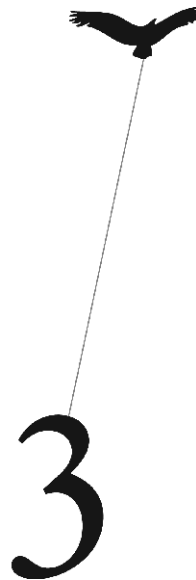


*Regard anthropologique
sur transhumance
et modernité au Maroc*



Mohamed Mahdi y Pablo Domínguez
École National de l'Agriculture de Meknes (Marruecos)
y Universidad Autónoma de Barcelona /
École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia) /
Universidad de la Provenza (Francia)

ager • nº 8 • 2009

Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural
Journal of Depopulation and Rural Development Studies

Trashumancia y modernidad en Marruecos: una mirada antropológica

Resumen: La trashumancia es un género de vida pastoral muy difundido y todavía bastante bien mantenido en varias regiones de Marruecos. Los trabajos conducidos en dos altos lugares de la trashumancia del Alto Atlas (Oukaïmeden y Yagour), apoyados por estudios realizados en otras regiones de Marruecos, permiten mostrar el carácter fuertemente heurístico de una mirada antropológica sobre la trashumancia, considerada como un hecho social total. Tres ejes organizan nuestro texto: los dominios de la vida social y económica de la trashumancia; la religiosidad de los Agdals; y la confrontación de estas sociedades a las corrientes de la modernidad.

Palabras clave: Marruecos, trashumancia, Agdal, religiosidad, modernidad.

Transhumance and modernity in Morocco: an anthropological look

Abstract: Transhumance as a way of life remains widely spread across a number of regions in Morocco. Work conducted in two transhumance places in the High Atlas (Oukaïmeden and Yagour), backed by studies made for other Moroccan regions, allow us to show the strongly heuristic character of an anthropological look at transhumance. Transhumance is thus portrayed as a total social fact. Three issues structure our article: the domains of transhumant social and economic life; religiosity in the Agdals; and the interaction of these societies with modernity.

Keywords: Morocco, transhumance, Agdal, religiosity, modernity.

Recibido: 18 de febrero de 2009
Devuelto para revisión: 2 de abril de 2009
Aceptado: 30 de junio de 2009

Mohamed Mahdi es profesor de Sociología Rural en la École Nationale de l'Agriculture de Meknes (Marruecos).

Correo electrónico:
aitmahdi@gmail.com

Pablo Domínguez es investigador del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, el Laboratorio de Antropología Social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia) y el Laboratorio Población-Medio ambiente-Desarrollo de la Universidad de la Provenza (Francia).

Correo electrónico:
dominguezgpp@gmail.com

Introduction

La transhumance est un type de mobilité très répandue au Maroc, et un genre de vie pastoral encore maintenue chez de nombreuses tribus berbères sédentaires de montagne de l'Atlas marocain. Pour citer quelques exemples, dans le versant nord du Haut-Atlas occidental, les tribus de *Rheraya-Ourika*, celle de *Messioua*, et celle de *Seksawa*, pratiquent une transhumance d'été respectivement vers les alpages de l'*Oukaïmeden*, de *Yagour* et de *Tichka*. Dans le versant Sud du Haut-Atlas oriental, les tribus d'*Ait Sedrat*, d'*Ait Imaghane*, *Ait Mgoun*, *Ait Atta*, *Ait Dadès* font une navette entre les *Agdals* des montagnes de *Jbel M'goun* en été et le Mont *Saghro* au Sud en printemps. Dans le Moyen Atlas Central, les tribus de la confédération des *Bni Guild* transhument entre les pâturages de la plaine, *Azaghar*, en hiver, et les alpages et clairières de montagne en été¹.

Dans le versant Nord du Haut-Atlas, l'antiquité des alpages de transhumance estivale de l'*Oukaïmeden* et du *Yagour*, qui intéresse particulièrement ce propos, est

-
- 1• Depuis le milieu des années 80, le Maroc a lancé quelques projets pour réhabiliter la montagne, développer l'élevage et protéger les systèmes agraires et le genre de vie pastoral. Les plus importants sont le projet Moyen Atlas Central (années 80) et le projet de conservation de la biodiversité par la transhumance dans le versant Sud du Haut-Atlas (années 2000).

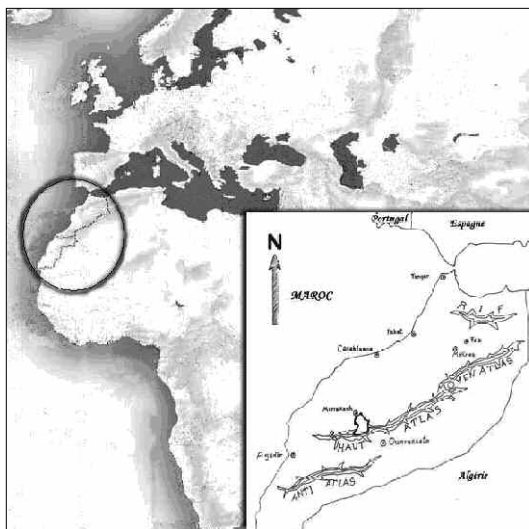
attestée par des gravures rupestres retrouvées sur les lieux de transhumance et sur les voies de passage des pasteurs². La datation de ces gravures les situe entre 2.500 et 3.500 avant notre ère (Rodrigue, 1999). La montagne aurait servi de refuge aux bovidiens attardés lors de l'aggravation du dessèchement entre -2.500 et -1.200 avant notre ère, (Simoneau, 1967). Ces gravures laissent également entrevoir l'existence d'une société agraire qui cohabitait étroitement avec une société plus ancienne fondée sur le pastoralisme (Sellier, 2004; Pascon, 1977; Bellaoui, 1989). Jusqu'à nos jours, ces hauts lieux gardent encore leur fonction de lieu d'estive. Les éleveurs de la tribu *Messioua* pratiquent une transhumance estivale annuelle dans l'*Agdal* du *Yagour*. C'est un haut plateau d'une superficie d'environ 7.000 ha (70 km²), situé à 50 km de Marrakech en ligne droite et à une altitude d'entre 1.900 et 3.600 m. Les tribus *Rheraya* et *Ourika* transhumant vers l'*Agdal* d'*Oukaimeden*, qui est situé à 75 km au Sud de Marrakech, à une altitude d'entre 2.600 et 3.600 m. La superficie du plateau et des versants qui l'entourent est estimée à 800 ha.

L'intérêt porté à la pratique de la transhumance chez les *Messioua* et chez les *Rheraya-Ourika* est de montrer que: (1) la transhumance est inscrite dans des systèmes agraires et d'exploitation du territoire tribal et se trouve associé à des parcours au statut particulier, les "*Agdal*"; (2) l'organisation de la transhumance dans ces *Agdals* est soumise à une rationalité socio-économique et mythico-religieuse qui a jusqu'ici assuré sa pérennité; et (3) les espaces de transhumances et le genre de vie transhumant subissent les assauts de la modernité et font face à des changements qui les affectent en profondeur.

2• C'est un patrimoine auquel le ministère de la culture commence à peine à s'intéresser, d'abord pour le protéger, puis le valoriser.

