nouvelles stratégies publiques, le Pilier 2 du plan « Maroc vert » par exemple (BERRIANE, 2010). La mise en patrimoine de la nature et de la biodiversité, et plus récemment des savoirs traditionnels, s'affirme comme l'un des principaux outils du développement durable et des politiques de conservation (CORMIER-SALEM *et al.*, 2002, 2005).

Le plateau du Yagour, perché à plus de 2 000 mètres d'altitude dans le Haut-Atlas de Marrakech, permet de poser de manière exemplaire la question patrimoniale dans les espaces ruraux des pays du Sud. Ce haut lieu de transhumance estivale fait l'objet d'une gestion communautaire reposant sur la mise en défens saisonnière du territoire pastoral (l'*Agdal*). Les différentes logiques patrimoniales en présence révèlent l'ambiguïté du terme de patrimoine qui recouvre et masque une pluralité de significations, et plus fondamentalement, de relations entre nature et société.

Dans un premier temps, nous mobiliserons les résultats du programme de recherche Agdal<sup>1</sup> et des données historiques (PASCON, 1977) pour montrer : i) le caractère patrimonial de l'*Agdal* du Yagour pour les communautés agropastorales *amazighes* (berbères) ; ii) l'originalité de cette construction patrimoniale endogène reposant sur une conception holistique et socio-écologique, « par-delà nature et culture » (DESCOLA, 2005).

Dans une deuxième partie, nous montrerons que le patrimoine communautaire du Yagour est de plus en plus menacé et fragilisé par

<sup>1</sup> Le programme Agdal (2003-2007) « Les Agdals du Haut-Atlas. Biodiversité et gestion communautaire de l'accès aux ressources forestières et pastorales », objet d'un partenariat scientifique entre l'université Cadi Ayyad de Marrakech (faculté des sciences Semlalia, Laboratoire d'écologie végétale) et l'IRD (LPED-R151, Équipe « Usages », Marseille, France), avec le soutien financier de l'Institut français de la biodiversité (IFB).

la conjonction d'un ensemble de facteurs endogènes et exogènes. La tendance à la « dé-patrimonialisation locale » s'accompagne de l'émergence de nouvelles formes de « patrimonialisation globale » dans un contexte de développement du tourisme en montagne. Les logiques patrimoniales « locale » et « globale » semblent difficilement conciliables. Contrairement à la première, socio-écologique et holistique, la seconde repose sur une vision du monde qui consacre la dissociation des éléments de nature et de culture.

Dans une dernière partie, nous plaiderons pour une stratégie susceptible de réconcilier ces logiques : l'invention de l'*Agdal* de demain, dans une perspective de « conservation participante » reposant sur un concept local qui fait sens pour la population.

## Un patrimoine communautaire : l'Agdal du Yagour

<sup>2</sup> L'Indicateur de développement humain (IDH) de la commune rurale de Larbaa Tighdouine – indicateur composite défini par le PNUD (1990), intégrant trois principales composantes : l'espérance de vie, les niveaux de vie et d'instruction – figure parmi les plus faibles du pays.

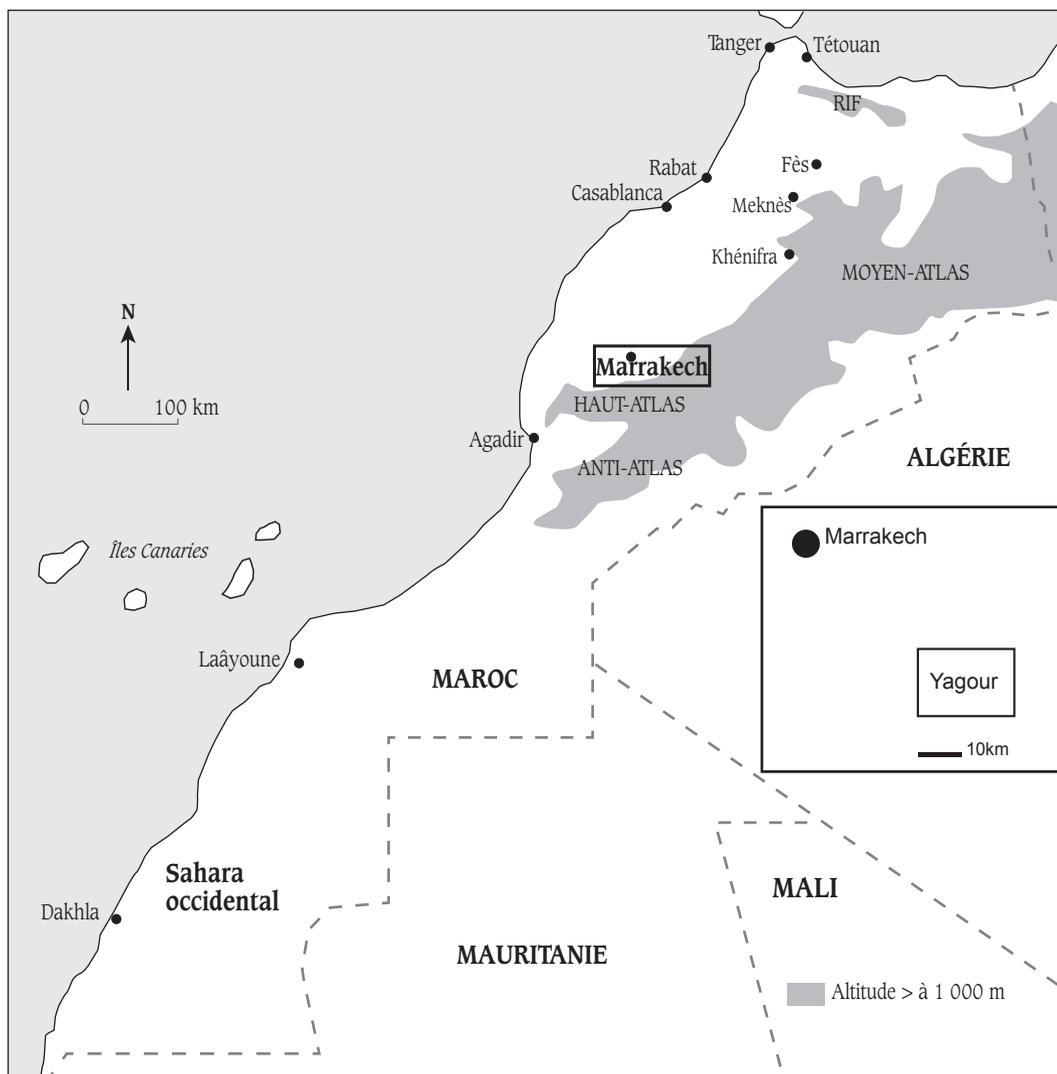
<sup>3</sup> Les activités agropastorales représentent près de 75 % des revenus des familles (BELLAOUI, 1989). Elles combinent une agriculture à dominante vivrière (orge, fourrages, arboriculture fruitière...) sur de minuscules terrasses irriguées et l'élevage extensif des ovins et caprins sur parcours (DEMAÏ, 2004 ; DOMINGUEZ, 2010).

### Un haut lieu de transhumance

Nous focalisons notre attention sur une partie du Haut-Atlas marocain drainée par les vallées du Zat et de l'Ourika (carte 1). Cette région rurale berbérophone abrite de nombreux villages disséminés dans des vallées difficiles d'accès, à seulement quelques dizaines de kilomètres au sud-est de la ville de Marrakech, métropole régionale et important pôle de développement touristique. Dans ce milieu montagnard et contraignant, resté enclavé et à l'écart du développement<sup>2</sup>, l'économie locale est encore largement dominée par les activités agropastorales<sup>3</sup>. L'ouverture croissante sur l'extérieur s'accompagne cependant, au cours des dernières décennies, de la généralisation de la pluriactivité, de l'essor de l'émigration temporaire et définitive, du développement des activités touristiques stimulées par la proximité de Marrakech et l'attrait de paysages agropastoraux « préservés et typiques » (BELLAOUI, 1989).

Le Yagour est un vaste plateau (7 000 ha) perché entre 2 000 et 2 700 mètres d'altitude dans le Haut-Atlas (carte 1). Ce bloc de hautes terres dresse ses imposantes falaises de grès rouge au-dessus des vallées de l'Ourika et du Zat, au contact de la chaîne axiale granitique dominée par la pyramide de l'Adrar Meltsen (3 597 m).

