



كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش

ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵏ ⵓⵎⵎⴰⵔ ⴰⵏ ⵓⵙⵓⵔ ⴰⵏ ⵓⵙⵓⵔ ⴰⵏ ⵓⵙⵓⵔ

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Marrakech

UNIVERSITÉ CADI AYYAD

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines -Marrakech-

Centre des Etudes Doctorales Lettres et Science Humaine

**Formation doctorale : Dynamiques spatiales, aménagement et
développement territorial**

**Laboratoire des Etudes sur les Ressources, Mobilité et Attractivité
LERMA**

Thèse de Doctorat

Intitulée :

**Mutations du mode de vie agro-sylvo-pastoral des
zones de haute montagne dans un contexte de
patrimonialisation et de mise en tourisme**

« Cas des Agdals du Yagour et de l'Oukaimden »

**Réalisée par :
*Ayoub ELOUARTI***

**Sous la Direction de :
M. Said BOUJROUF
*Mme. Geneviève MICHON***

Année Universitaire : 2019-2020

Résumé

Les montagnes du Haut Atlas occidental, comme de nombreuses autres chaînes montagneuses dans le monde, de par leur géomorphologie et leurs conditions climatiques rudes, ont toujours imposés un style de vie aux populations riveraines. L'homme, depuis la préhistoire, a alors su s'adapter à la montagne et a trouvé un compromis pour y gérer durablement les ressources façonnant ainsi des socio-écosystèmes uniques. Le mode de vie agro-sylvo-pastoral, observé chez les montagnards du Haut Atlas, atteste parfaitement de la construction de socio-écosystème de montagne et des modes gouvernance et de la gestion des ressources territoriales et de l'espace. Cet équilibre assuré, entre autres, par la médiation des pratiques et des savoir-faire des agro-pasteurs-transhumants, se voit aujourd'hui bouleversé par des changements d'ordre démographique et socioculturel, politique et économique, climatique et environnemental. Profondément touché par ces chamboulements le patrimoine des agro-sylvo-pasteurs et de leurs territoires de vie est en transformation continue voire dans certains cas en dégradation et en perte, chose qui nous pousse à nous interroger sur les potentialités qu'offrent les dynamiques de patrimonialisation et de la mise en tourisme pour le mode de vie agro-sylvo-pastoral et pour le développement territorial des zones de haute montagne. La présente thèse se propose, dans un premier temps d'étudier, l'état et l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral, des systèmes productifs traditionnels, et des trajectoires territoriales dans lesquelles ils évoluent. Puis, interroge les enjeux que représentent les dynamiques patrimoniales et de mise en tourisme actuels et futures, pour le maintien ou au contraire la dissolution de l'agro-sylvo-pastoralisme. Enfin de porter réflexion sur les possibilités qu'offre l'articulation entre les processus de la patrimonialisation et de la mise en tourisme en matière du développement territorial de ces zones de montagne.

Abstract

Thesis title: The issues of patrimonialization and touristification for Agro-sylvo-pastoralism lifestyle and for the territorial developpment in mountain areas. Case study: the Agdals of Oukaimden and Yagour

Abstract:

The High Atlas Mountains, as others around the world, have always enforced the human beings to adapt to their specific environment, such as the climatic and geomorphologic conditions. The agro-sylvo-pastoralism lifestyle is a concrete prove of this long-term adaptation of human with the mountain areas. Through centuries, the agro-sylvo-pastors had developed several know-hows to live in perfect harmony with their environment and to draw and manage sustainably the natural resources that provide their areas of life. By these ancient skills autochthone also had shaped the mountains and then created many particular socio-ecosystems and cultural landscapes that are actually considered as agro-sylvo-pastoralism heritages. The components of this style of life, particularly the symbiosis with nature and the governance concerning the management of territorial resources, inspire a lot of researchers and specialists in sustainable development and ecosystem preservation field. Nowadays, with all the 3rd century's environmental, demographical, sociocultural, political and economical issues, the agro-sylvo-pastoral lifestyle, its heritages and territories of practice undergo divers and quick mutations. These abrupt changes that affect traditions, ancestral skills, heritages and agro-pastors themselves are mainly treating the environmental, cultural and development sustainability of the High Atlas's mountains. That why we question in the actual thesis research about the potentials that can offer the patrimonialization and the touristification of agro-sylvo-pastoralism lifestyle for territorial development in mountain areas.

ملخص البحث

عنوان البحث: رهانات ديناميات التثريت والسياحة في مجالات نمط العيش الفلاحي الرعوي وفي نطاق التنمية الترابية للمناطق الجبلية. دراسة الحالة: منتجعات الرعي اوكايمدن و ياكور.

إن جبال الأطلس الكبير الغربي، كما هو الحال بالنسبة لباقي السلاسل الجبلية الأخرى في العالم، فيحكم جيومورفولوجيتها وظروفها المناخية القاسية، تفرض دائماً أسلوب حياة خاص على السكان المجاورين لها رغم ذلك تمكن الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ، من التكيف مع هذه الظروف وإيجاد حل وسط لإدارة الموارد هناك بشكل مستدام، وبالتالي تشكيل النظم البيئية الاجتماعية الفريدة.

إن طريقة الحياة الزراعية-السيلفو-الرعية المتوازنة، التي لوحظت بين سكان جبال لأطلس الكبير الغربي، تشهد تماماً على بناء النظم الإيكولوجية الاجتماعية الجبلية وأنماط الحكم وإدارة الموارد الترابية والفضاء.

هذا التوازن، الذي تم ضمانه من بين أمور أخرى، من خلال الوساطة في ممارسات ودراية الرعاة الزراعيين والترحالين، أصبح الآن مضطرباً بسبب التغيرات الديموغرافية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والمناخية والبيئية.

إن تراث الرعاة الزراعيين ومناطق عيشتهم، الذي تأثر بعمق بهذه الاضطرابات، في حالة تحول مستمر، بل في بعض الحالات في حالة تدهور وهلاك، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الإمكانيات التي توفرها ديناميكيات تطوير التراث. وتطوير السياحة من أجل أسلوب الحياة الزراعية والرعية وللتنمية الترابية للمناطق الجبلية.

تقترح الأطروحة الحالية، أولاً: دراسة حالة وتطور طريقة الحياة الزراعية والرعية وأنظمة الإنتاج التقليدية والمسارات الترابية التي تتطور فيها. بعد ذلك، يتم طرح الأسئلة حول القضايا التي تمثلها ديناميكيات التراث والتنمية السياحية الحالية والمستقبلية، من أجل الحفاظ على الزراعة الرعية وعدم تفكيكها. أخيراً، التفكير في الإمكانيات التي يوفرها الترابط بين عمليات تطوير التراث وتطوير السياحة من خلال التنمية الترابية لهذه المناطق الجبلية.