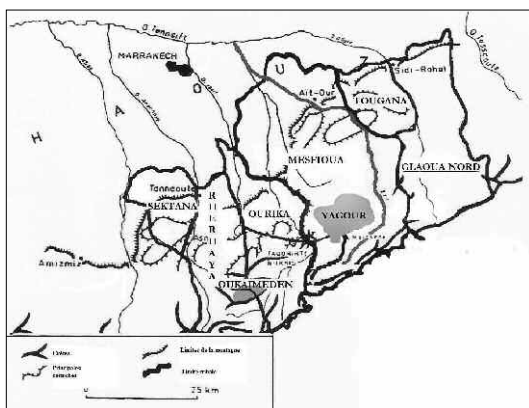
Carte 1.

Carte du Maroc au sein de l'Afrique et détail de la région du Haut Atlas étudiée



Carte 2.

Carte des tribus du Haut Atlas avec les deux principaux sites de transhumance en gris



Transhumance, ordre agraire et Agdal

Transhumance et système agraire

Les communautés des tribus *Rheraya – Ourika– Messioua* sont des agropasteurs-transhumants. Le modèle de transhumance qu'ils affectionnent suppose ici un dédoublement: des espaces, celui où l'on vit habituellement et celui où l'on transhume temporairement. L'habitat, l'un principal dans le *Douar*³, et l'autre secondaire dans les campements, dits *Azibs*, dédoublement enfin du groupe et de la famille, entre ceux qui transhument et ceux qui restent près des terres de culture.

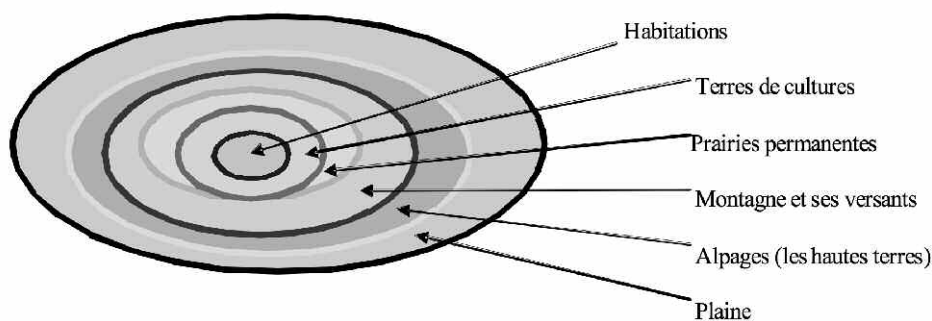
L'habitat principal et les terres de culture sont situés dans les *Douars*, généralement localisés en moyenne montagne. A partir de-là, les éleveurs organisent une double transhumance, l'une normale, en été, sur les hautes terres, l'autre inverse, au printemps, dans la plaine. La transhumance vers la plaine se maintient à l'état résiduel par quelques grands propriétaires de troupeaux ovins. Déjà sous la dynastie *Saadienne* (1554-1659), les aménagements hydrauliques entrepris par les sultans ont commencé à miner cette transhumance après soustraire aux montagnards des grandes parties de l'*Azaghar*, 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, 1977: 162 ss.).

La transhumance se trouve ainsi inscrite dans un système agraire montagnard complexe. Celui-ci est fondé sur deux principes additionnels (Mahdi, 1999: 71-72). D'une part, la complémentarité intégrée des productions agricole et pastorale, et, de l'autre, la complémentarité verticale des espaces appartenant à différents étages bioclimatiques. La *complémentarité intégrée* des productions animales et végétales signifie que l'élevage fournit aux cultures le fumier et les animaux de trait pour accomplir les travaux de labours et de battage, et en retour, l'élevage compte, pour son complément de nourri-

3• Douar: village où sont localisées les habitations permanentes et les terres de culture des familles d'éleveurs.

ture, sur les produits des cultures (orge, maïs) ou sur leur sous-produits. La *complémentarité verticale* réfère à l'utilisation par les éleveurs des espaces de pacage appartenant à des étages bioclimatiques divers. Comme le montre le schéma suivant, les pasteurs combinent l'utilisation de plusieurs espaces: les franges du pays, les montagnes et ses versants (l'adret ou *asammâr* en hiver, et l'ubac ou *amalou* en été), les parcours de la plaine et les alpages de haute altitude, ceux d'*Oukaïmeden* et de *Yagour*.

Figure 1.
Schéma général de l'occupation de l'espace
par les agropasteurs de Rheraya



Les alpages d'altitude objet de la transhumance, les *Agdal*, trouvent ainsi leur place dans ce système agro-pastoral global et leur utilisation est inscrite dans un mode d'utilisation du territoire tribal. Ces alpages de transhumance se situent, en effet, dans le prolongement des territoires des *Douars* ou au maximum à des distances d'une demie-journée de marche des lieux de résidence habituels. L'utilisation de l'*Agdal* rentre logiquement dans un schéma général d'exploitation du territoire pastoral, qui alterne séjour dans les *douars* et séjour dans les alpages. Toutefois, chez certains groupes comme les "*Aït Ikiss*" de la tribu *Messioua*, ils existent d'autres schémas originaux, où les agropasteurs combinent trois ou plus de terroirs et développent ainsi une transhumance à plusieurs temps (Domínguez, en cours).

La centralité de l'Agdal

La transhumance dans le versant Nord du Haut-Atlas a son corollaire à l'alpage d'altitude, l'*Agdal*. Cette centralité de l'*Agdal* dans le système agro-pastoral de montagne appelle quelques commentaires. Le terme *Agdal* (pluriel: *igoudlane*) "provient d'une racine berbère vivante au Maroc et chez les Touaregs de l'Air (Lefébure, 1979), que l'on retrouve jusqu'en Tunisie, indiquant probablement une large répartition de ces pratiques de gestion dans le passé" (Auclair *et al.*, 2007). D'une manière précise, l'*Agdal* désigne dans la montagne marocaine un espace sylvopastoral dont l'accès et (ou) les usages sont soumis à la loi du groupe. Il s'agit le plus souvent des mises en défens⁴ temporaires avec des dates d'ouverture et de fermeture bien précises (fixes ou annuellement négociées). L'*Agdal pastoral d'altitude* requiert donc deux définitions, l'une physico-technique et l'autre socio-juridique et culturel.

Dans sa définition physico-technique, l'*Agdal* désignerait un pâturage d'altitude, un milieu humide où l'herbe pousse en abondance au printemps, des prairies d'altitude qui recueillent l'eau après la fonte des neiges. En termes strictement agronomiques, la mise en défens ou "la prohibition d'accès à" ces ressources naturelles collectives durant les mois de printemps, spécialement critiques à la croissance des plantes, permette: 1- la reconstitution des espèces végétales; 2- la floraison avec la conséquente reproduction des plantes, et 3- l'établissement des semis assurant la continuité de l'écosystème. Preuve qu'une des perceptions de l'*agdal* est l'espace-ressource, les différentes extensions des pelouses et taches d'herbe spécialement humides sont appelés *agdals*. Les gens parlent alors tout simplement de l'*agdal* pour se référer aux hautes terres de pâturage. Voire même pour se référer à l'espace herbacée environnant l'*azib* (l'enclos des animaux ou bergerie). De fait, le mot *agdal* est très souvent utilisé pour désigner le territoire en lui-même. Mais l'*Agdal* est à la fois le parcours et les règles qui lui sont associées.