Sur le haut plateau, le réseau hydrographique entaille les couches gréseuses d'âge permotriasique. Les dépressions argileuses de fond de vallée, les cônes de déjection au pied de la chaîne granitique concentrent les sols et les eaux de la haute montagne. Ces espaces regorgent d'eau en hiver et au printemps sous l'effet de la fonte des neiges ; ils abritent des prairies humides et des pâturages d'altitude très propices aux

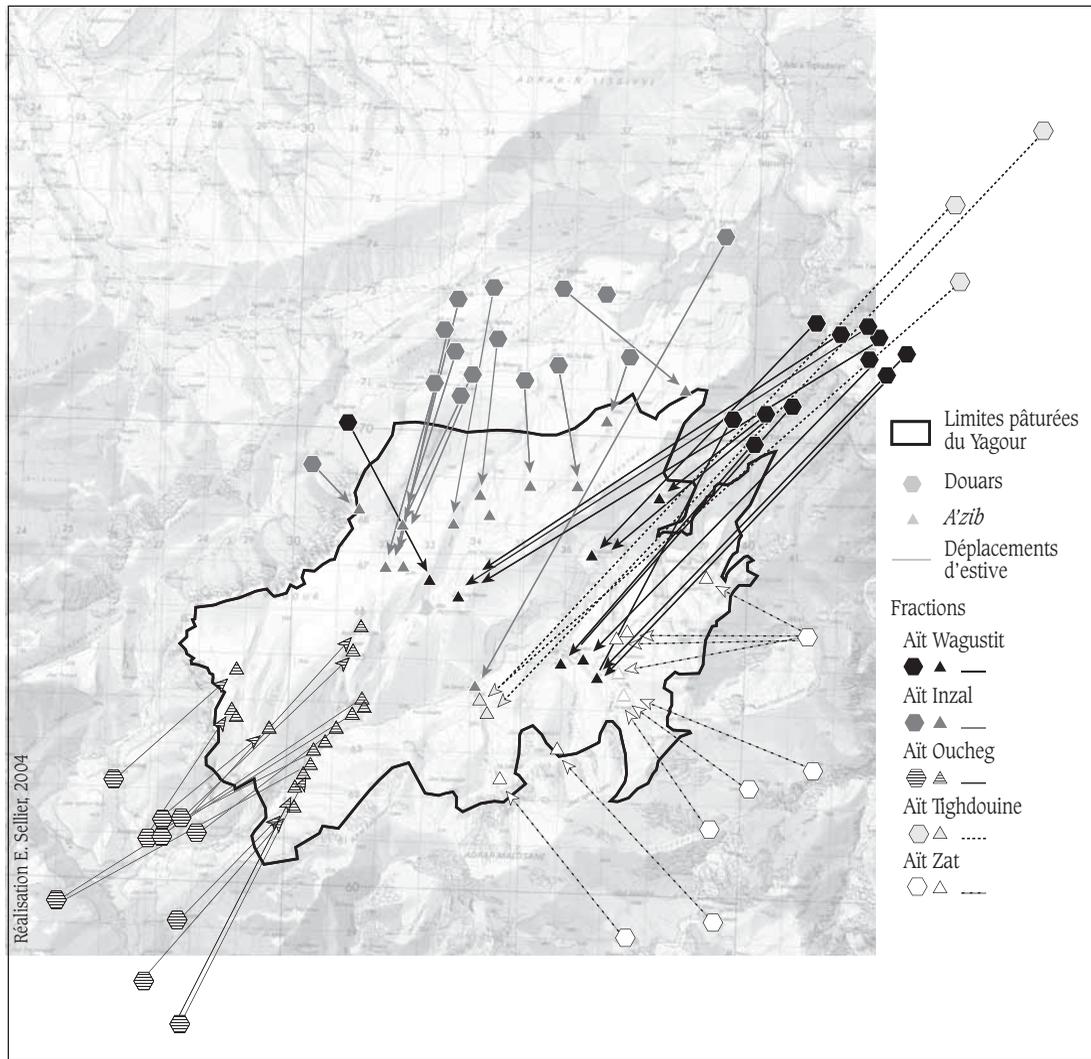


Source : E. SELLIER, 2004, image SPOT du 28-03-2000.

**Figure 6 – La démarche d'identification et de formulation d'une recherche d'accompagnement..**

activités pastorales en période estivale (LAFUENTE, 1968). Depuis des temps très anciens, le plateau du Yagour est un haut lieu de vie pastorale ; en témoignent des centaines de gravures rupestres datant de près de 4 000 ans et représentant des bovins domestiques (RODRIGUE, 1999).

En été, les troupeaux de bovins, ovins et caprins des vallées environnantes convergent vers le Yagour dans le cadre d'une transhumance pastorale de faible amplitude. Bergers et familles entières se rassemblent sur le haut plateau pour passer l'estivage dans des



Carte 2 – L'Agdal du Yagour, haut lieu de transhumance. Villages et fractions tribales ayants droit.

Source : fonds topographique 1/50 000 et enquêtes de terrain. E. SELLIER, Programme Agdal, 2004.

<sup>4</sup> La nomenclature coloniale, toujours en usage, désigne sous le nom de « fraction » la plus grande subdivision tribale. Une tribu est constituée de plusieurs fractions, elles-mêmes constituées de plusieurs villages (douars)...

<sup>5</sup> Les eaux divergent vers le Zat à l'est, vers l'Ourika à l'ouest, vers la cuvette des Aït Inzal au nord (carte 2).

bergeries rudimentaires (*a'zib*) installées à proximité des herbages et des sources permanentes. Le Yagour est le lieu de transhumance estivale de près de 45 000 têtes de bétail appartenant à un millier d'éleveurs en provenance des 47 villages constituant les cinq fractions tribales<sup>4</sup> des Mesiuwa de la montagne (Mesiuwa n-udrar) (carte 2).

Le plateau du Yagour est constitué de trois grands bassins versants<sup>5</sup>. La zone de partage des eaux coïncide avec la dépression occupée par

le lac d'Iferd, au centre du plateau. Le chemin des eaux détermine les principales voies de transhumance, l'occupation des bergeries d'estive et le partage de l'espace pastoral entre les fractions tribales (carte 2). Les villages de la fraction Aït Oucheg, établis dans les vallées du bassin de l'Ourika, remontent l'*Asif*<sup>6</sup> n-Waghilane et ses affluents pour occuper le bassin versant à l'ouest du plateau. Les villages Aït Inzal, établis dans la cuvette du même nom, remontent les bassins des *Asif* Boudroug et El Gawz pour occuper les bergeries du versant nord du Yagour. Les villages des trois fractions établies dans le bassin du Zat (Aït Wagustit, Aït Tighdouine et Aït Zat) se partagent le bassin versant de l'*Asif* n-Yagour, affluent du Zat. Les éleveurs des Aït Wagustit et Aït Tighdouine remontent les versants qui dominent le canyon de l'*Asif* n-Yagour et ses affluents pour accéder aux bergeries établies au débouché sur le plateau, au pied de la chaîne axiale : *A'zib* Zguigui, Tamadout, Balkous... Les villages enclavés de la haute vallée du Zat (Aït Zat), au sud du Yagour, doivent franchir les hauts cols de la chaîne granitique pour accéder aux bergeries installées sur les cônes de déjection au pied du Meltsen.

<sup>6</sup> Cours d'eau, oued.

Le lignage saint de Sidi Boujmaa, affilié aux Aït Wagustit, détenait dans le passé un rôle clé dans la gestion du Yagour et l'arbitrage des conflits pastoraux, nous y reviendrons (DOMINGUEZ, 2010). Ce lignage contrôle la principale voie d'accès entre Zat et Yagour, ainsi que l'espace stratégique de Balkous, au cœur du plateau.

Le Yagour fait l'objet d'une gestion communautaire qui repose sur la mise en défens saisonnière du territoire pastoral : l'*Agdal*.

Héritées d'un passé lointain, les pratiques appelées *Agdal*<sup>7</sup> sont omniprésentes dans les sociétés agropastorales berbères de l'Atlas marocain. Il s'agit de mises en défens gérées par des institutions locales (interdictions d'usage le plus souvent saisonnières), portant sur des ressources spécifiques au sein d'un territoire délimité. Une des caractéristiques essentielles de l'*Agdal* est l'alternance de périodes d'ouverture et de fermeture du territoire. Selon la nature des ressources protégées, on distingue des *Agdals* pastoraux, forestiers, fruitiers, agricoles ou fourragers... L'*Agdal* permet aussi la protection de ressources créées par l'homme (habitat, source, canal, etc.). Au-delà d'une pratique ou d'un savoir, l'*Agdal* est un concept « traditionnel » potentiellement mobilisé pour faire face à différentes situations d'insécurité touchant les ressources collectives (AUCLAIR et ALIFRIQUI, 2012).

<sup>7</sup> *Agdal*, *Agudal* ; plur. *Igudlan*, *Igdalen*. La notion d'*Agdal* véhicule deux idées fortes dans l'ère culturelle berbère (AUCLAIR et ALIFRIQUI, 2012) : i) l'abondance des ressources vitales (notamment pastorales) ; ii) leur cantonnement en un lieu clos, interdit et sacré.

L'*Agdal* pastoral du Yagour est délimité sur le terrain par des bornes de pierre sèches (*kerkur*). Chaque année, l'accès aux pâturages collectifs est

interdit, de la fin mars à la mi-juillet, suite à l'accord, sous l'égide des autorités locales, des représentants des cinq fractions tribales utilisatrices.

### **La sécurisation sur le temps long de l'usage des ressources pastorales communes**

*La conservation  
d'un pool de ressources  
sur le long terme*

Quatre principaux arguments montrent le rôle de l'*Agdal* dans la gestion communautaire des risques et la sécurisation de l'usage des ressources pastorales dans l'espace et le temps.

La mise en défens saisonnière du territoire pastoral s'accompagne d'effets écologiques induits sur le long terme. Des recherches conduites dans l'*Agdal* voisin d'Oukaïmeden ont montré que la mise en défens printanière permet aux plantes d'achever leur cycle de reproduction avant l'ouverture du parcours (ALAOUI HARONI *et al.*, 2009). La reconstitution du stock de graines au fil des années s'oppose à la prolifération des espèces peu appréciées et à la banalisation des cortèges floristiques sous l'action du pâturage. Elle permet le maintien d'une plus grande diversité floristique sur le parcours (DOMINGUEZ et HAMMI, 2010 ; GENIN *et al.*, 2012), garante de la pérennité de l'exploitation pastorale sur le temps long.