Table des matières

RÉSUMÉ.....	2
ABSTRACT	3
ملخص البحث.....	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	7
1. Contextualisation, état de l’art, cadrage général et problématique de la recherche ..	12
2. Approches, méthodes et terrains de recherche	37
3. Les terrains d’études : du comparatif dans le Haut Atlas aux visons croisées entre Maroc et France	46
PARTIE 1 : UN SOCIO-ÉCOSYSTÈME AGRO-SYLVO-PASTORAL ANCESTRAL	52
Chapitre 1 : les paysages ASP, l’empreinte d’une adaptation longue de l’homme à son milieu	56
1. Des paysages construits sur le temps long.....	56
2. Un système productif et ses composantes	58
Chapitre 2 : La place des organisations sociales dans l’évolution des paysages et des écosystèmes montagnards.....	60
1. Derrière le paysage : des organisations sociales.....	60
2. Le rôle des saints, des Zaouia et des Jmâa dans la structuration des paysages d’estive	62
Chapitre 3 : Les Agdals comme éléments d’un socio-écosystème ASP construit (les Agdal comme clé de voute du socio-écosystème ASP)	65
1. L’Agdal sur les terrains privatifs	66
2. Les Agdal forestiers.....	68
3. L’Agdal pastoral	69
Conclusion Partie 1 : Le système agro-sylvo-pastoral traditionnel en méditerranée, d’un façonnement inscrit dans un temps long aux mutations accélères	72
PARTIE 2 : LES MUTATIONS RÉCENTES DES SYSTÈMES PRODUCTIFS DANS LE HAUT ATLAS	76
Chapitre 1 : les changements du système territorial	77
1. Une évolution déjà ancienne.....	77
2. Les nouveaux facteurs : politiques et actions publiques.....	82
Chapitre 2 : Les changements sociaux	87
1. L’exode rural et l’émigration (mobilité, migration et exode rurale)	87
2. Les changements d’ordre culturels	92
3. Evolution des structures sociales	97
Chapitre 3 : les répercussions sur les pratiques, les ressources et les territoires agropastoraux.....	101
1. L’évolution du système agro-sylvo-pastoral	101

2. Les mutations de la transhumance : plusieurs formes de mobilité des hommes et des troupeaux et le devenir du métier de berger.....	124
3. L'évolution de la gestion des communs agro-sylvo-pastoraux.....	137
4. Les conséquences sur l'identité agro-pastorale de montagne.....	155
Conclusion Partie 2 : l'agro-sylvo-pastoralité dans le massif du Toubkal	159
PARTIE 3 : PATRIMONIALISATION, MISE EN TOURISME ET DÉVELOPPEMENT	
TERRITORIAL DES ZONES AGROPASTORALES.....	163
Chapitre 1 : les enjeux de la patrimonialisation pour le mode de vie agro-sylvo-pastoral pour et ses ressources et ses territoires	164
1. Le patrimoine comme résultat de la patrimonialisation	164
2. Les dynamiques endogènes de patrimonialisation des Agdals pastoraux	166
3. Acteurs et dynamiques patrimoniales exogènes autour des pâturages collectifs du Yagour et de l'Oukaimden.....	171
Chapitre 2 : La mise en tourisme et ses rapports à la patrimonialisation et au développement territorial des zones agropastorales.....	181
1. Usages récréatifs et émergence de l'offre touristique dans le Massif du Toubkal ..	181
2. La mise en tourisme des ressources patrimoniales agro-sylvo-pastorales : cas des estives pastorales de l'Oukaimden et du Yagour	190
Chapitre 3 : Les répercussions du tourisme sur les territoires pastoraux de haute montagne	200
1. Une coexistence possible entre économie touristique et économie agropastorale ..	200
2. La mise en tourisme facteur de reconfigurations sociales et territoriales.....	208
Conclusion Partie 3 : Entre patrimonialisation et mise en tourisme des ressources pastorales, un projet territorial latent ?	213
CONCLUSION GÉNÉRALE : DEVENIR DU MODE DE VIE ET DES TERRITOIRES	
AGRO-SYLVO-PASTORAUX DE MONTAGNE	217
BIBLIOGRAPHIE :	230
LISTE DES FIGURES.....	240
ANNEXES:	1

Introduction générale

La présente thèse, de par sa problématique de recherche, ses prismes et champs d'études, et l'agencement de ses parties et sous parties, est un essai qui tente de retracer l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral dans les territoires de haute montagne du Haut Atlas Occidental, et ce, depuis la préhistoire et l'établissement de l'homme dans ces contrées de montagne, en passant par l'avènement de la période islamique, puis les périodes récentes du protectorat français et de postindépendance, jusqu'aux temps contemporains du 3^{ème} millénaire avec ses enjeux globaux.

Comme tout récit, l'histoire de cette thèse débute en 2010 quand, moi citadin de l'agglomération urbaine aux deux rives de Rabat-Salé et aux origines ethnoculturelles des « Jbala » de Bani Zarouale dans les collines du pré-rif et des villes aux influences andalouses de Téouan et de Chéfchaouen, j'ai pour la première fois visité la vallée de l'Ourika et le plateau de l'Oukaimden lors d'une sortie de terrain encadrée par notre professeur d'écologie Mr Mohammed Alifriki. Ce séminaire itinérant sur les étages climatiques de la montagne, les estives, les gravures rupestres, le mode de vie agro-pastoral et la transhumance était pour moi une introduction à un environnement, des paysages, une culture et des savoir-faire montagnards inconnus, mais fascinants et suscitant toute ma curiosité et intérêt. Les autres séminaires du master « tourisme, patrimoine et développement durable », de l'université Cadi Ayyad de Marrakech, ont aiguisé mes regards et amplifié mes prismes de vue sur les montagnes et montagnards. Mes stages de terrains, orientés vers le tourisme alternatif, m'ont fait côtoyer davantage les vallées du Haut Atlas et ses habitants, et mes perspectives professionnelles de l'époque m'ont conduit à opter pour un mémoire de fin d'études sur le potentiel du tourisme solidaire en matière du développement local dans le massif du Toubkal. Par la suite, mes expériences professionnelles, d'abord dans la production et l'organisation des séjours de randonnées puis dans le secteur associatif, notamment dans le cadre de projets de coopération décentralisée joignant entre tourisme et développement, m'ont permis cette fois-ci de nouer des relations professionnelles et des relations d'amitié avec acteurs et habitants des vallées du Haut Atlas.

A chacun de mes multiples séjours en montagne, je prenais le temps, quand les occasions se présentaient, de discuter avec les montagnards afin de mieux les comprendre. Mieux comprendre leur style de vie, leur savoir être et savoir-faire, leurs valeurs, coutumes et

traditions, leurs contraintes et besoins. A plusieurs reprises, j'ai été émerveillé par la simplicité, la modestie, l'amabilité, l'accueil et l'hospitalité et l'honneur des montagnards. L'on m'offrait sans que j'aie à demander et sans attente de contrepartie, l'on me considérait aussi comme un invité de dieu que l'on est tenu d'honorer. Se faire inviter à rentrer dans une maison alors qu'il pleut, se faire inviter à chez une famille pour boire un thé ou passer la nuit alors qu'on ne me connaît même pas, me proposer volontairement de mettre mon sac de randonnée dans le bât de la mule jusqu'au village prochain pour m'alléger, se faire accueillir par un berger solitaire pour partager avec lui son modeste piquenique (du thé, du pain et de l'huile d'olive) sur un col de 3200m et sans contrepartie, constater aussi les valeurs de solidarité qu'entretiennent les montagnards entre eux lors de cérémonies festives ou de deuil, lors de travaux communautaire, ou lors des réunions de Jmâa auxquelles j'avais pu assister, sont parmi d'autres moments et situations qui m'ont fortement marqué. De nos jours ces valeurs humaines se font de moins en moins ressentir dans les milieux citadins, notamment ceux au sein de ces espaces de montagnes. Partout, la monnaie est devenue centrale dans presque tous les échanges de la vie quotidienne, au point de corrompre certaines relations humaines et sociales. Cependant, je remarquais que chez les montagnards l'on s'attache encore aux notions du vivre ensemble, du partage, du collectif, de l'entraide, de l'appartenance et de la dépendance à sa communauté.