Dans sa définition socio-juridique, l'*Agdal* renferme aussi l'idée de clôture et d'exclusion, de réserve, de protection, de mise en réserve (Auclair *et al.*, 2007). Les *Agdals* sont installés le plus souvent sur des terres de statut collectif et leur usage est soumis à la loi du groupe et à des règles précises. En effet, les *Agdal* sont régis par des règles strictes concernant les dates d'ouverture et de fermeture, décidées annuellement d'un commun accord ou faisant partie d'une tradition ancestrale. Dans le *Yagour*, l'*Agdal* est

4• Interdiction d'utilisation d'un espace ou prélèvement des ressources. Mais cette régulation n'est pas exclusive des parcours des troupeaux, car ils appliquent aussi la prohibition saisonnière à la cueillette des fruits, la coup du bois, la récolte de céréales, etc.

en principe fermé du 28 mars jusqu'au début de juillet. A l'*Oukaïmeden*, la fermeture court du 15 mars au 10 août. Interdire le pâturage durant tout le printemps et au-delà, permet un repos de la végétation, l'établissement de jeunes semis et donc, la continuité de l'écosystème⁵. Apparaît la fonction fondamentale de l'*Agdal* comme pratique coutumière de gestion de l'accès aux ressources pastorales et comme institution de gestion et de conservation de ces mêmes ressources.



Après les 3-4 mois de mise en agdal, il y a une grande densité végétale et grande quantité de fleurs

Sur ces *Agdal*, les éleveurs des *Douars* disposent de campement, dit *Azib*. Ces *Azibs*, où se côtoient habitat humain et bergerie, sont disposés sur l'espace de parcours dans un ordre qui reproduit la structure segmentaire et lignagère de la tribu, dupliquant en forme réduite ses subdivisions en fraction, douars, lignage. Dans le *Yagour*, ces campements tendent à se transformer en de véritables villages d'altitude. Dans l'*Oukaïmeden*, où l'influence urbanistique de l'Etat est plus strict dû à la présence d'une station touristique, notamment pour le Ski hivernal, l'architecture de certaines «enclos»

5• Safia Alaoui (2009) a confirmé scientifiquement cette observation de savoir écologique local en démontrant par de nombreux tests et suivis sur le terrain, qu'effectivement la plupart des plantes présentes à l'*Oukaïmeden* et utiles aux animaux des bergers, arrivent à maturité au moment de l'ouverture de l'*Agdal*, ce qui permet leur reproduction spontanée. Rationalité scientifique et rationalité pratique se rencontrent, c'est le moins que l'on puisse dire.

perdent leur aspects d'abri aménagés en pierres sèches pour se transformer progressivement en logements consolidés⁶.

Le droit, la durée et l'intensité de l'utilisation des alpages du *Yagour* et de l'*Oukaïmeden* par les éleveurs sont déterminées par, 1) la proximité et les conditions d'accès (facile ou difficile, obligation de passer par le territoire d'une autre fraction, etc.), 2) la disponibilité d'un parcours intermédiaire ou alternatif, et de solutions de substitution, 3) le fait de disposer de campement et d'*Azibs* (Gilles *et al.*, 1986: 288). Si tant est qu'il est vrai que la proximité spatiale de ces alpages favorise les villages d'en haut, pour qui le parcours est "à portée de main" sur ceux d'en bas qui en sont éloignés, l'autre facteur déterminant est ce qu'on peut appeler la proximité spirituelle du saint patron du pâturage. Dans l'*Oukaïmeden*, l'étendue des droits des groupes sont représentées en fonction du statut de desservants et non desservants du saint patron de l'*Oukaïmeden*, *Sidi Farés*. Raisons physique et métaphysique concourent à justifier l'exploitation du parcours et à légitimer les droits, introduisant la réflexion sur le droit local et son imprégnation du religieux qui sera exposée par la suite.



Azibs ou Bergeries traditionnels avec leurs enclos pour les animaux à l' Oukaïmeden

6• Des éleveurs ou des membres de leurs familles pratiquent une activité en hiver lié à la station de ski.

Religiosité transhumante dans le Haut-Atlas

La transhumance, un fait "total"

Approcher la transhumance comme un fait social total permet d'appréhender tous les domaines de la vie sociale des transhumants et de comprendre le système social des communautés des éleveurs. Le "temps de la transhumance" met en branle l'ensemble de la communauté et projette sur l'espace de la transhumance toutes les dimensions du système social. Un modèle réduit de la communauté des éleveurs est, pour ainsi dire, projeté sur l'espace de l'*Agdal*. Les structures des villages et celles des campements se reflètent comme dans un miroir quelque peu déformant. Même si nous avons souligné ailleurs "les limites de l'homologie des structures des campements et celles des Douars" (Mahdi, 1999: 182), il n'en demeure pas moins que la vie des éleveurs est partagée suivant les saisons entre deux espaces, qui rappelle l'essai de M. Mauss ([1904-1905] 1978) sur les variations saisonnières des Eskimos. La structure sociale globale des éleveurs, leur système juridique, leur culture vont varier selon la situation saisonnière et leur séjour sur l'alpage⁷.

Dans ce qui suit nous focalisons sur la dimension sacrée de la transhumance et de la place du religieux dans l'espace de la transhumance. L'*Agdal*, nous l'avons vu, est à la fois un espace physique et socio-culturel. C'est surtout un espace annuel de rencontre et de convergence d'éleveurs relevant de fractions (clans) ou de tribus différentes. La pérennité de l'édifice est suspendue à la réponse apportée à une question centrale: Comment instaurer une discipline collective pour gérer ces espaces et assurer leur utilisation commune par des éleveurs de tribus et de "clans" différents? Comment prévenir les conflits et réguler la compétition entre ces différents utilisateurs?

Les résultats de nos recherches conduites depuis plusieurs années sur la transhumance vers le *Yagour* et l'*Oukaïmeden*⁸ permettent d'entrevoir un *modèle de régulation*

7• Pour l'analyse des articulations entre organisation pastorale, rituel et production de normes juridique, Mahdi (1999).

8• Appuyée par des données factuelles sur la pratique de la transhumance dans d'autres régions de l'Atlas, notamment les Ait Atta et leurs hôtes de l'Atlas (Gellner, 1969).

de la transhumance où le religieux et le sacré tiennent une place importante. Les composantes de ce modèle ne se retrouvent pas toujours unies dans chaque cas étudié, et ne s'expriment pas de la même façon dans les différentes situations. Des variantes et des invariants se retrouvent en passant d'une situation à l'autre, se diversifiant avec l'histoire sociale particulières de chaque groupe de transhumants. Mais en tout cas, elles n'excluent l'existence d'éléments communs au modèle, apportant des réponses à la question centrale posée. Il s'agit de placer ces espaces sous le patronage d'un saint local et de ritualiser la transhumance.

Transhumance et sainteté

La place des saints dans les sociétés tribales marocaines et de l'Afrique du Nord est bien connue. Les éleveurs se mettaient et mettaient toujours leurs troupeaux 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. Gellner (1969 et 1981) a montré comment par leur localisation physique (et celle de leur sanctuaire) aux frontières entre tribus, les Saints jouent un rôle d'arbitre dans les conflits, garantissent les accords, assistent les commerçants en leur assurant la sécurité des passages. 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 (Morsy, 1972; Lazarev, 1968: 114).