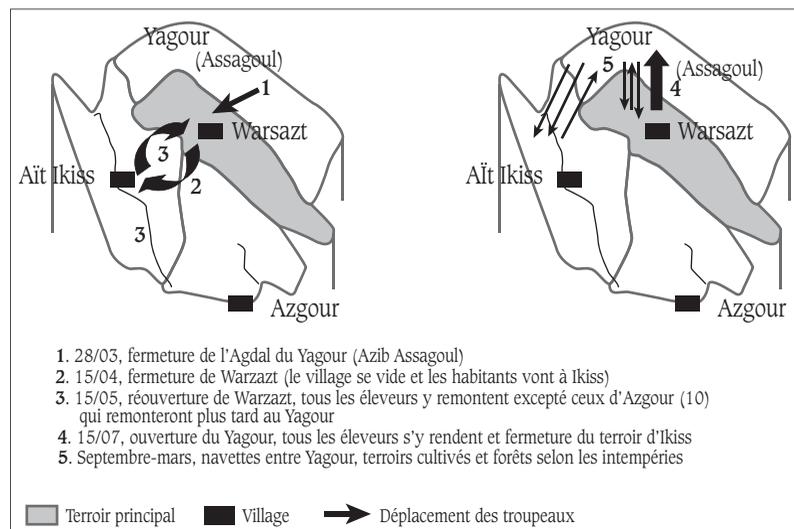
L'*Agdal* du Yagour contribue de manière essentielle à l'alimentation du bétail. Pour la communauté Aït Ikiss (Aït Zat), Pablo DOMINGUEZ *et al.* (2011) estiment l'apport fourrager du Yagour compris entre 17 et 42 % des unités fourragères consommées par les animaux selon les espèces (bovins, ovins et caprins). Le statut coutumier de l'*Agdal* implique le maintien en indivision du territoire pastoral communautaire ; il s'oppose en principe à la mise en culture et à la privatisation de la terre. L'*Agdal* joue ainsi un rôle clé dans la sécurisation sur le long terme d'une économie locale reposant largement sur l'usage des ressources pastorales communes.

*La réservation d'un stock  
de ressources permettant  
de faire face à l'aléa*

La mise en défens des ressources de l'*Agdal* permet la constitution d'une réserve fourragère « sur pied », support de solidarités communautaires, dont l'utilisation différée permet de faire face à l'aléa et à la pénurie de ressources. De ce point de vue, l'*Agdal* est un « filet de sécurité » particulièrement utile dans les milieux montagnards de l'Atlas fortement marqués par l'aléa pluviométrique. En l'absence de stocks fourragers importants dans les exploitations, les *Agdals* pastoraux d'altitude permettent aux communautés de faire face au déficit fourrager au cœur de la période de sécheresse estivale. La date d'ouverture de l'*Agdal* est ajustée chaque année en fonction des conditions climatiques ou socio-économiques particulières.

La gestion « *Agdal* » est caractérisée par un ensemble de règles et de prescriptions encadrant les pratiques d'exploitation des ressources pastorales (BOURBOUZE, 1999). Sur le terrain, ces règles déterminent des espaces-ressources différenciés (*Agdal/hors Agdal*) procurant aux usagers des ressources complémentaires nécessaires au maintien de leurs moyens d'existence (GENIN *et al.*, 2012). Dans une économie où l'élevage extensif occupe une place importante, les rythmes d'ouverture et de fermeture des *Agdals* pastoraux déterminent la mobilité des hommes et des troupeaux au gré des saisons. Ils permettent la gestion spatio-temporelle d'une diversité de ressources complémentaires en fonction du gradient d'altitude et de l'exposition des versants (fig. 1). Cette stratégie communautaire anti-aléatoire est la clé de voûte de l'organisation territoriale.

*La gestion spatio-temporelle d'une diversité de ressources complémentaires*



Source : DOMINGUEZ et BOURBOUZE, 2007.

**Figure 1 – Les déplacements pastoraux des Aït Ikiss (Aït Zat).**

Les conflits et la concurrence à propos des ressources constituent une menace permanente susceptible d'affecter la pérennité des usages pastoraux. Cette menace est contenue et gérée, dans une certaine mesure, par la gestion « *Agdal* » qui détermine les conditions d'appropriation des ressources dans l'espace et le temps (un espace-ressource délimité, des usagers identifiés). Dans l'*Agdal* du Yagour, la sécurisation des droits pastoraux est assurée : i) dans l'espace, par la maîtrise exclusive des ressources pastorales par la communauté des usagers (fédération de cinq fractions tribales) ; l'appropriation familiale des bergeries d'estive selon l'appartenance à une fraction tribale et à un

*La sécurisation des droits pastoraux et la gestion des conflits à propos des ressources*

village (douar) ; ii) dans le temps, par la transmission intergénérationnelle des droits pastoraux au sein des communautés. Dans l'*Agdal*, les règles d'exploitation et de répartition des ressources permettent de limiter les conflits et de gérer la concurrence interne. La date d'ouverture commune de l'*Agdal*, connue de tous, est un moyen efficace pour placer les usagers sur le même pied d'égalité<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ce qui n'empêche pas les plus gros troupeaux de prélever la part la plus importante des ressources collectives.

À travers les quatre points présentés, les pratiques d'*Agdal* permettent de répondre aux aléas biologiques et climatiques affectant les ressources pastorales et leur usage ; aux aléas démographiques et socio-politiques conduisant à l'intensification des conflits et de la concurrence à propos des ressources. Les deux aspects sont intimement liés dans l'institution de l'*Agdal* qui apporte une réponse territoriale globale face aux risques socio-écologiques affectant les ressources pastorales et leur usage. Dans l'*Agdal*, appropriation et gestion des ressources sont indissociables. Les conflits et la concurrence à propos des ressources déterminent dans une large mesure les règles de gestion. Ils participent pleinement à la régulation collective.

Des auteurs ont souligné les limites et les insuffisances de la gestion *Agdal* sur le plan écologique ou agronomique (BOURBOUZE, 1999 ; CHICHE, 2002). L'*Agdal* n'est pas un outil très performant du point de vue de chaque secteur pris séparément (écologique, économique, social) ; mais il est porteur d'une réponse territoriale, globale et consensuelle, présentant des qualités dans tous ces domaines.

En sécurisant l'usage des ressources pastorales sur le temps long, la gestion « *Agdal* » contribue de manière essentielle à la reproduction sociale des communautés dépendantes des ressources pastorales, au maintien de leur autonomie et de leur identité. L'*Agdal* apparaît ainsi en étroite concordance avec la définition du patrimoine proposée par Henri OLLAGNON (2000) : « [le patrimoine est] un ensemble d'éléments matériels et immatériels centré sur le titulaire, qui concourt à maintenir et à développer son identité et son autonomie par adaptation, dans le temps et dans l'espace à un univers évolutif ». Il renvoie à la conception fondatrice de l'économie patrimoniale préconisant l'allocation des ressources selon une logique visant le maintien du groupe social et la gestion collective des risques (NIEDDU *et al.*, 2009).

Par la sécurisation de l'usage des ressources, les pratiques d'*Agdal* contribuent à l'édification de la résilience des systèmes socio-écologiques. L'*Agdal* présente en effet les caractéristiques d'une gestion des ressources « du point de vue de la résilience » (d'après BERKES, 2004) : i) des règles reposant sur des savoirs locaux, conçues et mises en œuvre par les usagers eux-mêmes (participation et auto-organisation) ; ii) un

système de gestion flexible, sensible au « *feed-back* » socio-écologique et réservant une large place à l'expérience et à l'apprentissage ; iii) la gestion d'une diversité de ressources complémentaires permettant le maintien des moyens d'existence et la minimisation des risques.

En résumé, l'*Agdal* du Yagour est un patrimoine communautaire permettant de répondre à l'insécurité liée à l'usage des ressources, contribuant à l'édification de la résilience et à l'adaptabilité de systèmes socio-écologiques façonnés par l'usage pastoral. Le concept « traditionnel » d'*Agdal* permet de jeter un pont heuristique entre des approches aujourd'hui au cœur du débat sur la gestion durable de l'environnement et des ressources naturelles : i) la gestion et la conservation communautaires (OSTROM, 1990 ; BERKES *et al.*, 2000, 2004) qui ont acquis une influence croissante dans les instances internationales (AUBERT, 2010 ; Boisvert dans cet ouvrage) ; ii) la gestion adaptative (OLSSON *et al.*, 2004 ; BERKES, 2004) qui met en avant les concepts de résilience/adaptabilité et les processus d'apprentissage ; iii) la gestion patrimoniale (DE MONTGOLFIER et NATALI, 1987 ; BABIN *et al.*, 2002) élaborée en réaction aux politiques sectorielles et technicistes de court terme.

L'*Agdal*, « domaine de l'interdit », est étroitement lié à un ensemble de représentations, croyances et rituels. Le respect de la loi de l'*Agdal* s'inscrit dans les pratiques d'un islam populaire marqué par la présence de deux grandes figures : les génies chtoniens (*jnoun*) et les saints musulmans.

Dans les représentations locales, les *jnoun* (« les autres gens ») sont perçus comme les premiers habitants du territoire, les « vrais autochtones ». Dotés de pouvoirs sur les forces vitales, la pluie et la fécondité des organismes vivants, ils sont censés résider loin des lieux habités, dans les espaces sauvages et incultes.