Formaté par mon bagage académique et mon profil de chargé d'études, gravitant autour du patrimoine, du tourisme alternatif et développement local, je percevais la montagne et les montagnards sous un angle idyllique, et je militais par mes modestes moyens pour mettre en valeur leur manière de vivre et leur savoir-faire en matière de gestion communautaire des ressources naturelles « les Agdal », leur territoire de vie. Élaborer des itinéraires touristiques tout en y incluant les villages des hautes vallées et l'Oukaimden comme étapes, participer à la rédaction et à la publication d'un guide de randonnées solidaires autour du Toubkal mettant en valeur les paysages naturels et culturels de ce Massif, accompagner des séjours et des sorties scientifiques dans l'Atlas et y animer des ateliers sur le mode de vie agropastoral, sur les Agdal et sur les défis du développement touristique et local, participer et coordonner des actions associatives ayant pour bénéficiaire des associations villageoises, sont parmi les actions auxquelles j'ai pu contribuer. Étant « acteur » touriste et membre de la société civile active dans le Haut Atlas, et faisant partie de certains réseaux d'acteurs, mes objectifs étaient d'apporter réponses et solutions à des problématiques telles que : comment développer et diversifier l'offre du tourisme alternatif, comment y intégrer d'une façon active les

montagnards, comment en maximiser les retombées positives sur le territoire, comment en faire un moyen de mise en valeur du patrimoine montagnard et moyen de développement local.

En 2014 je me suis décidé à me lancer dans une aventure doctorale. Ce choix était motivé par la volonté d'apprentissage la recherche scientifique, par l'ouverture sur des nouvelles perspectives professionnelles, par une quête d'accomplissement personnel, mais aussi pour des raisons relevant de l'ordre de l'affectif et de l'émotif. S'investir dans une thèse de doctorat me permettait d'approfondir davantage mes connaissances sur les montagnes, le Haut Atlas et le massif du Toubkal, les montagnards, les agropasteurs, leur mode de vie, leurs traditions et savoir-faire, leurs besoins et aspirations. C'était aussi l'occasion de m'ouvrir et d'assimiler de nouveaux concepts théoriques, me permettant de multiplier mes prises de vue sur mon objet d'étude, d'y porter de nouvelles réflexions, et éventuellement d'apporter réponse à mes questionnements. Quant aux choix de ma thématique de recherche de départ « les potentialités de la patrimonialisation et de la mise en tourisme pour la mise en valeur du mode de vie agro-sylvo-pastoral et pour le développement territorial des zones de haute montagne » et celui restreindre le terrain d'étude aux hautes vallées de l'Atlas, il s'est fait à la fois à partir de plusieurs constats, notamment le caractère accéléré des changements (socioculturels, économiques, environnementaux) qui s'opèrent dans ces territoires de montagne, le retard et le manque en matière d'équipements publics et d'accès aux services sociaux dans ces zones, la substitution progressive des systèmes productifs traditionnels, l'abandon de la pratique de la transhumance et de l'Agdal sur certaines estives, la concentration spatio-temporelle de l'activité touristique et l'implication restreinte des montagnards dans celle-ci..., et à la fois pour mettre en valeur et de rendre hommage aux communautés de montagne chez qui j'étais le mieux accueilli, chez qui persistent les valeurs humaines et communautaires citées plus haut, et chez qui des pratiques et savoir-faire ancestraux en symbiose avec la nature subsistent encore.

Dès les premières recherches bibliographiques, portées sur l'agro-pastoralisme méditerranéen et les montagnes du Haut Atlas et premiers séjours de terrain, l'on s'est aperçu que le mode de vie agro-sylvo-pastoral, qui s'y est établie aux fils des millénaires suite à l'adaptation continue de l'homme à son milieu et à l'accumulation des connaissances et des expériences, et qui a façonné des paysages et édifié des cultures spécifiques à ces territoires de montagne, tend à se fondre dans la mondialisation. Au sud comme au nord de la méditerranée, la régression du pastoralisme et de la pratique de la transhumance, les difficultés de l'accès au foncier pastoral et sa gestion ainsi que la diminution du nombre des bergers, et la dévalorisation

de ce métier et du métier d'agro-pasteur en général, et l'émigration des agro-pasteurs sont les problèmes les plus débattus. L'on s'est aussi aperçu qu'au nord de la méditerranée et plus précisément en France, compte tenu de la spécialisation des zones de montagne et des montagnards (en élevage laitier, en élevage de viande, ou en agriculture) ayant pris départ lors du siècle dernier, l'agro-pastoralisme tel que pratiqué aujourd'hui n'est plus le même que celui dans les ouvrages anciens et dans la mémoire collective, notamment celle des montagnards. Le regard nostalgique sur la montagne et l'agro-pastoralisme, la pastoralité des acteurs territoriaux, la mise en évidence des services environnementaux et écosystémiques du pastoralisme, la mise en valeur du patrimoine montagnard, de la transhumance et des produits locaux spécifiques pour des fins marchandes (foin, fromage, viande, laine...), notamment à travers la mise en tourisme des espaces agropastoraux semblent réorienter aujourd'hui la destinée et la trajectoire des montagnes au nord de la méditerranée, et ce en réaffirmant ou en reconstituant l'identité agro-pastorales de ces territoires de montagne. En revanche les territoires montagnards sud-méditerranéens, où le système agro-sylvo-pastoral traditionnel, malgré les divers changements ne s'est pas totalement effondré et continue à persister, les dynamiques patrimoniales et de mise en tourisme autour des spécificités agro-sylvo-pastorales ne sont qu'au stade embryonnaire, rares et géographiquement localisées, et ne touchant qu'une infime partie des espaces et savoir-faire agro-pastoraux, avec une agro-pastoralité restreinte à certains agro-pasteurs et associations locales, ainsi qu'à des certains membres de la société civile nationale et internationale, notamment des collectifs de chercheurs.

Certes, reconnaître l'identité agro-sylvo-pastorale des montagnes Atlasiques et la mettre en valeur est l'une des pistes envisagées qui favorisent la perdurance du mode de vie, des paysages, des patrimoines, des savoir-faire agro-sylvo-pastoraux, et les processus de patrimonialisation et de mise en tourisme des spécificités agro-sylvo-pastorales des montagnes sont parmi les solutions consenties par une multitude d'acteurs pour le développement territorial de ces zones de montagnes. Cependant l'on se demande si elles ne vont pas plutôt accélérer, voire entériner cette dissolution de l'identité agro-sylvo-pastorale, et favoriser l'assignation à la montagne de la fonction touristique et de fonction de réserve de patrimoine ou de musée vivant.

Dans le droit fil des études précédentes sur l'agro-pastoralisme, les montagnes de l'Atlas, le massif du Toubkal, et les Agdal et estives de transhumance du Yagour et de l'Oukaimden, menées par des géographes, des anthropologues et sociologues, ce modeste

travail de thèse en géographie humaine apporte une compréhension des dynamiques actuelles de la montagne marocaine, notamment patrimoniales et touristiques, tout en plaçant le caractère évolutif du mode de vie agro-sylvo-pastoral comme objet d'étude central.