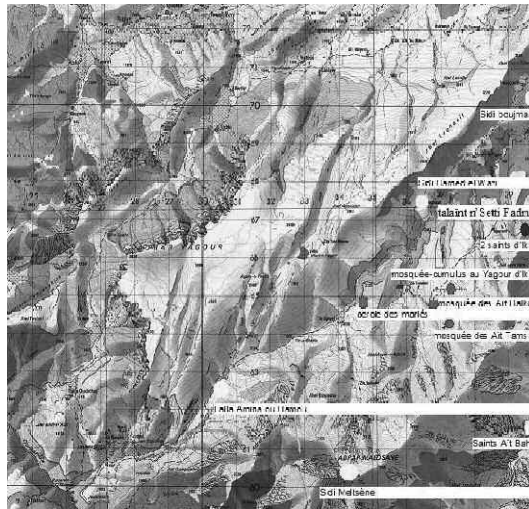
Les *Agdals* de l'*Oukaïmeden* et du *Yagour* sont placés respectivement sous le patronage des saints *Sidi Fars* et *Sidi Boujema'a*. Le Saint *Sidi Boujema'a* est enseveli dans un village du même nom situé aux portes du *Yagour*, au sein du territoire naturel de la fraction *Mesioui* des *Aït Wagoustite*. Son importance émane de son rapport décisif au système de l'*Agdal* du *Yagour* et notamment aux modalités de son ouverture et fermeture. La tradition locale affirme que tous les saints du *Yagour* se sont mis d'accord pour lui donner la clef de l'*Agdal*. Ainsi, personne ne pouvait entrer à l'*Agdal* avant que ses descendants ne l'annonçassent au souq hebdomadaire de l'Arba'a Tighdouine. Cette même tradition précise que c'est la zaouïa qui garde les papiers certifiant les règles d'accès à l'*agdal*. À l'*Oukaïmeden*, plusieurs légendes racontent comment dans les temps immémoriaux le Saint *Sidi Fars* avait libéré l'*Agdal* de ses occupants, des portugais en l'occurrence, le livrant aux éleveurs des tribus *Rheraya* et *Ourika*⁹. Le narrateur conclut: "il (l'*Agdal*) nous est

9• Pour ces légendes et leur interprétation, Mahdi (1999).

interdit à nous et aux Iwriken [...] Il ferme au milieu de mars et ouvre le 10 août. Personne n'ose plus y conduire son bétail. Le 15^{ème} jour tous rendent hommage au saint en lui offrant des mottes de beurre". Les saints ont établi une discipline pour l'utilisation de l'*Agdal*, distribuant des droits aux groupes et instituant les dîmes et les sacrifices que les éleveurs doivent lui rendre annuellement à l'occasion de la transhumance. Dans la tradition locale, les saints sont à l'origine de l'ordre qui prévaut dans l'*Agdal* et l'organisation de la transhumance n'est que l'une de leurs multiples œuvres. La réglementation de l'*Agdal*, avec ses dates fixes d'ouverture et de fermeture, se trouve ainsi rattaché à la personne du saint et revêt dès lors un caractère sacro-saint qui la rend grave et périlleuse.

Carte 3.

Carte avec quelques lieux sacres du Yagour

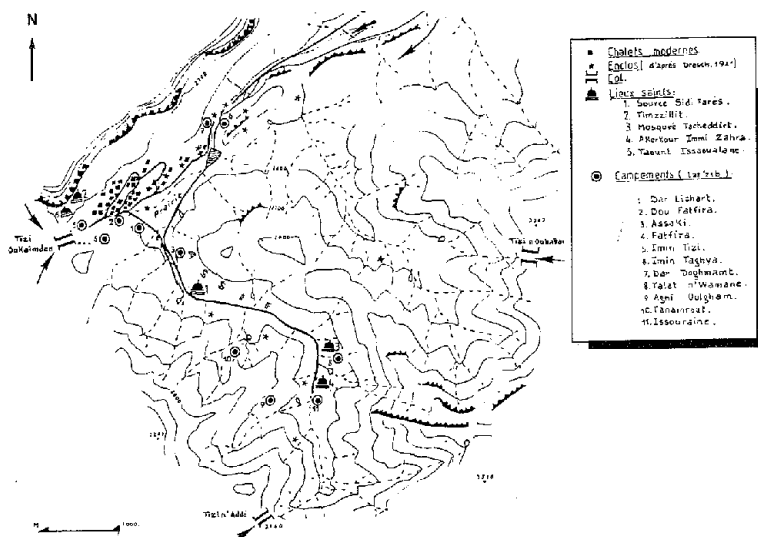


Transhumance et sacralité de l'espace

Comme la législation qui le régit, l'*Agdal* est lui-même sacralisé. Dans la légende évoquée, le narrateur raconte cette épisode où le saint, après avoir libéré l'*Agdal* de ses occupants colonisateurs, à procédé à la délimitation de l'*Agdal* par le dépôt de tas de pierres, *Akarkour*, et s'est adressé aux éleveurs *Ourika-Rheraya*, les sommant: "une personne peut tuer, on la poursuit jusqu'à *Akarkour*, ça y est elle est dans le *horm*" et le nar-

rateur d'ajouter à l'adresse de l'anthropologue, "Oukaïmeden, comme je te l'ai dit, est un *horm*" (interdit). J. Chelhoud (1964: 87) le rattache à l'*ihram*, et au *haram*. Ce statut sacré, et *horm*, décrété par le saint est renforcé par une topographie sacrée de l'*Agdal*. Le *Yagour* n'abrite pas moins de 365 saints, autant que les jours de l'année. Certains ont des tombeaux plus ou moins marqués à l'intérieur et à l'extérieur du *Yagour*, et d'autres n'ont pas de lieu de sépulture. Ces saints se chargeraient de surveiller le bon fonctionnement et le respect de l'*Agdal* du *Yagour*.

Carte 4.
Carte avec les lieux sacrés de l'Oukaïmeden



Des récits courent parmi les petites gens qui appuient la sacralité de l'espace, réalimentant la chaîne des preuves pour intimider les "incrédules". Comme ce récit "d'un homme habillé en blanc qui monte sur son cheval blanc qui apparaît chaque année, dès la mise en défens du *Yagour*, pour sauvegarder l'*Agdal* des 'voleurs' malhonnêtes en les punissant de différentes manières". Dans le même *Yagour* de nombreux espaces situés à proximité des tombeaux des saints et/ou des cimetières, qui d'ailleurs sont appelés *tagdalt* (diminutif d'*agdal*), sont pourvus d'une végétation abondante, 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. Toujours dans le *Yagour*, participe à

cette géographie du sacré, 1) des sources magiques dont l'eau assure la santé ou la baraka..., 2) des espaces peuplés de génies (associées le plus souvent aux zones humides), qui ne sont pas forcément des êtres maléfiques mais inspirent une forte peur du fait de la croyance que: "ce sont eux qui se chargent de punir ceux qui cultivent les terres du Yagour d'Ikiss par le biais de vols de grains sur la plante vivante, pour les donner après aux saints du Sud qui sont plus purs et mieux entretenus par leurs serviteurs" (agriculteurs de Warzazt, 2005).

Il est jusqu'à la dénomination qui participe à la sacralité de cet espace. L'*Agdal* d'*Oukaïmeden* est dit *Agdal n'Sidi Farés*. De même, de nombreux lieux saints structurent cet *Agdal*: la Source de *Sidi Farés* où les femmes viennent se laver et boire pour chasser la stérilité, *Timzzillit*, qui est le lieu de prière du saint et qui porte ses empreintes, *Taount Issaoualane*, ou pierre qui parle, excavation où le saint est supposé s'être caché de ses poursuivants mécréants portugais. Ces lieux sont liés à la légende et à l'hagiographie du Saint *Sidi Farés* et accueillent la célébration du culte pendant le séjour des éleveurs dans l'*Agdal*.