Lors de la fondation des *Agdals* pastoraux, les saints musulmans ont entrepris d'apprendre le coran aux *jnoun* et de les convertir à l'islam. De païens, les *jnoun* sont devenus musulmans. Les saints les ont alors assignés à résidence en des lieux particuliers, aux limites de l'*Agdal* (cairns, arbres remarquables...), autant de bornes habitées par les *jnoun* qui délimitent de manière mystique le territoire. Le statut de mise en défens de l'*Agdal*, placé sous la garde des génies, est indissociable du caractère rituel de ses limites (SIMENEL, 2010).

Les *jnoun* devenus gardiens de l'*Agdal* sont perçus comme étant à l'origine du châtimeut des délinquants. De nombreuses histoires

## **Les fondements culturels du statut de protection de l'Agdal**

sont racontées à propos des malheurs survenus aux personnes ayant transgressé la loi de l'*Agdal* : des femmes transformées en porcs-épics ou en ogresses, des troupeaux frappés par de terribles maladies (MAHDI, 1999 ; SIMENEL, 2010 ; DOMINGUEZ, 2010), etc.

Au Yagour, lors de la montée en transhumance, de nombreux rituels (individuels ou collectifs) sont célébrés pour perpétuer l'alliance avec les saints et les génies ; garante de la prospérité des animaux et des hommes. Au départ du village, à l'arrivée dans l'*Agdal*, avant l'installation dans les estives, les transhumants égorgent des petits ruminants, préparent des repas rituels consommés collectivement (*maarouf*), épandent du sel dans les enclos et les bergeries (MAHDI, 1999 ; DOMINGUEZ, 2010)...

De nombreux saints peuplent l'espace mystique du Yagour. « 365 saints tournent ensemble pour assurer la surveillance de l'*Agdal* avec leurs chevaux et dromadaires » (DOMINGUEZ, 2010 : 224). Les gens s'accordent pour dire que « les saints du Yagour ont donné la clef de l'*Agdal* à Sidi Boujmaa », (DOMINGUEZ, 2010 : 226) dont les descendants jouent un rôle prééminent dans la gestion de l'*Agdal*. « Personne ne peut entrer dans l'*Agdal* avant l'annonce de son ouverture par les représentants du lignage de Sidi Boujmaa, au souk de Larbaa Tighdouine, sous peine d'être attaqué par les génies du Yagour » (DOMINGUEZ, *op. cit.*). Ces récits semblent témoigner de l'unification des règles de l'*Agdal* pastoral au XVI<sup>e</sup> ou XVII<sup>e</sup> siècle, placées depuis cette époque sous l'égide d'un saint « dominant », Sidi Boujmaa (PASCON, 1977). Chaque fraction tribale continue cependant de vénérer « son propre » saint qui affirme son pouvoir sur une partie du Yagour et garantit l'accès à l'*Agdal* pour les communautés d'usagers qui lui sont affiliées (DOMINGUEZ, *op. cit.*).

L'*Agdal* du Yagour occupe une place centrale dans la mémoire collective et la perception locale de l'histoire. Cette perception exprime une double historicité : le saint, domestiquant et convertissant les *jnoun*, fonde le territoire musulman sur la terre originelle des génies chtoniens. Grâce à son contrôle sur les *jnoun*, le saint est en mesure de maîtriser l'environnement et de garantir l'équilibre socio-écologique (SIMENEL, 2010).

Illustrant cette perception de l'histoire, les représentations locales de l'art rupestre sont éloquentes. Les gravures sont localisées sur les dalles de grès rouge à proximité des meilleurs pâturages d'altitude. Les archéologues attribuent ces gravures, datant pour l'essentiel des deux premiers millénaires avant J.-C., à des pasteurs de culture berbère (RODRIGUE, 1999). Les habitants affirment cependant que les gravures sont l'œuvre de Portugais chrétiens qui habitaient les grottes avant

l'arrivée des saints musulmans fondateurs de l'*Agdal* pastoral. Les gravures sont perçues comme autant de repères ou de signes permettant aux hommes de se concilier ou d'échapper aux génies de l'*Agdal*. À proximité des sites gravés, seraient enfouis de fabuleux trésors placés sous la garde des *jnoun*<sup>9</sup> (HOARAU, 2006 ; DOMINGUEZ, 2010).

<sup>9</sup> Dans plusieurs cas, des rochers gravés ont été détériorés ou déplacés par des chercheurs de trésor.

Les représentations locales qui relient de manière intrinsèque nature et culture, processus sociaux et biologiques par l'intermédiaire de la figure des saints et des génies (SIMENEL, 2010), étayent le statut de protection d'un territoire pastoral constitutif de la mémoire collective. Elles soutiennent les règles de l'*Agdal*, garantes de l'ordre social et territorial sur les alpages.

Le territoire de la tribu Mesiuwa (ou Mesfiuwa), mentionnée par Ibn Khaldun et les auteurs arabes de l'époque médiévale, est adossé aux puissants massifs du Zat (3 912 m) et du Meltsen (3 597 m) ; il occupe le versant nord de l'Atlas et s'étend en plaine jusqu'aux portes de Marrakech. Pour Paul Pascon, les Mesiuwa posent une énigme historique. « C'est la seule tribu de montagne qui ait pu s'établir et se maintenir dans le Hawz de Marrakech jusqu'à nos jours » (PASCON, 1977 : 166). La tribu a toujours été farouchement indépendante. Avant la colonisation, elle n'a jamais eu à sa tête un caïd nommé par le sultan. Les Mesiuwa ont conservé jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle un fort « esprit de corps » (*asabiya*), « manifestant une agressivité sans retenue à l'égard de leurs ennemis et du pouvoir central ». Autrement dit, contrairement aux tribus voisines, les Mesiuwa ont longtemps pu maintenir l'autonomie et l'identité de la tribu à proximité immédiate de la ville impériale de Marrakech. Pourquoi ?

On connaît quatre grandes révoltes des Mesfiuwa à partir du xviii<sup>e</sup> siècle. Elles ont été décrites comme des phénomènes puissants menaçant le pouvoir central, très fortement réprimées, mais sans résultat durable. « La soumission [des Mesiuwa] au sultan n'était qu'apparente, leurs ressentiments couvaient toujours dans leurs poitrines... » (En-Naciri Es-Slawi cité par PASCON, 1977 : 169).

En 1894, à la mort du sultan Moulay Hassan, les Mesiuwa, alliés à la tribu arabe des Rehamna, assiégèrent Marrakech. La répression du Makhzen fut terrible et dura plusieurs années. En octobre 1899, on voyait depuis Marrakech les douars Mesfiuwa qui flambaient dans la montagne (Marquis de Segonzac, 1899 ; cité par PASCON, 1977 : 172). Des groupes de femmes, leurs enfants et les vieillards se réfugièrent au sommet du Yagour à l'Adrar Taouimelt, sous la protection des saints et des génies de l'*Agdal* (LEGUIL, 1985 : 20).

## **Le Yagour, patrimoine historique de la tribu Mesiuwa**

Pour expliquer la résistance farouche des Mesiuwa face à l'État central marocain (le Makhzen), Paul Pascon avance l'hypothèse suivante. La tribu n'a jamais renoncé à occuper la plaine ; sa force réside dans le contrôle d'un territoire abritant des ressources agropastorales complémentaires : entre la plaine du Hawz au nord, lieu d'hivernage des troupeaux, et les *Agdals* d'altitude au sud, lieu d'estivage. Les groupes Mesiuwa ont en effet pu maintenir jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle une organisation territoriale en bandes parallèles<sup>10</sup>, remontant les pentes et les vallées (Zat, Gueji, Ourika), de la plaine du Hawz jusqu'au Yagour : « Olympe pastoral dominé par le Meltsen, vaste sanctuaire et espace mystique autour desquels ils rayonnent » (PASCON, 1977 : 175). Le Yagour est le refuge et le dernier bastion de la tribu en période de crise. Ces données historiques suggèrent le rôle central de l'*Agdal* du Yagour dans la genèse du pacte politique fondateur de la tribu Mesiuwa ; elles confirment son rôle clé dans le maintien de l'autonomie et de l'identité de la tribu au cours des derniers siècles.

<sup>10</sup> De nombreux témoignages attestent des anciens droits d'accès au Yagour pour les communautés Mesiuwa de la plaine ; et des droits d'accès à la plaine pour les communautés montagnardes (LAFUENTE, 1968).

<sup>11</sup> Trois éléments apparaissent de manière récurrente dans la définition de ce qui « fait patrimoine » (d'après CORMIER SALEM *et al.*, 2002 ; AUCLAIR *et al.*, 2010) :

- i) une place centrale dans la mémoire collective et la perception de l'histoire ;
- ii) l'existence d'un statut de protection associée à une gestion conservatoire ;
- iii) un rôle clé dans la reproduction des groupes sociaux dans l'espace et le temps.