De plus d'être inscrite dans la lignée des recherches menées par Laboratoire des Etudes sur les Ressources, Mobilité et Attractivité « LERMA », réunissant des chercheurs en sciences humaines et sociales et dont le Haut Atlas est le principal terrain d'études, la présente thèse s'est aussi inscrite dans le cadre de projets de recherches scientifiques, réunissant des chercheurs et laboratoires des deux rives de la méditerranées (dont le LERMA), s'articulant autour des notions du patrimoine, des savoir-faire, les spécificités locales et du tourisme :

- Laboratoire Mixte International MediTer - Terroirs Méditerranéens : patrimoine, mobilité, changement et innovation sociale (2016-2020) (<https://mediter.ird.fr/>)

- Le programme MedInnLocal « Innovations autour de la valorisation des spécificités locales dans les arrière-pays méditerranéens » (2013-2018) (<https://medinnlocal.ird.fr/>)

- Le programme GEOPARK H2020 (2015-2018) (<http://geopark.mnhn.fr/fr>)

A travers, ces programmes de recherches, dans lesquels j'étais impliqué, j'ai pu bénéficier de bourses de mobilité, à la fois pour la réalisation des travaux de terrain et à la fois pour participer à des séminaires, des journées d'étude, des ateliers, des sorties et des stages collectifs, ainsi que des séjours au sein des laboratoires partenaires, nommant le UMR GRED «Gouvernance, Risque, Environnement et Développement» (<https://gred.ird.fr/>) à l'université Paul Valéry Montpellier 3, l'UMR PALOC « Patrimoines locaux, environnement et globalisation » (<http://www.paloc.fr/fr>) au Muséum de l'Histoire Naturelle de Paris, et à l'Université Autonome de Barcelone. Dans le cadre de ces projets de recherches, j'ai pu aussi bénéficier d'un climat de collaboration, d'échange et de partage scientifique avec des chercheurs et des apprentis chercheurs (doctorants et masterants) issus de diverses sphères scientifiques, chose ayant nourri mon regard pluridisciplinaire , notamment sur l'agro-sylvo-pastoralisme méditerranéen, le patrimoine et le tourisme.

1. Contextualisation, état de l'art, cadrage général et problématique de la recherche

1.1. L'agro-sylvo-pastoralisme en Méditerranée et au Maghreb : une réalité historique, agraire et culturelle

- L'agro-sylvo-pastoralisme, caractéristique des montagnes méditerranéennes et maghrebines

L'agro-sylvo-pastoralisme est un terme qui désigne des pratiques associant agriculture et élevage pastoral, utilisant de manière extensive le territoire et faisant la part belle aux ressources et aux espaces forestiers (voir Encadré 1). Il représente un mode de subsistance et d'exploitation du milieu dans lequel l'élevage sur parcours naturel (pelouses herbacées, steppes herbacées et arbustives, landes, taillis) est économiquement et culturellement dominant (ce qui n'exclut pas d'autres activités, agricoles ou autres), et dont l'organisation est dominée par les contraintes liées à l'accès aux ressources et à la gestion de l'espace pastoral, en particulier à travers la mobilité des troupeaux et les transhumances (Bourbouze 2017). C'est un modèle à la fois économique, social, culturel, qui intègre des contraintes d'habitat (par exemple déplacement des familles au rythme des déplacements des troupeaux, séjours temporaires en bergeries d'estive ou d'hivernage), et d'organisation sociale (usage communautaire des terres indivises, gestion en commun des ressources pastorales –herbages, eau, ressources forestières-, systèmes particuliers de travail en commun et d'entraide par exemple pour le gardiennage ou l'édification de clôtures, l'entretien des sources et des citernes). Ce modèle sous-tend un mode de vie particulier que l'on qualifie lui aussi d'agro-sylvo-pastoral.

Il représente donc ce que l'on pourrait qualifier de « fait social global » : un système global de gestion sociale, économique, culturelle et environnementale de l'espace. Ce système est particulièrement pertinent en Méditerranée et au Maghreb, où il a été généré par l'histoire tout autant que par les contraintes liées au relief et au climat.

Encadré 1 : Définition de l'agro-sylvo-pastoralisme selon le dictionnaire d'Agroécologie

L'agro-sylvo-pastoralisme est une activité de production qui associe pastoralisme (élevage extensif pratiqué sur des pâturages) et agriculture à un environnement forestier/arboricole. Cette activité combine donc étroitement ces trois modes d'occupation de sol, voire les articule sur un même espace.

L'agro-sylvo-pastoralisme est une activité de production qui associe par le pâturage des espaces de natures différentes : des espaces cultivés et des zones de parcours, boisées ou non boisées (landes, taillis, pelouses, forêts, etc.). Cette diversité de milieux permet de tamponner les aléas climatiques (vent, précipitations...) en offrant une diversité de ressources fourragères ainsi qu'une protection au vent et aux précipitations tout en atténuant l'ensoleillement. Cette diversité est ainsi un atout majeur pour le pastoralisme.

L'agro-sylvo-pastoralisme permet de valoriser des zones qui, autrement, seraient abandonnées par l'agriculture (couverts forestiers, zones de montagne, zones méditerranéennes arides...). Ce type de système agricole est très présent à travers le monde, notamment dans les milieux où les conditions pédoclimatiques sont rudes : relief (pente, accès), rareté en eau, fort ensoleillement, qualité du sol (profondeur, fertilité) ... (Lise Laporte-Riou et al. 2018)

- L'agro-sylvo-pastoralisme dans le Haut Atlas : une évolution ancienne des systèmes de subsistance

De par leurs caractéristiques naturelles, les montagnes atlasiques, comme d'autres chaînes montagneuses dans le monde et en Méditerranée, ont depuis toujours imposé un style de vie aux populations qui y vivent (Couvreur 1979). Contraint à subvenir à ses besoins, l'homme vit et s'adapte depuis la préhistoire à ces milieux montagnards, et ce, en construisant et déployant des savoir-faire lui permettant un accès durable aux ressources de son territoire de vie. Les divers échanges entre territoires et communautés ont aussi nourri et influencé le développement des différents référentiels de savoir-être et de savoir-vivre. C'est ainsi que se sont succédées, à travers les âges, plusieurs communautés adoptant des styles de vie distincts sur ces territoires de montagne.

Dans la montagne du Haut Atlas Occidental, ce sont les gravures rupestres, les paysages façonnés et le patrimoine immatériel, encore vivants aujourd'hui, qui nous décrivent cette succession de modes de vie et la construction longue des socio-écosystèmes montagnards. En effet, les scènes de vie et les paysages gravés sur les dalles des hauts plateaux et dont les plus anciens datent de près de 4000 ans avant notre ère, illustrent : pour les plus anciennes, des éléments de la faune sauvage qui existent ou jadis existaient (éléphants, rhinocéros, autruches) dans le Haut Atlas ainsi que des scènes de chasse, révélant un mode de vie proche du mode de vie « chasseur-cueilleur » des époques pré-néolithiques, puis des animaux domestiques (bovins, caprins, ovins) et des paysages pastoraux, indiquant un lent passage vers un mode de vie

pastoral, et enfin des outils agricoles et des scènes agro-pastorales, traduisant la sédentarisation de populations pratiquant un mode de vie agro-pastoral ou agro-sylvo-pastoral. Les pratiques et les paysages agro-sylvo-pastoraux observés aujourd'hui dans Haut Atlas témoignent de l'héritage de ces socio-écosystèmes construits antérieurement et retracent les évolutions récentes du socio-écosystème et du mode de vie actuels.