Transhumance et sacralité du temps

Après le temps prohibé de la mise en défens, survient le temps de la transhumance, un temps permis. L'ouverture de l'*Agdal* et le séjour des éleveurs sur les alpages est accompagné de festivités, de foire (*mousse*), de divertissement et d'une intense activité rituelle¹⁰. A l'*Oukaïmeden*, un cycle de 15 jours est ponctué d'une intense activité rituelle. Ce "cycle rituel" débute la veille de l'ouverture de l'*Agdal* que les éleveurs passent à la limite des frontières de l'*Agdal*. Cette nuit est appelé la nuit d'*Oukaïmeden*, *Id n'Oukaïmeden*, ou encore *A'arafa n'Oukaïmeden*, par référence au stationnement des pèlerins à la Mecque devant le mont a'arafa. Le cycle prend fin par une collecte de mottes de beurre offertes par les transhumants aux descendants du Saint *Sidi Farés*. 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

10• Pour l'*Oukaïmeden*, ces rituels sont décrits dans Pasteurs de l'Atlas (Mahdi, 1999). Pour le Yagour, Pablo Dominguez prépare une thèse où la pratique rituelle n'est pas absente et dont certains éléments sont présentés dans cette communication. De son temps, J. Berque avait évoqué les rituels de Tichka.

le bétail et à appeler sur lui prospérité et fécondité¹¹. Dans le *Yagour* l'ouverture d'une nouvelle mise en culture ou l'inauguration d'une canalisation d'eau, et spécialement le retour des transhumants à leurs maisons d'été, des rites étaient célébrés pour se concilier les génies, habitants des lieux, notamment quand les hommes n'y sont pas. Malgré un déclin évident de ces pratiques, la population continue à honorer certains de ses saints à travers des dons offerts près des tombes ou des mausolées sous forme de grains, de sacrifices sanglants ou autres. En contrepartie, ils attendent prospérité, fécondité de leur bétail et la protection du territoire du groupe.

Tableau 1.
Calendrier des rituels à l'Oukaïmeden (observées en 1983)

Datedes rituels	Activités rituelles	Les célébrants
9 août (mardi)	Veillée à l'entrée du parcours	Certains éleveurs de Rheraya
10 août (mercredi)	Entrée dans l' <i>agdal</i> et les enclos: <i>isgar</i>	Groupe ou individus
11 août (jeudi)	Fête à la source de Sidi Fars Visite de la source Danse collective Collecte de la <i>ziara</i> de Sidi Fars	Rhrraya et Ourika Femmes Rheraya et Ourika Rheraya et Ourika
12 août (vendredi)	Pèlerinage au <i>moussem</i> de Stti Fadma Immolation d'un agneau à la zaouia de Sidi Fars Rituel d' <i>arkoukou</i>	Quelques individus Délégués issus d'Oussertak Femmes d'Oussertak
16 août (mardi)	Rituel d' <i>arkoukou</i>	Femmes d'Ifghane et d'Amsakrou
24 août (mercredi)	Rituel d' <i>arkoukou</i> Rituel d' <i>arkoukou</i> Rituel d' <i>arkoukou</i>	Femmes d'Ismir et de Tadmamt Femmes de Tacheddirt Femmes d'Oussertak
25 août (jeudi)	Rituel d' <i>arkoukou</i>	Femmes de Tamguist, Tinoghriine, Ikkis
26 août	Fête à la sorce de Sidi Fars (<i>touzzomt</i>) Danse collective Visite à la source Collecte des mottes de beurres	Rheraya et Ourika Femmes Tous les éleveurs des deux tribus

11• Nous avons analysé ces rites et démontré leur symbolique et leurs efficaces dans la cohésion sociale et de reproduction de l'ordre social in *Pasteurs de l'Atlas* (Mahdi, 1999).

Tableau 2.

Calendrier des rituels au Yagour (observé en 2006)

Dates Rituels	Activités rituelles	Les célébrants
Printemps (date variable selon le douar d'origine).	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Maarouf</i> (sacrifice d'animaux et repas collective, généralement proche du tombeau du saint du village) aux différents douars d'origine en bas, juste avant de monter sur les alpages, et dans le but d'obtenir la bénédiction d'Allah durant l'estive, à travers du génie/s qui garde la tombe du saint enterré. 	<ul style="list-style-type: none"> • Les hommes (bergers ou pas) de la plupart des villages <i>Mesioua</i> transhumant vers le <i>Yagour</i>.
Début juillet à l'ouverture de l' <i>Agdal</i> (jusqu'à fait une trentaine d'années la date était le 1 ^{er} vendredi de <i>Smaym</i> , l'été Berbère commençant le 28 juillet, maintenant c'est variable et elle dépend surtout de la climatologie de chaque année; le plus de pluies le plus tardivement sera ouvert l' <i>agdal</i>).	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Maarouf</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 des saints proche de leurs campements. • <i>Maarouf</i> avec couscous, soup et autres aliments, plus danse <i>ahawach</i> au sommet du pic <i>Meltsène</i> (pratiquement éteint aujourd'hui). • Aussi des femmes préparaient de la soupe et du couscous dans la cabane de <i>Sidi Hamed el Wafi</i>. Hourau B. dit (2006) que probablement elles en offrent encore aujourd'hui aux gens qui passent proche du cercle des mariés et le col amenant à l'<i>Azib Zguigui</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Des différents groupes de bergers et leurs femmes ayant transhumé au <i>Yagour</i>. • Principalement les <i>Aït Zat</i> mais les gens des autres fractions aussi. • Des femmes <i>Aït Inzal</i> et <i>Aït Tighdouine</i>.
Fin juillet/Début août (un peu avant <i>Setti Fadma</i>).	<ul style="list-style-type: none"> • Culte de la pluie avec une poupée faite à bas de paille et des petits vêtements à la source <i>talaint n'Setti Fadma</i>, au col de passage entre <i>lkiss</i> et <i>Warzazt</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Aït Warzazt</i>.
Durant tout le premier mois sur les alpages de Lalla Amina Hamou.	<ul style="list-style-type: none"> • Un sacrifice d'un petit ruminant chaque jour. 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Aït Oucheg</i>.
7-8 août.	<ul style="list-style-type: none"> • Collecte de contributions et <i>Maarouf</i> à <i>Sidi Boujmaa</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Tous les <i>Mesioua</i> sont traditionnellement impliqués même si aujourd'hui la tradition a perdu grand nombre d'adeptes.
12 août.	<ul style="list-style-type: none"> • Pèlerinage et <i>Mousse</i>m (foire) à <i>Setti Fadma</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Tous les <i>Mesioua</i> sont traditionnellement impliqués même si aujourd'hui la tradition a perdu grand nombre d'adeptes.
Septembre.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Maarouf</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 d'Allah durant l'hiver, à travers du génie/s qui garde la tombe du saint enterré. 	<ul style="list-style-type: none"> • Les hommes (bergers ou pas) de la plupart des villages <i>Mesioua</i> transhumant vers le <i>Yagour</i>.