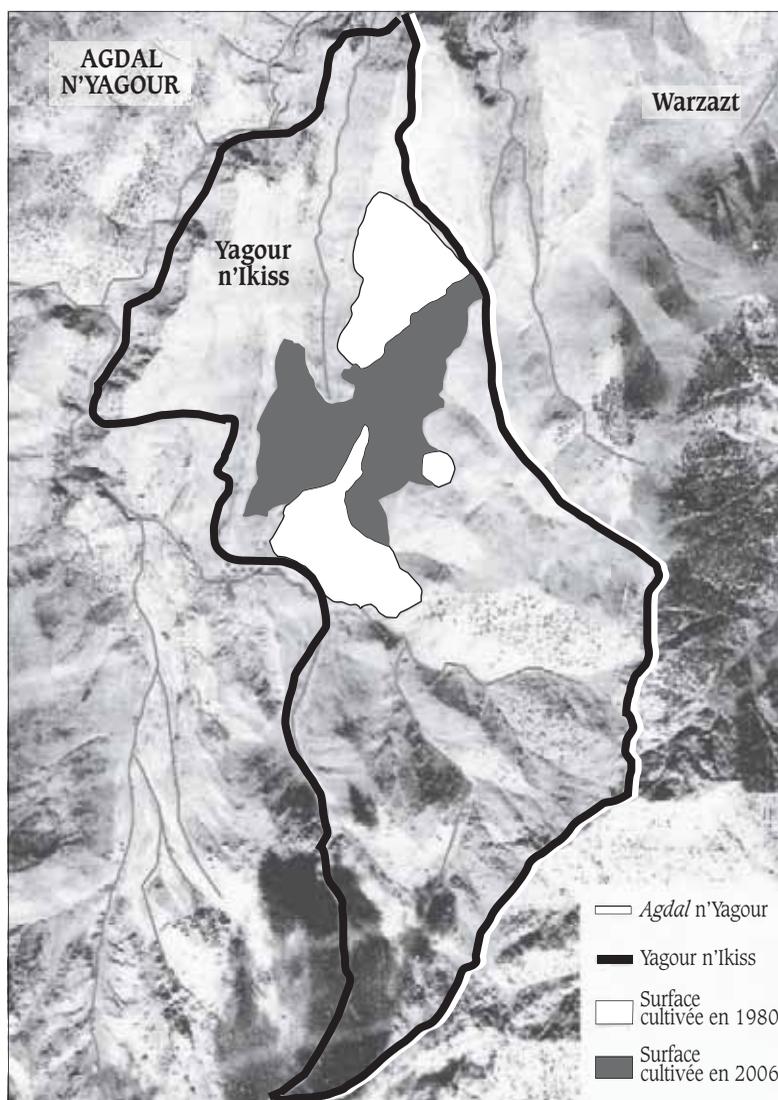
L'*Agdal* du Yagour détient les attributs d'un patrimoine communautaire<sup>11</sup> : « conserver pour transmettre » (AUCLAIR *et al.*, 2010). Les éléments présentés montrent que l'*Agdal* est le produit d'une construction patrimoniale endogène porteuse d'une mémoire vivante, un « monument » pastoral au sens de Françoise CHOAY (2009). L'*Agdal* contribue au maintien de l'autonomie et de l'identité communautaire par la sécurisation dans le temps des usages pastoraux. Les pratiques religieuses et rituelles étayent le statut de protection du territoire. Cette construction patrimoniale originale repose sur une conception holistique. Doté de tout un corpus de représentations historiques et symboliques, l'*Agdal* est à la croisée des chemins entre patrimoine écologique, sociologique et culturel et c'est en tant que patrimoine hybride qu'il contribue de manière essentielle à l'adaptabilité et à la résilience du système socio-écologique (AUCLAIR *et al.*, 2011).

## Menaces sur l'Agdal et « dé-patrimonialisation locale »

La pratique traditionnelle de l'*Agdal*, cas d'école *in situ* de « gestion durable », est un beau conte mis à mal par les transformations contemporaines du monde rural.

Érosion, déclin, dysfonctionnement, affaiblissement, dérégulation..., autant d'expressions qui ponctuent les analyses et les diagnostics des chercheurs et experts. Les causes de l'affaiblissement de l'*Agdal* au cours des dernières décennies sont multiples ; à la fois endogènes et exogènes, elles combinent de manière inextricable facteurs économiques, sociaux, politiques, démographiques, climatiques et écologiques...

Le capitalisme et les filières spéculatives atteignent la montagne. La menace de projets touristiques et immobiliers « pharaoniques », conduits au nom du développement touristique à proximité de Marrakech, planent sur l'Agdal voisin d'Oukaïmeden et pourraient bien concerner prochainement le Yagour (MAHDI, 2010 ; BELLAOUI, 2011). Dans le Moyen-Atlas, la pratique de l'Agdal pastoral s'est écroulée au cours des dernières décennies en relation avec l'essor de filières ovines spéculatives portées par des investisseurs urbains (BOURBOUZE, 1999).



Source : Dominguez, 2010.

**Carte 3 – Évolution de la superficie cultivée sur le Yagour d'Ikiss.**

Sous l'effet de l'essor démographique observé depuis les années 1960, la pression sur les ressources augmente dans le Haut-Atlas de Marrakech (MAHDI et NEJAR, 2012 ; CHERKAOUI *et al.*, 2012), les frontières territoriales se figent au détriment de la souplesse et de la fluidité, les qualités premières du système. Une évolution majeure a transformé l'organisation territoriale des Mesiuwa au cours du xx<sup>e</sup> siècle : la rupture des complémentarités pastorales entre plaine et alpages, contraignant les petites communautés de quelques villages à se replier sur elles-mêmes et à exploiter au maximum les maigres ressources de leurs terroirs (fig. 1).

La progression des mises en culture agricoles sur le plateau de Warzast (Yagour d'Ikiss) et autour des bergeries Aït Wagustit (Balkous, Tamadout), au détriment des meilleurs pâturages d'altitude, est une des causes principales de l'affaiblissement de l'*Agdal* du Yagour (DOMINGUEZ, 2010) ; et de la perte d'autorité du lignage saint de Sidi Boujmaa qui s'est avéré incapable de préserver l'intégrité du territoire pastoral indivis. La superficie cultivée sur le Yagour d'Ikiss a doublé entre 1980 et 2006 (carte 3), amputant les meilleurs parcours d'altitude au pied du Meltsen. Dans le douar de Warzast, les bergeries d'estive se sont progressivement transformées en habitations permanentes.

La transformation des systèmes de production et d'activité est un facteur essentiel de dérégulation communautaire. Le développement de l'arboriculture fruitière et des cultures spéculatives sur les périmètres irrigués au détriment des productions vivrières (MAHDI et NEJAR, 2012) ; la régression de l'élevage sur parcours, la transformation des pratiques pastorales et l'abandon des longues séquences de transhumance sont des tendances observées, à des degrés divers, dans l'ensemble de l'Atlas (BOURBOUZE, 1999 ; MAHDI et NEJAR, 2012).

Le déclin des activités pastorales est amplifié par le changement climatique en cours, la fréquence des sécheresses et la variabilité accrue de la pluviométrie observée au cours des dernières décennies (RAMOU, 2012). En période de sécheresse, les pratiques d'*Agdal* sont compromises par la demande urgente en fourrage des éleveurs, au printemps. L'ouverture de l'*Agdal* est anticipée de plusieurs semaines ou mois (en 2006, les troupeaux ont accédé au Yagour dès le début de juin dans le plus complet désordre). Au cours des dernières décennies, le calendrier d'ouverture et de fermeture des pâturages a eu tendance à s'adapter aux conditions climatiques de l'année ; il ne respecte plus l'ancienne date d'ouverture qui était établie au premier vendredi de *smaym* (la période estivale la plus chaude), c'est-à-dire aux environs du 28 juillet. La

tendance à la réduction temporelle de la mise en défens compromet le cycle de reproduction de la végétation pastorale.

Les stratégies individuelles s'affirment dans un contexte d'ouverture croissante sur la société « englobante » accompagnant le développement du tourisme, de l'émigration et de la pluriactivité (CHERKAOUI *et al.*, 2012) ; les différenciations sociales et les inégalités au sein des communautés s'accroissent. Multipliant les sources de revenu – émigration, commerce et services (tourisme...), charges officielles, agriculture et élevage spéculatifs... –, les élites locales étendent leur emprise et leurs réseaux de clientèle, transgressant parfois les règles communautaires avec la complicité des autorités. Les plus gros éleveurs tentent de récupérer à leur profit une part maximale des ressources pastorales collectives. Chez les Aït Ikiss, le retour au pays des personnes émigrées en Europe a coïncidé avec le début de l'expansion de la céréaliculture sur les terres pastorales du Yagour. La nouvelle élite avait les moyens d'investir dans le labour de nouvelles terres, d'embaucher la main-d'œuvre locale et de se procurer du matériel agricole moderne. La mise en culture des alpages a entraîné de profondes discordes au sein des assemblées coutumières (*jmaât*). La divergence des intérêts et des stratégies individuelles rend de plus en plus difficile l'établissement de règles collectives et consensuelles (DOMINGUEZ, 2010).

La différenciation sociale et économique au sein des communautés se double d'inégalités territoriales et inter-communautaires grandissantes. Les tendances décrites ne touchent pas de la même façon, et les contrastes sont forts, les différents groupes d'usagers du Yagour. L'économie des communautés enclavées (Aït Zat, par exemple) dépend encore étroitement de la mobilisation des ressources fourragères de l'*Agdal*, alors que d'autres disposent de ressources alternatives (tourisme, arboriculture et agriculture irriguée spéculatives, émigration), certains villages de l'Ourika par exemple. Le développement inégal et la divergence d'intérêts des communautés ayants droit affectent le fonctionnement de l'*Agdal* pastoral (BRINET, 2012).

De nouvelles valeurs et aspirations investissent la montagne, portées par les émigrés, les étudiants, les médias et les institutions (École publique...). L'activité de berger, les pratiques et les institutions « traditionnelles » sont de plus en plus dévalorisées aux yeux des jeunes. Le déclin des pratiques rituelles et des croyances religieuses populaires contribuent au « désenchantement » de l'*Agdal* et à la dérégulation communautaire (DOMINGUEZ *et al.*, 2010).