De nos jours, certaines communautés villageoises des moyennes et hautes vallées continuent à adopter l'agro-sylvo-pastoralisme comme mode de vie. C'est le cas des riverains des plateaux d'estive du Yagour et de l'Oukaimden qui sont à la fois agriculteurs et pasteurs transhumants (Mahdi et Domínguez 2009). Ces communautés exploitent les terres agricoles aménagées en terrasses autour de leurs villages pour des productions céréalières, maraichères et fruitières. Puis en fonction des saisons et de la disponibilité des pâturages, elles transhument avec leurs troupeaux depuis les espaces de pâturage situés à proximité des villages, utilisés en hiver, vers les cols, les bergeries et les pelouses humides des hautes vallées, ou vers les alpages d'altitude en été (Bourbouze 1999). Les espaces boisés sont essentiels pour le système pastoral : outre le fait qu'elles représentent des sources fourragères indispensables pour la survie des troupeaux, les ressources sylvicoles fournissent du bois sec utilisé comme combustible, des perches et des poutres pour construire les maisons et les bergeries, et des substances aromatiques et médicinales à usage comestible, médicinal et vétérinaire (Montès 1999).

- *L'Agdal, particularité étonnante de l'agro-sylvo-pastoralisme de l'Atlas marocain*

Dans un souci d'accès renouvelable aux ressources agro-sylvo-pastorales des différents terroirs montagnards, des modes de gestion répondant aux contraintes naturelles et sociales locales ont été mis en place et continuent à perdurer. On peut citer notamment la gestion de l'eau et la gestion en commun des ressources agro-sylvo-pastorales localement appelée *Agdal* (voir Encadré 2).

Encadré 2 : Définitions de l'Agdal selon Mahdi et Dominguez, et Auclair et Alifriqui

« Le mot *Agdal* n'est pas du tout exotique au Maroc, il est même d'usage très courant. Des quartiers dans les villes impériales, Meknès, Rabat, portent le nom d'*Agdal*. Ce qui est probablement méconnu est le fait que ces quartiers aient été élevés à la place de prairies permanentes, et aient englouti sous leurs masses de béton des jardins royaux appelés *Agdal*, où jadis les chevaux des sultans paissaient en toute liberté (Al Faiz M., 2002). Une des

significations principales du mot Agdal est « prairie ». Le mot Agdal a une étymologie profonde et proviendrait d'une racine berbère vivante au Maroc et chez les Touaregs de l'Air (Lefébure C., 1979), et que l'on retrouve jusqu'en Tunisie (Auclair L., 2002). Il renfermerait la racine Gdl qui peut prendre le sens de « laisser pousser » et qui renvoie chez les transhumants du Yagour à la croissance de la chevelure chez les femmes. E. Laoust (1920) révèle l'existence d'un verbe berbère Agdal « faire paître le bétail dans une prairie ». Le terme Agdal réfère aussi et surtout à l'idée de clôture, de réserve, d'interdiction, voir de horm et de haram (Mahdi M. et Dominguez P., 2009). L'Agdal serait alors un pâturage dont l'accès est interdit aux éleveurs pendant une période précise de l'année et cette notion d'interdiction, de mise en défens, correspond à ce qui est essentiel dans la définition de l'Agdal » (Dominguez et Mahdi 2009)

« Le mot Agdal est répandu dans les parlers imazighen (berbères) du nord de l'Afrique et du Sahara

...

Dans une grande partie du Maroc, le terme Agdal ou le diminutif Tagdalt désignent les espaces sanctuaires, les « marques » et les mausolées des saints, les cimetières dont la végétation alentour est protégée par la puissance des interdits qui pèsent sur ces lieux sacrés. Du point de vue des représentations locales, les espaces sanctuaires expriment une image « archétypale » de Agdal où la perception des origines tient une place centrale : a) le rapport à Dieu et aux saints à l'origine de l'ordre territorial ; b) le rapport à la nature originelle peuplée de génies chthoniens ; c) le rapport aux ancêtres et à l'origine de la communauté.

...

Dans le sud du Maroc, le terme désigne communément un ensemble de pratiques de gestion encore vivantes aujourd'hui. Pour Agdal, on trouve fréquemment la définition suivante : « pâturage commun soumis à des mises en défens saisonnières ». Mais cette définition ne correspond qu'à une forme particulière, de loin la mieux connue et documentée, l'Agdal pastoral. Dans le sud du Maroc (culture tachelhit), l'Agdal concerne une gamme diversifiée de ressources naturelles et de milieux écologiques. Selon la nature des ressources protégées, on peut distinguer des Agdal pastoraux, forestiers, fruitiers, agricoles, fourragers (figuier de Barbarie), plus rarement des Agdal de plantes mellifères (thym) ou encore des Agdal marins sur le littoral... L'Agdal peut aussi être mobilisé pour la protection de ressources collectives créées par l'homme.

L'Agdal est un mode de gestion communautaire et territorialisé. La mise en défens des ressources, l'alternance de périodes d'ouverture (usages autorisés) et de fermeture (usages interdits), sont des caractéristiques essentielles de l'Agdal. La mise en défens s'accompagne fréquemment d'un ensemble de normes relatives à l'usage et à l'exploitation directe ou indirecte des ressources. Le corpus de règles, prescriptions et droits établis par les institutions gestionnaires présente une grande précision dans les détails et une souplesse générale dans l'application. Dans les Agdal pastoraux, les règles concernent fréquemment les droits de fauche de l'herbe après l'ouverture, la nature du cheptel autorisé à pâturer et leur calendrier pastoral, les droits d'installation des bergeries d'estive, les conditions d'abreuvement des troupeaux, ou encore d'utilisation du fumier accumulé dans les bergeries après la fermeture. Dans les Agdal forestiers, l'exploitation des ressources arborées (fourrage foliaire, bois de feu, perches de construction) peut faire l'objet de quotas, de taxes alimentant la caisse de la communauté, de règles d'exploitation forestières, sélection des essences et rotation des coupes au sein de l'Agdal ». (Auclair et al. 2010; Auclair et Alifriqui 2012)



Figure 1: Les prairies de l'Agdal de l'Oukaimden en pleine floraison (Photo G. Michon)

L'*Agdal* consiste en une mise en défens temporaire d'une ressource agro-sylvo-pastorale. Il permet la régénération de la ressource, ainsi que la prévention contre un risque naturel ou une situation conflictuelle autour de la ressource (Auclair et Alifriqui 2012). On recense plusieurs types d'*Agdal* qui diffèrent selon leurs fonctions, les ressources qu'ils concernent, les règles qui régissent l'accès et l'usage commun des ressources agro-sylvo-pastorales (Auclair et al. 2010) : l' *Agdal* pastoral, l'*Agdal* forestier, l'*Agdal* fruitier, l'*Agdal* agricole...

Pivot du socio-écosystème agro-sylvo-pastoral, cette gestion en commun avait suscité et suscite encore l'intérêt de nombreux chercheurs, particulièrement par ses qualités scio-écologique. Lors de la dernière décennie, elle a fait l'objet d'un programme de recherche dont les résultats ont été réunis dans l'ouvrage « *Agdal*, patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain » (Auclair et Alifriqui 2012). Les réflexions ont été portées sur : son histoire longue, ses territoires de pratique, les ressources concernées, ses enjeux sociaux et écologiques, et aussi sur le patrimoine immatériel et les référentiels culturels qui cadrent cette pratique ancestrale.