La transhumance vers les *Agdals* est l'occasion d'un déploiement d'activité sociale, économique et religieuse, qui participe et consolide la discipline collective et assure le succès de ce modèle de gestion des ressources naturelles. La transhumance vers les *Agdals* est multidimensionnelle, n'y voir que du folklore c'est passer au près d'un type d'organisation sociale où le sacré tient une place importante et donne grande partie de leur sens aux activités matérielles.

Transhumance du Haut-Atlas face à la modernité

La transhumance est un genre de vie mutant. Les transhumants sont des populations qui vivent dans les temps historiques et sont donc confrontées à tous les courants de la modernité. Leurs communautés sont sujettes à des recompositions de tout genre et leur genre de vie est sous la menace de facteurs multiples. Nous signalons au passage la sécheresse qui est devenue une contrainte structurelle de l'agriculture marocaine suite au changement climatique¹² pour s'attarder plus sur les autres principaux facteurs de changement qui affectent la transhumance ou la menacent et qui sont au nombre de cinq: (1) L'abandon de la célébration des rituels et du loyalisme aux Saints; (2) Le non respect de la discipline collective; (3) La privatisation des terres de parcours; (4) La recomposition du système sociale et des systèmes productifs; et (5) Les projets de développement.

L'abandon de la célébration des rituels et du loyalisme aux Saints

La transhumance devrait aussi subir les contrecoups auxquels sont soumises les pratiques religieuses liées aux activités pastorales. La propagation de nouveaux modèles culturels, depuis les années 80 notamment, condamnant le culte des saints et la célébration des rites considérés comme "des pratiques païennes" et contraires à l'Islam, diffusés par les *mass médias*, par les prédicateurs religieux, relayés par les instituteurs, ou

12• Les différentes sécheresses de 1983-86, 1991, 1997 ont beaucoup marqué les esprits. Les habitants se lamentent qu'il n'y a plus de neige et que depuis des années les sources et les réservoirs ont vu leur débit diminuer durant l'été, etc.

simplement véhiculés par les membres de la société locale qui sortent et rentrent habituellement de leur tribu, contribueront à mettre à mal l'ancienne conception du religieux et du sacré.

Une enquête réalisée l'été du 2007 auprès de 83 chefs de foyers du *Douar Warzazt* de la tribu *Messioua* (Dominguez, en cours), a montré que 35% de la population croit encore fortement ou assez fortement au rôle des saints contre 47% de la population qui ne croit plus du tout ou très peu au rôle des saints. Seulement les 17% d'enquêtés restants se situeraient dans une position intermédiaire. La population qui croit encore au pouvoir des saints justifie d'un âge moyen de 58 ans tandis que ceux qui n'y croient plus ont une moyenne d'âge de 43 ans. Le clivage est intergénérationnel. Néanmoins la croyance aux pouvoirs des saints reste encore assez ancrée dans les esprits, surtout des personnes âgées et d'une catégorie sociale particulière, les bergers.

Les bergers dans l'*Oukaimeden* regrettent que "les générations actuelles ne croient plus en la *baraka* des saints". De nouvelles valeurs sont en train de prendre le dessus: "Aujourd'hui il n'y a que l'argent et le caïd", dit un berger (De Franchi, 2005: 47). Le même auteur rapporte qu'un éleveur déplore que les jeunes abandonnent les rites anciens : "Cette année nous n'avons pas fait *Tigharsi*¹³ et ça va mal", et rappelle les risques encourus.

Le non respect de la discipline collective

Les récits hagiographiques du saint *Sidi Farés* évoquent déjà les changements qui ont commencé à affecter l'ordre sacro-saint établi.

"Des éléments déviants se font jour pour contester l'ordre séculaire consacrant le passage d'un *Agdal* soumis aux législations concurrentes du saint et de la *Jmaa'a* à une législation..., se référant plus à la législation moderne de l'Etat. C'est le passage de l'*Agdal* de *Sidi Farés* à l'*Agdal* du *Makhzen* (l'état)" (Mahdi, 1999: 234).

Ce relâchement de la discipline collective se traduit concrètement par le non observance ou le changement des dates d'ouverture et par l'abandon de la célébration du culte.

13• Fête religieuse traditionnelle localement, la *Tigharsi*, est le sacrifice sanglant que les éleveurs doivent annuellement au saint *Sidi Farés*.

L'ordre établi dans les *Agdals* est fondé sur des règles strictes d'ouverture et de fermeture dont on a montré le fondement religieux et le bien fondé écologique. La tendance actuelle est de battre en brèche ces normes d'usage et les règles strictes qui régissent l'*Agdal*, en imposant de nouvelles dates d'ouverture ou tout simplement en "cassant l'*Agdal*", c'est-à-dire en y entrant avant la date convenue.

A l'*Oukaïmeden*, la date d'ouverture est fixée au 10 août. En août 2003, un jour avant la date d'ouverture, nous avons pu observer que

"des bêtes paissaient tranquillement dans l'*Agdal*. Plusieurs enclos, qui servaient d'habitat aux éleveurs, étaient déjà occupés par leurs propriétaires. A la tombée de la nuit, des troupeaux rentraient du pâturage, signe qu'une vie pastorale a pris place depuis un ou deux jours. L'*Agdal* a été bel et bien cassé. Un potier, qui vient chaque année vendre sa marchandise à l'occasion de la fête de la transhumance, se plaint de toutes ces personnes qui 'ne respectent plus rien. Les éleveurs, me dit-il, ont protesté. Mais personne ne les a écouté'. Le potier n'est pas le seul à faire le constat amer d'une ouverture prématurée de l'*Agdal*. Pour eux, ces violents orages et ces pluies torrentielles qui se sont abattus sur l'*Agdal* sont la manifestation du courroux des Dieux. Ces vents et orages impromptus sont là pour rappeler aux gens qu'il y a des divinités qui veillent encore sur l'*Agdal*, me dit-on avec insistance" (Mahdi et Nejar, 2007).

Le respect strict de la date d'ouverture n'est plus observé :

"Les gens sont de plus en plus occupés par autre chose, leurs propres affaires. Ils n'ont plus le temps à consacrer à ce qui relève de l'intérêt général ». « Les gens cherchent à éviter les problèmes".

"Il n'y a plus de tribu, taqbilt, plus de leader, plus de chef charismatique. Plus d'entente entre les membres constitutifs de chaque fraction".

"Les gens ont changé et leurs valeurs aussi".

Dans le *Yagour*, certains villages de la vallée du Zat ont fait pression pour instaurer de nouvelles dates d'ouverture et de fermeture de l'*Agdal*. En effet, une nouvelle élite locale a émergé à la suite des retours d'émigrés de France et des villes marocaines des années 60-70, et a provoqué des changements dans l'usage de l'*Agdal*. La date d'ouverture, qui était décidée et annoncée par les descendants du Saint, le premier vendredi (jour de la prière collective), de la saison du *Smaym*¹⁴, est

14• Correspondant au début de l'été du calendrier solaire berbère, débutant le 28 juillet.

actuellement décidée par une assemblée constituée par les représentants des fractions de la tribu *Mesioua*, avançant celle-ci presque d'un mois ou plus. Si ces fractions ne se mettent pas d'accord, ce sont les autorités locales qui le font à leur place. C'est un glissement de l'autorité des saints, vers celui des assemblées et enfin vers celui de l'Etat. Pour les écologues, l'avancement des dates d'ouverture pourrait conduire à des situations de surpâturage. Peut-être, des telles variations concernant la date d'ouverture ont pu être possibles aussi dans des temps préalables, mais pas avant les dernières 100 ou 150 années où arrive la mémoire historique collective des *Mesioui*. Ceci dénotera donc un état de crise actuelle.