Les dernières décennies ont vu l'effondrement du pouvoir des saints et des *zawiya*. L'autorité locale assure la tutelle légale des terres collectives de parcours. La gestion de l'*Agdal* du Yagour est aujourd'hui entre les mains d'une commission spécialisée où siègent des élus et notables sous la tutelle de l'autorité locale. Une procédure métissée où interfèrent gestion coutumière, arbitrage de l'État et des notables, permet d'établir les règles pastorales. Mais l'*Agdal* « sous tutelle » semble perdre en souplesse et en efficacité (BOURBOUZE, 1999). La sanction des délinquants pour pâturage anticipé dans l'*Agdal* est aujourd'hui établie par le caïdat sur une base monétaire fixe. Autrefois, les sanctions en nature modulées en fonction de la gravité de l'infraction et des récidives (prélèvement d'un bélier, préparation d'un repas collectif...) procédaient d'un système de sanctions graduées dont Elinor OSTROM (1990) a souligné l'efficacité. Soucieuses de maintenir la paix sociale et le *statu quo* sur les alpages, les autorités hésitent à trancher les différends (HAMMOUDOU, 2012) et se rallient parfois aux groupes les plus influents (BRINET, 2012). Dans nombre de cas, les conflits d'usage s'enlisent.

Dans le contexte des mutations contemporaines, une question essentielle soulevée par le déclin de l'*Agdal* est celle de la vulnérabilité des populations rurales démunies, des formes collectives de sécurisation et de résilience, support de leur reproduction matérielle et sociale.

## Patrimonialiser le concept : ré-inventer l'Agdal

Les différentes logiques patrimoniales en présence dans l'*Agdal* du Yagour révèlent l'ambiguïté du terme de patrimoine. Nous l'avons vu, l'*Agdal* est le produit d'une construction patrimoniale locale, relativement autonome, porteuse d'une mémoire vivante. Cette forme originale de patrimonialisation contribue à la résilience et à l'adaptabilité du système socio-écologique.

### De quel patrimoine s'agit-il ?

La tendance à la « dé-patrimonialisation locale » s'accompagne de l'émergence de nouvelles formes de patrimonialisation « globales » dans un contexte de développement du tourisme en montagne. Le Yagour attire aujourd'hui l'attention des scientifiques et des développeurs par la présence de trois grands types de « ressources patrimoniales » à préserver :

- des prairies humides abritant une biodiversité originale avec de nombreuses espèces végétales endémiques de souche alpine et boréale (ALAOUI HARONI et ALIFRIQUI, 2012) ;
- des paysages agropastoraux remarquables façonnés par la pratique ancestrale de transhumance (MAHDI et DOMINGUEZ, 2009 ; MAHDI, 2010) ;

- des milliers de gravures rupestres datant pour la plupart de l'âge du bronze et témoignant notamment du développement de la métallurgie et de l'écriture *tifinagh* au Maroc (RODRIGUE, 1999 ; EL GRAOUI *et al.*, 2008 ; SKOUNTI *et al.*, 2003).

Autour de la notion de patrimoine, une révolution sémantique s'opère (CHOAY, 2009). Elle consacre l'amalgame entre le « monument », patrimoine vivant porteur de valeur mémorielle, tel l'*Agdal*, et une nouvelle conception du patrimoine édictée en référence à des valeurs scientifiques (biodiversité), historiques (art rupestre) ou esthétiques (paysages) propres à la culture européenne ou occidentale et érigées en valeurs universelles. Ces conceptions patrimoniales semblent *a priori* difficilement compatibles. Contrairement à la première, holistique, la seconde repose historiquement sur une vision du monde qui consacre la séparation des éléments de nature et de culture (FAIRHEAD et LEACH, 2002) ; privilégiant la gestion spécialisée et indépendante des éléments patrimonialisés.

Nous résumons les dangers potentiels liés aux nouveaux processus de patrimonialisation qui s'adressent à des populations rurales pauvres et peu scolarisées (BELLAOUI, 2011) : la muséification et la marchandisation des éléments « patrimonialisés » en relation avec le développement touristique ; la rupture du lien au territoire et l'exclusion de la plus grande partie des usagers ; l'inégale distribution des bénéfices économiques liés à la valorisation patrimoniale.

Ces dangers, observés dans des constructions patrimoniales récentes en milieu rural (SIMENEL *et al.*, 2009), dessinent en négatif une autre voie « patrimoniale » dans laquelle nous appelons les scientifiques, la société civile et les institutions nationales à coordonner leur action. Il ne s'agit pas d'ériger en modèle les formes d'*Agdal* héritées du passé, devenues souvent peu opérantes dans le contexte actuel, mais de créer les conditions de leur continuation et de leur adaptation en accord avec le cours de l'histoire. Autrement dit, il s'agit d'inventer les *Agdals* de demain, dans une perspective de « conservation participante » et de « co-management patrimonial » reposant sur un concept local qui fait sens pour la population, et dont nous avons souligné la valeur heuristique et la puissance symbolique.

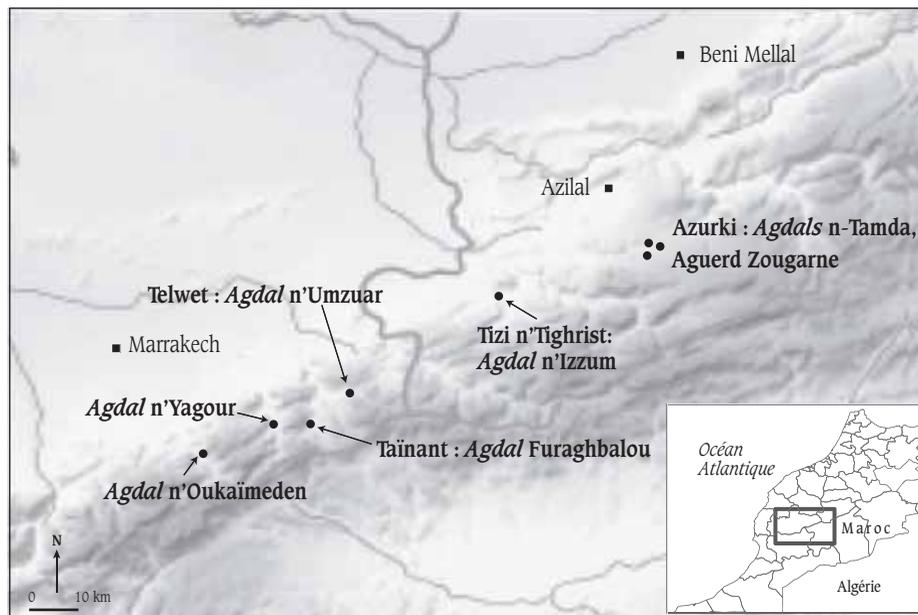
L'abondance des gravures rupestres sur le plateau du Yagour (HOARAU, 2006), et d'une manière plus générale dans les *Agdals* pastoraux du Haut-Atlas, suggère l'hypothèse d'un lien étroit entre *Agdal* et images gravées. Plusieurs arguments peuvent être avancés dans ce sens.

## *Agdal* et art rupestre

Les gravures sont localisées sur les dalles de grès rouge à proximité des meilleurs pâturages d'altitude du Haut-Atlas aujourd'hui encore gérés en *Agdal*. En région présaharienne, les sites rupestres (carte 4) sont aussi étroitement associés à la présence d'eau et à l'abondance relative des ressources (oasis et cours d'eau) (SKOUNTI *et al.*, 2003 : 25).

Les données paléo-climatiques montrent un brusque assèchement du climat après le dernier épisode humide du Sahara, le « petit humide » de – 7000 à – 2500 av. J.-C. (LAMB *et al.*, 1991). Cette période d'assèchement, en plusieurs phases successives à partir du milieu du troisième millénaire BC, coïncide avec l'apparition des gravures dans le Haut-Atlas (RODRIGUE, 1999 ; EL GRAOUI *et al.*, 2008). Des données pédoanthracologiques montrent l'importance des défrichements et l'intensification de l'exploitation pastorale dans l'*Agdal* voisin d'Oukaïmeden au premier millénaire av. J.-C. (THINON et ALIFRIQUI, 2004). Les alpages de l'Atlas représentaient un éden verdoyant pour les pasteurs berbères fuyant l'aridité du Sahara dans un contexte de raréfaction des ressources et de concurrence accrue entre les communautés. Or, l'insécurité liée aux ressources est un facteur clé favorisant la définition des droits pastoraux et la mise en œuvre de la gestion *Agdal*. De nombreux siècles plus tard, le contexte historique lié à la fondation des *Agdals* pastoraux le montre. La fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> siècle

**Carte 4** – Les sites rupestres du Haut-Atlas : des *Agdals* pastoraux.



Réalisation : L. Auclair et M. Gonzalez.

furent marqués dans le sud du Maroc par une succession terrible de sécheresses révélées par la dendrochronologie. C'est dans ce contexte de pénurie des ressources et d'insécurité généralisée que se développèrent les mouvements religieux à l'origine de la fondation des grands *Agdals* pastoraux du Haut-Atlas (PASCON, 1977 ; MAHDI, 1999 ; ILAHIANE, 1999).