Outre ces travaux sur l'*Agdal*, et les recherches plus générales menées par des anthropologues et des géographes français sur les populations « berbères » et leurs modes de vie, notamment celles de Jacques Berque (1951, 1953, 1955), Ernest Gellner (1969), Paul Pascon (1983), Gérard Maurer (1996), les recherches sur les systèmes agro-sylvo-pastoraux de l'Atlas restent peu nombreuses. Elles sont essentiellement le fait d'anthropologues marocains, entre autres : Hassan Rachik (1990, 2000, 2016), Abdallah Hammoudi (1977, 1980), Ahmed Skounti (2012), dont certains ont abordé, souvent à la marge, l'évolution du mode de vie nomade ou agro-pastoral au Maroc. Sur les terrains que nous avons étudiés, nous citerons : les travaux de Martine Garrigues-Cresswell (1985, 1987), sur les Ayt Mizan, les Id Aïssa et les Ayt Imenan de la haute vallée de la Ghiraya, comprenant une analyse du système de production des hautes vallées, les recherches de Mohamed Mahdi, avec, entre autres, sa thèse, « Pasteurs de l'Atlas », publiée en 1993, portant sur l'organisation sociale et matérielle de habitants de la vallée de la Ghiraya, et plus précisément sur leurs mouvements de transhumance annuels vers les pâturages estivaux du haut plateau de l'Oukaïmeden ; et enfin les recherches de Pablo Dominguez (2010), sur la gestion sociale de l'*Agdal* du Yagour.

1.2. Un contexte en pleine évolution

Le mode de vie agro-sylvo-pastoral du Haut Atlas marocain est aujourd'hui soumis à de nombreuses pressions évolutives, liées à l'irruption croissante de modes de vie et de consommations plus urbains et très liés à la modernisation économique et technologique.

Même si les montagnes marocaines sont parmi les régions les plus « en retard » au niveau du développement des infrastructures, et restent des territoires extrêmement vulnérables par rapport au reste du pays, elles font l'objet, directement et indirectement, de projet et de mesures qui modifient profondément leur évolution. La construction de pistes et de routes goudronnées, ainsi que l'électrification des villages reculés, et, plus récemment, l'implantation d'antennes de réception téléphoniques, opérations sur lesquelles le gouvernement marocain a mis énormément de moyen depuis le début des années 2000, traduisent aujourd'hui l'ouverture et l'accessibilité croissante de la montagne. Cette ouverture apporte de nombreux changements, renforcés par le développement d'un tourisme rural et « de montagne » qui attire de plus en plus les visiteurs, nationaux et étrangers, pour la plupart issus de milieux urbains et favorisés. Ainsi, avec le désenclavement routier, avec la télévision et le téléphone portable, avec l'arrivée des touristes, de leurs économies, de leurs points de vue sur le monde et de leurs comportements, le monde extérieur pénètre aujourd'hui jusqu'au cœur des villages les plus reculés, et ses sirènes influencent les plus jeunes comme les plus âgés. Cette transformation pourrait se traduire par une constatation lapidaire (et, bien sûr, caricaturale) : « *les jeunes désertent les montagnes, le commun s'effrite, la transhumance disparaît* ». Migration vers les villes, changement dans les rapports aux ressources et dans leurs modes d'usage, mutation des modes d'exploitation et de gestion sociale de la montagne, bouleversement des économies villageoises, renouvellement des aspirations sociales, économiques et culturelles, tels sont en effet les grands traits du changement dans les villages de la montagne. C'est bien tout le mode de vie des agropasteurs qui se trouve ébranlé.

Les changements climatiques sont aussi des éléments catalyseurs des changements. La diminution drastique des périodes d'enneigement depuis une vingtaine d'années, l'irrégularité de plus en plus marquée des pluies d'automne et de printemps, qui régissent les poussées d'herbe, et donc la disponibilité des fourrages d'hiver et d'été, les sécheresses estivales de plus en plus marquées, affectent les liens des communautés locales à leurs ressources et les usages qui en découlent. Ces changements contribuent à faire évoluer les systèmes productifs

traditionnels et fait émerger sur ces territoires de nouvelles cultures agraires et de nouveaux rapports à élevage, ainsi que de nouvelles activités économiques.

Les politiques publiques constituent aussi un moteur du changement non négligeable. Même si les politiques dédiées à la montagne se font encore attendre et si, pour reprendre les mots du coordinateur national de la Coalition civile pour la montagne (CCM) dans un entretien accordé le 30 septembre 2019 au quotidien *La Vie Eco* : « les zones montagneuses souffrent de l'absence de vision et de politiques publiques intégrées et restent les parents pauvres du développement au Maroc », les politiques agricoles, en particulier les nouvelles politiques destinées au monde rural, apportent leur lot de changement. Une partie de ces politiques visent, de façon claire, bien que non formalisée, la transformation drastique du pastoralisme vers un élevage plus « moderne », intégré et intensif. A terme, elles ne peuvent qu'affecter en profondeur la dynamique de l'agro-sylvo-pastoralisme.

Un des changements principaux réside dans la généralisation d'un mode de vie plus consumériste et monétarisé, impliquant des besoins croissants en revenus monétaires. Cette quête de revenus, motivé dans la plupart des cas par le besoin d'amélioration des conditions de vie de l'individu et de ses proches, pousse les hommes en âge de travailler à migrer vers d'autres horizons offrant du salariat saisonnier, dans des secteurs comme le bâtiment, la restauration, l'industrie...(Auclair et Alifriqui 2012, 338). Dans certains cas, et si les moyens financiers le permettent, la migration devient définitive pour tout un foyer, et ce, pour un accès plus facile à l'emploi et aux divers services sociaux (scolarisation des enfants, services de santé...). L'électrification des villages et la démocratisation des NTIC (téléphonie, internet, télé-satellite) ont certainement permis l'amélioration des conditions de vie des populations et facilité leur accès à l'information sur le monde extérieur et au savoir mondialisé, mais ils contribuent aussi pleinement aux changements sociaux et à l'évolution des rapports des communautés à leur territoire et à leurs ressources, ainsi qu'à leur culture et à leurs traditions.

Au fil de ces nouveaux changements territoriaux (environnementaux, sociaux, politiques, économiques et technologiques) qui caractérisent les montagnes du Haut Atlas, les populations agro-sylvo-pastorales, par obligation ou délibérément, s'adaptent et développent de nouvelles stratégies de vie. Ils changent progressivement de regard vis-à-vis de leur héritage naturel et culturel, des savoir-faire de leurs prédécesseurs, des ressources ainsi que de leur territoire de vie. L'évolution des coutumes locales, principalement en matière du droit collectif d'usage et d'exploitation des terres pastorales, amène de nouveaux enjeux fonciers induisant

ainsi des transformations progressives dans les pratiques et les paysages agro-pastoraux (Bourbouze *et al.*, 1997, p. 31-33). Nous exposerons ainsi comment certains agropasteurs, actifs dans les métiers du tourisme, en viennent à se sédentariser dans les bergeries de l'*Agdal* de l'Oukaimden, ou comment les estives collectives sur le plateau pastoral du Yagour s'effritent peu à peu sous l'effet de la mise en culture et la parcellisation. Nous verrons comment les phénomènes que nous décrirons évoluent « en spirale » : la migration des jeunes, la scolarisation, le développement de nouvelles activités productrices au niveau local (tourisme, commerce), provoquées par divers facteurs « de développement », induisent à leur tour une méconnaissance croissante des héritages agro-sylvo-pastoraux chez les jeunes générations, méconnaissance allant parfois même jusqu'au mépris. Ce mépris affecte par exemple le statut social du berger : autrefois figure centrale de l'agropastoralisme, pivot de la culture montagnarde, le berger est aujourd'hui considéré comme un moins que rien, quelqu'un tellement dépourvu de ressources financières ou cognitives qu'il ne lui reste plus qu'à « faire le berger ». Nous détaillerons aussi comment ce mépris des règles collectives a conduit à une véritable crise de l'*Agdal* sur le plateau du Yagour, avec la transgression par toute une série de villages des règles de mises en défens. Le manque de transmission des savoirs ancestraux aux générations actuelles et futures accélère davantage la métamorphose de ces paysages et des territoires agro-pastoraux.