La privatisation des terres de parcours

L'appropriation privative des terres de parcours et leur mise en culture ressort dans toutes les analyses réalisées au Maroc sur le pastoralisme comme la principale menace du pastoralisme et des genres qui lui sont associés, nomadisme, transhumance (Mahdi, 2002).

Dans le *Yagour*, la mise en culture des terres et le développement d'une agriculture irriguée a amorcé un processus de leur appropriation privative. Initié par cette élite déjà évoquée et suivie par la masse, l'expansion de la céréaliculture sur parcours permet de produire des grains pour alimenter les nouvelles races *Sardi*, que cette même élite a introduite dans le "pays" (Demay, 2004). Cette mise en culture du parcours aura des répercussions directes sur la transhumance qui sera, désormais, raisonnée en fonction de l'activité agricole et s'accompagnera d'un début de sédentarisation dans les *Azibs* de plus en plus réaménagés en maisons construites en dur. Il n'y a que le climat, avec la neige hivernale et la sécheresse estivale, qui limite le développement de cette agriculture sur parcours et la sédentarisation des éleveurs, mais sans pour autant parvenir à stopper la dynamique d'appropriation de l'espace qui poursuit son cours. A l'*Oukaïmeden*, le processus de mise en culture est quasiment absent, mais de fortes préférences sur les *Azibs* s'expriment, vu le privilège de position que donne la proximité des *Azibs* de la station de ski. En effet, des enclos sont déjà transformés en maisons solidement bâties et pouvant accueillir leurs "propriétaires" en hiver quand la station de ski est mise en service.



*Champs mis en culture au milieu du Jajour d'Ikiss
mis en agdal sous la "protection" de Sidi Boujma'a*



*Enclos traditionnel en pierres sèches à gauche
en contraste avec une maison en dur, tous au Jajour*

La recomposition du système sociale et des systèmes productifs

Les forts aléas climatiques et notamment l'apparent aggravement des sécheresses dans les dernières 30 années, les recompositions des structures socio-économiques, la scolarisation des enfants, l'adoption des modes de vie urbains, l'émigration des actifs, etc., autant de facteurs qui ne favorisent pas l'attachement à un genre de vie, la transhumance, de plus en plus décrié par les nouvelles générations. Il s'en suit une désaffection de l'élevage et du métier du berger. La pénibilité du travail de berger rend difficile la tâche de trouver des volontaires au sein de la famille pour assurer cette tâche ingrate et socialement non valorisée. Dans le domaine agricole l'adoption de nouvelles techniques de production, le changement dans les systèmes d'activité, affectent d'une manière ou d'une autre la transhumance, et pousse les éleveurs à chercher de nouvelles alternatives. Chez les *Rheraya-Ourika*, l'élevage a beaucoup régressé suite au développement de l'arboriculture fruitière et de l'activité touristique. Dans l'ensemble de ces tribus, le nombre de têtes par propriétaire s'est considérablement réduit, et même le troupeau a complètement disparu chez certaines familles, au cours de ces vingt dernières années. La réduction des espaces pastoraux hivernaux dans la plaine liés au développement de l'agriculture, et par conséquent, l'abandon de la transhumance vers la plaine est l'autre grand changement qui a touché ce mode de vie.

Les projets de développement

La transhumance et les espaces de transhumance deviennent des arènes où s'affrontent des logiques différentes et contradictoires: celle des éleveurs, de l'Etat, du capital étranger et de la société civile, et dont l'enjeu est le devenir de ces "cultures" qui ont démontré leur capacité de résilience.

Des projets de développement "Hard and Soft" sont conçus pour transformer la destinée de ces alpages. D'un côté, de grands projets alimentant l'appétit illimité du grand capital financier et devant déboucher sur la déstructuration du patrimoine local et lui faisant courir un grand risque écologique et, de l'autre des projets étatiques ou portés par la société civile, se voulant protecteur de l'environnement et du patrimoine de la transhumance. Dans les deux cas, l'objectif est de transformer l'*Agdal* pastoral en *Agdal* touristique et urbanistique.

Depuis les années 40 le protectorat français a édifié une station de ski dans ce parcours. Passé le choc de l'expropriation d'une partie de l'*Agdal*, "l'*Oukaimeden* en tant

que parcours" a pu cohabiter parfaitement, et de façon harmonieuse et complémentaire, avec "l'Oukaïmeden en tant que station de Ski", tout simplement, en faisant valoir la saisonnalité des activités. Les agropasteurs ont su attirer avantages des opportunités de travail que leur offre l'animation de la station en hiver. Mais depuis quelques années, le capital étranger semble très sensible à l'investissement massif dans ces espaces qui offrent de splendides paysages. Ainsi, un groupe émirati Emaar projette la création d'un méga complexe touristique au moins dix fois plus grand en surface que l'antérieur, comprenant l'aménagement de nouvelles pistes de ski, un golf 18 trous, une piste d'athlétisme pour l'entraînement en hauteur de sportifs d'élite, 11 hôtels, des résidences sur l'emplacement de l'Agdal d'Oukaïmeden (Mitrarte, 2007). Ce projet, d'un investissement de 1,4 milliard de dollars, rentre dans une stratégie nationale de développement du tourisme à l'Horizon 2010! Au jour de la présentation de ce travail, le projet est élaboré sans aucune étude d'impact écologique et dans l'ignorance totale des lois nationales et les conventions internationales sur l'environnement¹⁵. La réalisation de ce projet se traduira par l'engloutissement d'une grande part de l'Agdal sous le béton et de toute une culture de la transhumance. De telles prétentions ne sont pas absentes sur le *Yagour*, semble-t-il!



Projet Emaar (A)

15• Au moment de la publication de cet article, un bureau conseil de Rabat travaille sur une étude d'impact écologique du projet sur demande de ses promoteurs.



Projet Emaar (B)



*Station de ski de l'Oukaïmeden actuellement,
cote à cote avec les azibs des transhumants à gauche*



*Nouveau gîte de l'AAZ proche du Yasour
pratiquant le tourisme durable localement*

De sa part, l'Etat s'intéresse au devenir de ces espaces et des populations qui y vivent. Deux ministères marocains ont élaboré un plan d'aménagement de l'*Oukaïmeden*¹⁶. Projet de développement *soft*, il recommande la sauvegarde et la protection des ressources naturelles, archéologiques et culturelles du site et la valorisation de ses richesses faunistique, floristiques, archéologiques et tout le patrimoine de transhumance. Le plan prône la participation des éleveurs et de la population de la zone au projet. Ce projet n'a jamais connu un début de réalisation.

Enfin, les associations de développement, les enseignants de l'université Cadi Ayad de Marrakech sont actives et tentent, chacun en ce qui le concerne, de montrer des actions pour protéger l'*Agdal* et de valoriser le patrimoine de la transhumance. Par exemple, le Laboratoire des Études et des Recherches sur les Montagnes Atlasiques (LERMA) de l'Université Cadi Ayad en collaboration avec une ONG locale, l'Association des Amis du Zat (AAZ), développent un projet pilote ambitieux de tourisme Eco-culturel valorisant le patrimoine paysager et le pastoral local, les produits de terroir issus de la transhumance, et aménageant une place importante à la participation active de la population locale. C'est un modèle de développement alternatif aux modèles privés ou aux mégaprojets des gros investisseurs.