L'analyse des thèmes gravés apporte des arguments supplémentaires. Les gravures anciennes relevées dans les *Agdals* expriment de manière récurrente une métaphore des liens entre la fécondité des hommes et des animaux sauvages et domestiques. En outre, le traitement particulier réservé aux fissures des rochers, dans certaines images, suggère l'importance du monde souterrain et des génies chtoniens dans les représentations anciennes de la fécondité/fertilité (AUCLAIR, 2010). Ces thèmes, abondamment traités dans l'art rupestre du Sud marocain (RODRIGUE, 2006) et du Néolithique saharien (LE QUELLEC, 1993), sont récurrents dans les représentations et les pratiques rituelles contemporaines observées dans les *Agdals* pastoraux. Les *Agdals* sont en effet des lieux privilégiés pour les rituels liés à la pluie et à la fécondité du bétail et aussi pour la célébration des mariages. La toponymie et les rituels y révèlent de multiples références aux fiancées, à la fécondité et aux génies (MAHDI, 1999 ; SIMENEL, 2010 ; DOMINGUEZ, 2010). Une certaine continuité émane donc entre ce que donnent à voir les gravures sur le rapport à l'environnement et les représentations symboliques et contemporaines de l'*Agdal*.

Le dernier argument est d'ordre géographique. Les gravures sont localisées en des sites particuliers : à proximité immédiate des meilleures prairies humides, des sources et des bergeries occupées aujourd'hui par les pasteurs transhumants (A'zib n-Ikiss, Zguigui, Aguerd n-Tircht, Lalla Mina ou Hamou, etc.) ; mais aussi, le long des « frontières » et des limites territoriales de l'*Agdal* ponctuées par les marques des saints – cols, tumulus, mausolées, cairns... – (HOARAU, 2006). Cet argument suggère un lien étroit entre gravures, pactes pastoraux et appropriation des ressources. Il souligne l'intérêt d'une perspective d'écologie historique intégrant l'art rupestre, en tant que marqueur territorial et géo-symbole (BONNEMAISON, 1997), dans la dynamique du système « *Agdal* » sur le temps long. Les gravures de l'Atlas attestent vraisemblablement de la grande ancienneté des pratiques d'*Agdal* et de la profondeur historique du concept dans les sociétés pastorales *amazighes*. Bien que les populations ne revendiquent en aucune manière le « patrimoine rupestre » attribué aux Portugais et aux génies, les représentations locales et les pratiques rituelles liées à l'*Agdal* sont en mesure d'apporter

<sup>12</sup> Chaque année au mois de juillet, lors de l'ouverture de l'*Agdal* du Yagour, un groupe de femmes prépare un repas rituel (*maarouf*) dans le sanctuaire de Sidi Hamed el Wafi. Le *maarouf* a lieu à proximité d'une dalle gravée appelée « l'enclos des fiancées » par André SIMONEAU (1967), au lieu-dit *Agdalen-Waguns*. Cette dalle protégée par une enceinte de pierre sèche représente un couple « tête-bêche ».

une contribution importante à l'interprétation de l'art rupestre dans l'ère culturelle berbère.

Ces éléments ouvrent de nouvelles perspectives interdisciplinaires associant archéologues, historiens, anthropologues et paléo-écologues (interprétation des gravures, écologie historique). Ne percevant pas de lien entre art rupestre et pratiques pastorales, la plupart des scientifiques voient dans les usagers du Yagour un danger potentiel pour la protection et la conservation du « patrimoine rupestre ». L'art rupestre, perçu en tant qu'élément du patrimoine vivant et communautaire de l'*Agdal*, permet de changer le regard des scientifiques sur les relations entre pasteurs et gravures<sup>12</sup>.

## En conclusion

La reconnaissance de l'*Agdal*, en tant qu'outil et concept, permet d'envisager la réconciliation des logiques patrimoniales « locale » et « globale ».

Dans l'*Agdal*, la clarification des conditions sociales d'accès et d'usage des ressources, l'établissement d'une frontière sociale et spatiale reconnue par les usagers, sont autant d'atouts en faveur de la reconnaissance légale des droits et des compétences gestionnaires des communautés sur le territoire ; autrement dit, de la délégation de gestion des ressources dans le cadre de contrats négociés avec l'État (LAZAREV, 2004).

Sur le plan technique, les mises en défens temporaires sont classiquement préconisées par les environnementalistes et les forestiers pour la gestion des milieux (GENIN *et al.*, 2012). Dans le Haut-Atlas, les *Agdals* pastoraux sont aujourd'hui des modes de gestion plus efficaces, sur le plan de la protection de la biodiversité, que les parcs nationaux et autres formes d'aires protégées (ALAOUÏ HARONI et ALIFRIQUI, 2012).

La biodiversité et les paysages ne font pas l'objet, en soi, d'une attention particulière de la part des populations locales ; mais les règles de l'*Agdal* contribuent de manière essentielle au maintien de la biodiversité, de la transhumance et des paysages pastoraux sur le long terme (ALAOUÏ HARONI et ALIFRIQUI, 2012 ; GENIN *et al.*, 2012). De plus, les représentations et les rituels liés à l'*Agdal* contribuent dans certains cas à la préservation *in situ* des gravures (HOARAU, 2006).

Le concept d'*Agdal*, qui repose sur la mise en défens des ressources, permet d'envisager l'établissement d'un nouveau compromis patrimonial

sur les parcours d'altitude. Ce nouveau compromis, négocié entre les différents acteurs concernés (communautés d'usagers, institutions nationales, communes, associations locales...), mis par écrit dans une charte d'*Agdal* ou charte territoriale (BARRIÈRE, 2012), viserait la création d'une nouvelle forme d'*Agdal* conciliant deux principaux objectifs : i) la résilience de la société agropastorale locale par la sécurisation sur le long terme de l'usage des ressources (pastorales et touristiques) ; ii) les objectifs de conservation de la société « globale » : biodiversité, paysages et gravures rupestres.

L'*Agdal* du Yagour et les *Agdals* pastoraux du Haut-Atlas sont des sites privilégiés pour mettre en œuvre ce projet patrimonial qui dispose aujourd'hui de plusieurs atouts. Face aux dangers d'un développement touristique qui consacre l'exclusion des populations locales, émerge un tissu associatif local (l'association des Amis du Zat) qui s'engage en faveur d'un « tourisme responsable et solidaire » (BELLAOUI, 2011) axé sur l'échange et la découverte des paysages du Yagour. De plus, l'évolution récente de la conception des aires protégées sur la scène nationale et internationale consacre l'intégration croissante des dimensions sociales et culturelles aux objectifs de conservation : les « paysages culturels » de l'agro-pastoralisme méditerranéen inscrits sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco (2007) ; la nouvelle loi marocaine sur les aires protégées (2008) qui permet aux associations, conjointement avec les institutions nationales, de doter l'*Agdal* du statut « d'aire protégée communautaire ».

## R é f é r e n c e s

ALAOUI HARONI S., ALIFRIQUI M., SIMONNEAUX V., 2009 – Recent dynamics of the wet pastures at Oukaïmeden plateau (High Atlas mountains, Morocco). *Biodiversity and conservation*, 18 (1) : 167-189.

ALAOUI HARONI S., ALIFRIQUI M., 2012 – « Approche écologique des pâturages humides d'altitude et pratiques de gestion. Le plateau d'Oukaïmeden dans le Haut-Atlas de Marrakech ».

In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socioécologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 75-91.

AUBERT P. M., 2010 – *Action publique et société rurale dans la gestion des forêts marocaines : changement social et efficacité environnementale*. Thèse Sc. de l'Environnement, Agro-ParisTech – Engref, Montpellier.

AUCLAIR L., 2010 – « Des *jnoun* dans les fissures. Nouveaux regards sur

l'art rupestre du Haut-Atlas marocain ». World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES), Barcelona, 19 au 19 juillet.

AUCLAIR L., SIMENEL R., ALIFRIQUI M., MICHON G., 2010 – *Agdal*. Les voies imazighen de la patrimonialisation du territoire. *Hespéris Tamuda*, XLV : 129-150.

AUCLAIR L., ALIFRIQUI M. (dir.), 2012 – *Agdal. Patrimoine socio-écologique*

*de l'Atlas marocain*. Rabat, IRD-Ircam (éd.), 643 p.

AUCLAIR L., BAUDOT P., GENIN D., ROMAGNY B., SIMENEL R., 2011 – Patrimony for resilience. Evidence the from forest *Agdals* in the Moroccan High Atlas mountains. *Ecology & Society*, 16 (4).

BABIN D., ANTONA M., BERTRAND A., WEBER J., 2002 – « Gérer à plusieurs des ressources renouvelables, subsidiarité et médiation patrimoniale par récurrence ». In Cormier Salem M.-C. et al. (dir.) : *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires : 79-99.

BARRIÈRE O., 2012 – « Nature juridique de l'*agdal*. De la propriété collective au patrimoine commun ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 209-244.

BELLAOUI A., 1989 – *Les pays de l'Adrar-n-Dern. Étude géographique du Haut-Atlas de Marrakech*. Thèse doct., univ. de Tours, 505 p.

BELLAOUI A., 2011 – « Plaidoyer pour un tourisme responsable et solidaire. L'*Agdal* du Yagour (Haut-Atlas de Marrakech) ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.).

BERKES F., 2004 – Rethinking community-based conservation. *Conservation Biology*, 18 (3) : 621-630.

BERKES F., COLDING J., FOLKE C., 2000 – Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptative management. *Ecological Applications*, 10 (5) : 1251-1262.

BERKES F., COLDING J., FOLKE C. (eds), 2003 – *Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

BERRIANE M. (coord.), 2010 – Patrimoine et patrimonialisation au Maroc. Num. spéc. *Hespéris Tamuda*, vol. XLV.