Le caractère accéléré des divers changements que subissent les territoires montagnards amène de nombreuses questions, auxquelles nous nous efforcerons de répondre tout au long de notre travail : quel est aujourd'hui l'état du mode de vie agro-sylvo pastoral ? Et quelles sont les mutations majeures (sociales, économiques, politiques, culturelles, environnementales) qui l'affectent ? Quelles conséquences ces changements ont-ils sur l'évolution des socio-écosystèmes agropastoraux ? Comment les modes ancestraux de gestion des ressources et les pratiques agro-pastorales, et en particulier la gestion en *Agdal* des pâtures collectifs, s'adaptent, perdurent ou se réinventent-ils ? Quelles seraient les voies d'une « valorisation intégrée » de ce mode de vie si particulier ?

1.3. Les enjeux de la préservation du mode de vie agro-sylvo-pastoral

La disparition du mode de vie agro-sylvo-pastoral n'est pas inéluctable, mais sa transformation plus ou moins profonde est certaine, car elle est déjà en marche. Au-delà de

l'évaluation de cette transformation et de ses conséquences, il est important de discuter de ses limites, c'est-à-dire de son acceptabilité économique, sociale, culturelle et environnementale, et ceci au niveau local comme au niveau national. Cela revient donc à discerner quels sont les enjeux de la préservation globale du mode de vie agro-sylvo-pastoral dans le contexte socio-économique et climatique de XXI^e siècle.

Les enjeux environnementaux sont les plus fréquemment cités. Les enjeux de biodiversité sont depuis longtemps appréhendés par les organismes de conservation, qui ont mis en place depuis plusieurs décennies des Parcs nationaux en montagne (Parc national du Toubkal, Géoparc du Mgoun). Les Parcs sont édifiés pour la protection d'un patrimoine naturel riche en espèces animales et végétales considérées comme menacées. Ils incluent aussi la protection d'un patrimoine culturel et architectural considéré comme unique. Les plans de gestion de ces parcs nationaux donnent une place importante à la préservation des activités et des espaces du sylvo-pastoralisme. Un rapport sur le Projet de Développement de la Montagne Marocaine rédigé en 1991 dans le cadre du projet Haut Atlas Central de la Coopération Franco-Marocaine insistait déjà sur la nécessité impérieuse de « défendre à tout prix ce patrimoine ». Il recommandait que le rôle de « conservatoire » de la montagne pour le compte de la communauté nationale devait être reconnu par un statut spécifique, et rétribué à travers des aides particulières visant à égaliser les chances de développement.

Plus récemment, les enjeux liés au changement climatiques ont été mis en avant : les montagnes marocaines constituent le château d'eau des plaines agricoles, leur bon fonctionnement est indispensable à la vie et au fonctionnement harmonieux des autres régions. Ce « bon fonctionnement » inclut le maintien d'un couvert végétal susceptible de bénéficier au maximum des enneigements hivernaux, et donc du réapprovisionnement des nappes phréatiques à la fonte des neiges au printemps. Dans cette optique, il est important de maintenir un bon état des prairies d'altitude et des forêts, en particulier à travers les pratiques de gestion collectives liées à l'*Agdal*.



Figure 2: Les montagnes marocaines constituent un château d'eau pour l'agriculture de plaine au Maroc (Photo G. Michon)

Les enjeux de maintien de la spécificité culturelle des modes de vie de la montagne sont eux aussi importants. Préserver et valoriser le capital immatériel semble aujourd'hui essentiel, comme partie intégrante de l'héritage culture du Maroc, mais aussi pour les raisons de gestion de la montagne que nous venons d'évoquer. Le rapport, déjà cité, de 1991 spécifiait que « les populations de la montagne détiennent en effet une expertise et un savoir ancestraux dans des domaines comme la gestion de l'eau et des forêts, ou la gestion des catastrophes naturelles. Ce capital immatériel doit être préservé mais surtout enrichi par une offre de formation ».

On citera enfin les enjeux de solidarité territoriale et sociale, ainsi que de justice spatiale et territoriale. Préserver le mode de vie agro-sylvo-pastoral fait alors référence à une certaine « morale » du développement : il s'agit d'appréhender les espaces géographiques et territoriaux de la montagne non pas en les fondant dans un modèle de développement universel, conçu pour des zones de plaine ou péri-urbaines, mais au contraire en maîtrisant leurs spécificités, leurs forces et leurs faiblesses, et en alliant préservation et valorisation.

A la lumière de ce que nous venons rapidement d'exposer (facteurs de changement et enjeux de la préservation du mode de vie agro-sylvo-pastoral), et avant d'aborder deux des solutions préconisées pour la valorisation de ce mode de vie, il est important de rappeler quelques-unes des recommandations issues des diverses expertises et des nombreux projets sur la montagne marocaine, et surtout de souligner les écueils auxquels ils ont pu mener.

Ces recommandations mentionnent tous le même préalable : pour développer la montagne tout en préservant sa spécificité, l'amélioration des conditions de vie des populations est indispensable à leur maintien sur place. Cette amélioration inclut entre autres le désenclavement et l'électrification, le développement des échanges et des activités monétarisées, l'amélioration des services publics en matière d'éducation, l'intensification de la production agricole. Les recommandations mentionnent en outre l'amélioration des conditions de vie pour les femmes en particulier, avec la généralisation de l'accès à des énergies de substitution et à des services de distribution de l'eau. Or nous avons vu que ces préalables, une fois réalisés, peuvent devenir de redoutables facteurs de fragilisation du mode de vie agro-sylvo-pastoral. Comment, alors, aller plus loin pour renverser ces effets de fragilisation ?

1.4. Patrimonialisation et mise en tourisme : des dynamiques porteuses et des concepts opérationnels ?

Aujourd'hui, il semble communément admis par la communauté du développement, ainsi que par un grand nombre de chercheurs au Maroc, que la préservation et le développement des modes de vie de la montagne pourrait passer (à l'image de ce qui a été réalisé dans plusieurs pays du nord du pourtour méditerranéen) par la valorisation des traits et des produits spécifiques de ces modes de vie, et ce à travers l'opérationnalisation et la mise en projets de deux grands concepts : la patrimonialisation et la mise en tourisme.

- « Patrimonialiser » le mode de vie agro-sylvo-pastoral ?

Encadré 3 : Quelques définitions du patrimoine

« Le patrimoine est largement invoqué dans la définition d'une approche des trajectoires de développement durable au plan territorial. Il est défini par Ollagnon (1989) comme l'ensemble des éléments matériels et immatériels qui concourent à maintenir l'identité et l'autonomie de son titulaire dans le temps et dans l'espace par l'adaptation en milieu évolutif. Il renvoie donc à l'héritage et à la transmission (le temps) mais aussi au territoire (l'espace) dans la mesure où le territoire peut être considéré comme un espace identitaire. » (Requier-Desjardins 2009).