16• Le ministère de l'aménagement du territoire, de l'environnement, de l'urbanisme et de l'Habita et le ministère d'Etat à l'intérieur. "Plan d'aménagement de l'Oukaïmeden: rapport diagnostic intermédiaire".

Conclusion

Les processus de transformation des *Agdals* exposés dans cet article sont le résultat d'une multitude de facteurs: la croissance démographique, les retombées économiques, sociales et culturelles de l'émigration nationale et internationale, la fréquence des sécheresses, l'intrusion de la TV et autres moyens de communication dans le quotidien des familles, la scolarisation des enfants, le début d'émergence d'une société civile soutenue par des ONGs, souvent étrangères, la propagation de l'idéologie de l'islam *sala-fiste*, la prévalence de l'individuel sur le collectif dans les stratégies de survie, etc. La société et la culture locale sont ainsi mises à rude épreuve de la "société englobante" et de la mondialisation, et, d'un contexte social, économique et environnemental mouvant.

L'*Agdal*, en tant qu'espace de transhumance et lieu de perpétuation d'un genre de vie transhumant, subit l'effet de cette modernité galopante qui sape le fondement de ce système traditionnel d'exploitation des ressources naturelles, dont nous nous sommes efforcés de montrer la rationalité socio-économique et mythico-religieuse, ainsi que la capacité de résilience face aux vicissitudes du temps et de l'action anthropique. L'analyse livrée sur le fonctionnement de deux *Agdals* (Yagour et Oukaïmeden) montre qu'ils ressortent d'un "modèle" dont le succès s'explique par les modes de régulation des relations entre transhumants, qui empruntent au technique et à l'écologique (l'*Agdal*, est d'abord une mise en défens d'un parcours), au socio-politique (l'*Agdal* est un parcours collectif approprié et exploité par des groupes ethnique différents) et au religieux (l'*Agdal* est patronné par un Saint)

L'*Agdal* est multifonctionnel. C'est une institution de conservation, de protection et de gestion collective des ressources naturelles et d'un écosystème originale, un musée de sites archéologiques, avec des gravures rupestres qui remontent à 2.600 ans avant J.C., un dépositaire d'un patrimoine de la transhumance, que d'autres pays ont su valoriser.

Ces systèmes de gestion des parcours et le genre de vie transhumant qu'ils favorisent sont actuellement menacés. Le destin des *Agdals* est tributaire de la perception et du discours de changement développé à leur propos. Une conception dominante promue par les "développeurs modernistes" y voit un archaïsme qui leur rappelle le passé tribal se dressant comme un obstacle à l'édification de la nation "moderne" (Auclair et Al Ifriqui, 2005), et à des projets *hard* de développement, tel le projet Emaar dont nous

avons donné un aperçu. Une autre conception partagée par les "autochtones", la société civile et des intellectuels, prône plutôt une conception *soft* de développement de ces aires de parcours. Dans les deux cas, c'est le tourisme qui dispute à ces espaces leur vocation pastorale. Mais alors que la conception *hard* recommande un tourisme de luxe, exclusif de toute activité pastorale, la conception *soft* cherche des combinaisons inédites et enrichissantes entre les deux. Cette dernière option interpelle les pouvoirs publics pour soutenir et accompagner toute initiative locale allant dans ce sens. Les exemples ne manquent pas dans les vallées qui se sont inscrites dans de telles dynamiques. C'est l'unique moyen de mettre le discours politique sur le développement rural, la limitation de l'exode, en cohérence avec la pratique.

Remerciements

Les commentaires des réviseurs anonymes ont été très utiles pour préparer la version définitive de notre travail.

Bibliographie

- Alaoui, S. (2009): "Les pelouses humides dans le haut Atlas: biodiversité végétale, dynamique spatiale et pratiques de gestion coutumière". Thèse de Doctorat, Université Cadi Ayyad (Marrakech).
- Auclair, L., Bourbouze, A., Domínguez, P. et Genin, D. (2007): "Les agdals du Haut Atlas (Maroc). Biodiversité et gestion communautaire de l'accès aux ressources forestières et pastorales", rapport final du programme AGDAL IRD / IFB / UCA (Marrakech).
- Auclair, L. et Al Ifriqui, M. (eds.) (sous presse): *Les Agdals de l'Atlas marocain: savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*. Rabat, IRCAM-IRD, UCAM.
- Bellaoui, A. (1989): "Les pays de l'Adrar-n-Dern. Etude géographique du Haut Atlas de Marrakech". Thèse de Doctorat, Université de Tours.
- Chelhoud, J. (1964): *La structure du sacré chez les arabes*. Maisonneuve, Geuthner.

- De Franchi, T. (2005): "Société pastorale et société urbaine: enjeux territoriaux autour d'un agdal (l'agdal n'Oukaïmeden, Haut Atlas de Marrakech)". Mémoire de 2^{ème} année I.U.P Environnement / LPED / programme AGDAL (Marseille).
- Demay, S. (2004): "Diagnostic agraire dans le Haut Atlas marocain. Territoire des Ait Ikiss". Mémoire de DAA, INA Paris-Grignon / Programme AGDAL.
- Dominguez, P. (en cours): "Représentations et utilisations culturelles de l'environnement chez les agro-pasteurs berbères du Haut Atlas marocain: le cas de l'agdal du Yagour". Thèse de Doctorat, EHESS (Paris) et UAB (Barcelona).
- Gellner, E. (1969): *Saints of the Atlas*. Londres, Weidenfield and Nicholson.
- (1981): *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Houarau, B. (2006): "Recherche sur les gravures rupestres du plateau du Yagour". Mémoire Master, Université de Nice – Sophia Antipolis.
- Lefebure, C. (1979): "Accès aux ressources pastorales collectives et structures sociales: l'estivage chez les Ayt Atta", en *Production Pastorales et Société*, Cambridge, Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme, pp. 115-126.
- Mahdi, M. (1999): *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Casablanca, Fondation Adenauer.
- (ed.) (2002): *Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques*. Casablanca, Najah Al Jadida.
 - et Nejar, N. (sous presse): "Place de l'élevage transhumant dans les systèmes de production et d'activité des vallées de *Rheraya*", L. Auclair et M. Alifriqui (eds.), *Les Agdals de l'Atlas marocain: savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Rabat, IRCAM-IRD.
- Mauss, M. ([1904-05] 1978): *Essai sur les variations saisonnières de sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mitrarte, C.-C. (2007): "Oukaïmeden: 2007, l'été de la dernière transhumance?", communication au Congrès International AGDAL (Marrakech).
- Morsy, M. (1972): *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas Marocain*. Paris /La Haye, MSH Et Mouton.
- Pascon, P. (1977): *Le Haouz de Marrakech. Histoire sociale et structures agraires*. Tanger, Pascon.
- Rodrigue, A. (1999): *L'art rupestre du Haut Atlas marocain*. Paris, L'Harmattan.
- OMT – PNUE (2002): "Document conceptuel, Année internationale de l'écotourisme", <<http://www.worldtourism.org/sustainable/fr/ecotourisme/doc-omt-pnue.htm>>.
- 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, Université de Provence.
- Simoneau, A. (1967): "Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech", *Revue de Géographie du Maroc*, 11, pp. 67-76.