BONNEMAISON J., 1997 – Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud du centre de Vanuatu (Mélanésie). *Autrepart*, (4) : 11-41.

BOURBOUZE A., 1999 – « Gestion de la mobilité et résistance des organisations pastorales des éleveurs du Haut-Atlas marocain face aux transformations du contexte pastoral maghrébin ». In Niamir-Fuller M. (dir.) : *Managing mobility in African rangeland: the legitimization of transhumance*, FAO and Beijer intern. instit. Ecol. Economics : 236-265.

BRINET J., 2012 – « Développement inégal et gestion des ressources pastorales. L'*Agdal* Isugan n-Waguns dans la haute vallée Ayt Mizane (massif du Toubkal) ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 557-577.

CHERKAOUI M., SABIR B., BAALI A., AUCLAIR L., BAUDOT P., VIMARD P., 2012 – « Structures socio-démographiques et systèmes d'activité dans la vallée d'Imnane (Haut-Atlas de Marrakech) ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 357-373.

CHICHE J., 2003 – « *Les conflits pastoraux sur le versant sud du Haut-Atlas central* ». *Projet de conservation de la biodiversité par la transhumance dans le versant sud du Haut-Atlas*. Rapport final, Ouarzazate, 303 p.

CHOAY F., 2009 – *Le patrimoine en questions. Anthologie pour un combat*. Paris, Seuil, 214 p.

CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULTON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B. (dir.), 2002 – *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires, 468 p.

CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULTON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B. (dir.), 2005 – *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales*. Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires, 554 p.

DEMAY S., 2004 – *Diagnostic agraire dans le Haut-Atlas marocain. Territoire des Ait Ikiss*. Mémoire de DAA, spécialité SES, INA Paris-Grignon, Programme Agdal, 60 p + annexes.

- DESCOLA P., 2005 – *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DOMINGUEZ P., 2010 – *Vers l'éco-anthropologie. Une approche multidisciplinaire de l'Agdal pastoral du Yagour (Haut-Atlas de Marrakech)*. Thèse d'Anthropologie, EHESS, Paris, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 378 p.
- DOMINGUEZ P., HAMMI S., 2010 – « L'Agdal du Yagour, écologie et pastoralisme ». In Fernández K. (ed.) : *Ecología y Pastoralismo*, Éd. Koldo Michelena, Donostia : 34-56.
- DOMINGUEZ P., ZORONDO-RODRIGUEZ F., REYES-GARCIA V., 2010 – Relationships between religious beliefs and mountain pasture uses: a case study in the High Atlas mountains of Marrakech, Morocco. *Human Ecology*, 38 : 351-362.
- DOMINGUEZ P., BOURBOUZE A., GENIN D., KOSOY N., 2011 – Diverse ecological, economic and socio-cultural values of a traditional common natural resource management system in the Moroccan High Atlas: the Aït Ikiss tagdalts. *Environmental values Journal* : 21 (3) : 277-296.
- EL GRAOUI M., ALIFRIQUI M., JÜNGNER H., HAHID A., SEARIGHT-MARTINET S., 2008 – Recherche d'indices chronologiques sur le passage des graveurs de rochers de l'Oukaïmeden (Haut-Atlas, Maroc). *Sahara*, 19 : 105-108.
- FAIRHEAD J., LEACH M., 2002 – « Practising "patrimony" and "biodiversity" ». The articulation of diverse local, national and international perspectives in Guinea, West Africa ». In Cormier Salem M.-C. et al., (dir.) : *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires : 343-371.
- FOLKE C., CARPENTER S. R., ELMQVIST T., 2002 – *Resilience and sustainable development: building adaptive capacity in a world of transformations*. ICSU series for Sustainable Development-3.
- GENIN D., KERAUTRET L., HAMMI S., CORDIER J. B., ALIFRIQUI M., 2012 – « Biodiversité et pratiques d'Agdal. Un élément de l'environnement à l'épreuve de ses fonctions d'utilité pour les sociétés du Haut-Atlas central ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 93-125.
- HAMMOUDOU M., 2012 – « La mise en place d'un nouvel Agdal. Chronique d'une expérience sur un parcours de montagne des Ayt Sedrate du Dadès ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 515-523.
- HOARAU B., 2006 – *Patrimoines du Yagour (Haut-Atlas occidental marocain)*. Master « Sciences de l'homme et de la société », mention Anthropologie, univ. de Nice-Sophia Antipolis, Nice, Prog. Agdal, 50 p.
- ILAHIANE H., 1999 – The berber agdal institution: indigenous range management in the Atlas mountains. *Ethnology*, 38 (1) : 21-45.
- LAFUENTE F., 1968 – La vie humaine dans un groupement berbère du Haut-Atlas de Marrakech : les Aït Oucheg. *Revue de Géographie du Maroc*, 14 : 71-115.
- LAMB H. F., DAMBLON F., MAXTED R. W., 1991 – Human impact on the vegetation of the Middle Atlas, Morocco, during the last 5000 years. *Journal of Biogeography*, 18 : 519-532.
- LAOUST E., MONTAGNE R., 1923 – Les pêcheurs berbères du Sud marocain. *Hespéris*.
- LAZAREV G., 2004 – « La gestion participative des terroirs de montagne au Maroc, condition d'une maîtrise de la "production d'eau" ». Sém. Cemagref « Échanges méditerranéens sur l'eau, la forêt et le développement », Aix-en-Provence, 20-21 sept.
- LEGUIL A., 1985 – *Contes berbères du Grand Atlas*. Paris, Fleuve et Flamme – Edicef (ed.), 163 p.
- LE QUELLEC J. L., 1993 – *Symbolisme et art rupestre au Sahara*. Paris, L'Harmattan, 638 p.
- MAHDI M., 1999 – *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Casablanca, Fond. K. Adenauer (ed.).
- MAHDI M., 2010 – « Patrimonialisation de la transhumance à

- l'Oukaïmeden ! » In Lérin F. (ed.) : *Pastoralisme méditerranéen : patrimoine culturel et paysages et développement durable, Options Méditerranéennes* série A 93 : 73-8.
- MAHDI M., DOMINGUEZ P., 2009 – Les *agdals* de l'Atlas marocain : un patrimoine en danger. *BESM* juillet 2009, Okad : 327-350.
- MAHDI M., NEJAR N., 2012 – « La place de l'élevage transhumant dans les systèmes de production et d'activité des vallées Rheraya (Haut-Atlas de Marrakech) ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 337-356.
- MONTGOLFIER DE J., NATALI J. M. (dir.), 1987 – *Le patrimoine du futur. Approche pour une gestion patrimoniale des ressources naturelles*. Paris, Economica.
- NIEDDU M., PETIT O., VIVIEN F.-D., 2009 – Identités, patrimoines collectifs et développement soutenable. Editorial. *Développement Durable et Territoires*, Dossier n° 12 [on line].
- OLLAGNON H., 2000 – « La gestion en patrimoine commun de la qualité de l'eau dans un bassin ». In Falque M., Massenet M. (dir.) : *Les ressources en eau. Droits de propriété, économie et environnement*, Paris, Dalloz : 325-345.
- OLSSON P., FOLKE C., BERKES F., 2004 – Adaptive comanagement for building resilience in social-ecological systems. *Environmental Management*, 34 (1) : 75-90.
- OSTROM E., 1990 – *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*. New York, Cambridge University Press, 280 p.
- PASCON P., 1977 – *Le Haouz de Marrakech. Histoire sociale et structures agraires*. Tanger, Éditions marocaines et internationales, tome 1, 392 p.
- RAMOU H., 2012 – « Les *igudlan* n-Izlan (Imilchil). Modalités de gestion et mutations ». In Auclair L., Alifriqui M. (dir.) : *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, Rabat, IRD-Ircam (éd.) : 469-488.
- RODRIGUE A., 1999 – *L'art rupestre du Haut-Atlas marocain*. Paris, Éd. L'Harmattan, 420 p.
- RODRIGUE A., 2006 – *Images gravées du Maroc*. Temara, Kalimat Babel, 237 p.
- SELLIER E., 2004 – *L'Agdal du Yagour. Territorialités au pluriel pour la protection de la nature dans le Haut-Atlas de Marrakech*. Maîtrise de géographie, univ. de Provence, Institut de géographie et d'aménagement, Aix-Marseille I, Programme AgdalL, 164 p.
- SIMENEL R., 2010 – *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud-Maroc)*. Paris, CNRS Éditions-MSH.
- SIMENEL R., MICHON G., AUCLAIR L., AMEERUDDY THOMAS Y., ROMAGNY B., GUYON M., 2009 – L'argan : l'huile qui cache la forêt domestique. De la valorisation du produit à la naturalisation de l'écosystème. *Autrepart*, 50 : 51-74.
- SIMONEAU A., 1967 – Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech. *Revue de Géographie du Maroc*, 11 : 67-76.
- SKOUNTI A., LEMJIDI A., NAMI M., 2003 – *Tirra. Aux origines de l'écriture au Maroc*. Ircam, 215 p.
- THINON M., ALIFRIQUI M., 2004 – Dégradation des thuriféraires marocaines : premières données phytohistoriques et pédoanthracologiques. *Naturalia Maroccana*, 2 (1-2) : 241-250.
- WALKER B. H., HOLLING C. S., CARPENTER S. R., KINZIG A. P., 2004 – Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems. *Ecology and Society*, 9 (2) : 5. [online] URL : <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art5>