« Si l'on définit le patrimoine comme "ce qui est censé mériter d'être transmis du passé, pour trouver une valeur dans le présent" (Lazzarotti, 2003a), on se doit d'ajouter qu'outre le la

relation passé-présent, il permet également de se projeter dans l'avenir par les projets de valorisation qu'il sous-tend. Le patrimoine peut ainsi être défini comme "un ensemble d'attributs, de représentations et de pratiques fixé sur un objet non contemporain (chose, œuvre, idée, témoignage, bâtiment, site, paysage, pratique) dont est décrété collectivement l'importance présente intrinsèque (ce en quoi cet objet est représentatif d'une histoire légitime des objets de société) et extrinsèque (ce en quoi cet objet recèle des valeurs supports d'une mémoire collective), qui exige qu'on le conserve et le transmette" (Lazzarotti, ibid.). » (Bonnerandi 2005).

« En économie, comme dans les autres sciences sociales, le patrimoine connaît une double acception. La première, de construction juridique, renvoie aux actifs détenus par un individu. Elle est fondée sur la notion de propriété et représente le patrimoine individuel. La seconde possède une dimension collective. C'est le patrimoine commun, dont le titulaire n'est pas le propriétaire mais le responsable. La science économique s'est longtemps limitée à la première acception individualiste. Pour cela, elle a assimilé le patrimoine à la notion de capital (Nieddu, 2005). En opposition à cette conception orthodoxe, la thèse défendue par le « groupe de Reims1 » avance que « les économistes ne peuvent développer une analyse économique du patrimoine qu'en prenant au sérieux la catégorie de patrimoine, c'est-à-dire en inventant une conceptualisation propre du patrimoine, donc en cessant de rabattre la notion de patrimoine sur les catégories traditionnelles de l'économie, en l'espèce sur celle de capital, en cessant d'identifier patrimoine et capital » (Barrère, 2005 : 110). » (Landel et Senil 2009).

« Le patrimoine recèle donc la perspective d'une projection dans le futur. Il contient la possibilité d'un avenir qui accroît son caractère d'enjeu stratégique : social, culturel, économique, symbolique et, bien sûr, territorial. » (Di Méo 2007)

Selon Auclair et al. (2010), le patrimoine est « un terme qui reste largement polysémique et ambigu ». Les auteurs ajoutent que « trois éléments apparaissent cependant de manière récurrente et semblent faire consensus dans la définition de ce qui « fait patrimoine » :

- Une place centrale dans la mémoire collective et la perception de l'histoire
- L'existence d'un statut de protection spécial
- Un rôle clé dans la reproduction des groupes sociaux dans l'espace et le temps »

De leur côté, Mahdi et Dominguez (2009) rappellent que « *dans le patrimoine culturel du Maroc rural figurent des institutions traditionnelles qui ont prouvé leur efficacité séculaire dans la gestion des ressources naturelles. Le génie hydraulique relatif à l'organisation communautaire autour de l'eau d'irrigation dans les oasis et les montagnes (P. Pascon et al, 1984) ou la gestion sociale des parcours d'altitude (Auclair L. et al, 2007) participent à une culture immatérielle faite d'un corpus de savoirs et savoir-faire très élaborés, dénotant des capacités managerielles ancestrales. Une forme de gestion des parcours d'altitude dans le grand Atlas se distingue, l'institution de l'Agdal.* »

Il en résulte pour notre analyse que, plus que l'ensemble du mode de vie agro-sylvo-pastoral, c'est l'Agdal qui permet d'interroger en profondeur l'opérationnalité du concept de patrimoine (culturel) appliqué aux montagnes marocaines. L'Agdal a en effet maintes fois été associé à la notion de patrimoine et la gestion en Agdal est en elle-même une forme de patrimonialisation communautaire des ressources agro-pastorales (Auclair et al. 2010). L'espace de l'Agdal est lui-même un conservatoire de diversité biologique et culturelle (Dominguez et Mahdi 2009). L'Agdal répond bien à la définition du patrimoine d'Henri Ollagnon (1991) : il est à la fois composé d'éléments matériels (ressources) et immatériels (savoir-faire), il assure une jouissance durable des ressources agro-sylvo-pastorales à l'ensemble des ayant-droit. Ces derniers sont d'ailleurs les garants de la perpétuité et du transfert de ce bien communautaire aux générations futures. Qu'il soit pastoral ou forestier, l'Agdal est avant tout une pratique de conservation des ressources sous forme de sanctuaire écologique, avec des normes qui selon le milieu s'adaptent pour réguler l'accès et l'usage de la ressource.

Encadré 4 : Du patrimoine à la patrimonialisation

« *De la même façon qu'une ressource ou que le territoire, « le patrimoine n'existe pas a priori » (Leniaud cité par Di Méo, 1994). Tous trois sont l'objet d'une construction sociale, édifiée par l'usage qui les charge de sens Pour G. Di Méo, « l'espace devient territoire et l'objet patrimoine, lorsqu'ils sont pris dans un rapport social de communication » (Raffestin, 1980). L'élection d'un objet au statut de patrimoine est donc davantage liée au processus qui se met en place qu'au statut intrinsèque de l'objet. Aussi, tout objet peut potentiellement acquérir le statut de patrimoine, même si tous ne le deviennent pas.*

...

Le territoire et le patrimoine, considérés ici comme des dynamiques en perpétuelles recompositions, inscrivent donc tous deux des objets dans des processus signifiants et très similaires.

...

Le patrimoine peut donc être abordé avec la notion de ressource, au sens où il fait lien entre un objet et un système (ici la dynamique patrimoniale) au travers du processus de patrimonialisation. Cette dynamique étant fondamentalement liée à la dynamique territoriale, les ressources territoriales constituent une forme de patrimoine, dont la vocation ne sera pas uniquement marchande (« circuit court » ou « circuit long ») ; différentes dimensions étant sous-jacentes au processus de construction du territoire. » (François, Hirczak, et Senil 2006)

« La valeur patrimoniale d'un objet peut-elle aller de soi, c'est-à-dire résider dans l'objet même et non pas dans le regard qui est porté sur lui ? Pour le courant constructiviste, le patrimoine n'existe que parce qu'il est nommé comme tel – par une autorité étatique ou internationale, ou par une association de citoyennes et de citoyens ou “de simple gens”. Le patrimoine est ainsi le résultat d'un acte de mise en patrimoine, d'un cadrage institutionnel. Autrement dit, il est le produit du pouvoir performatif des institutions de la culture (officielles ou non) et non pas une matière première qui serait localisée quelque part en amont de ces mêmes institutions.

...

Le mot “patrimonialisation” nous oblige à nous arrêter sur des processus dans toute leur contingence historique, à voir qui en sont les acteurs (gagnants et perdants), à quelle échelle ils opèrent, quelle est l'incidence des structures étatiques sur leur action, comment ils effectuent leurs choix, quels critères ils avancent pour définir la singularité ou la représentativité d'un objet ou d'une pratique, et quels sont les enjeux d'une telle qualification – à voir, en somme, que si le patrimoine a bel et bien une histoire, elle n'est pas celle qu'il met en avant mais celle de sa mise en avant.» (Chappaz-Wirthner et Hertz 2019)

La patrimonialisation étant, selon (Méo 2007), le processus par lequel un bien devient patrimoine aux yeux d'un collectif moyennant une succession de phases allant de la prise de conscience à la justification, à la protection puis à la mise en valeur (voir Encadré 4), l'*Agdal*

peut être considéré comme une forme de patrimonialisation communautaire et endogène. En effet, la justification de la valeur patrimoniale de l'*Agdal* pastoral par les agropasteurs se formule à travers son utilité comme ressource pastorale, et sa mise en valeur se manifeste via les productions pastorales (marchandes et non marchandes) et via les valeurs esthétiques et symboliques attribuées à ces espaces-ressources. A ce jour, malgré les divers changements socio-culturels observés chez les communautés d'agro-pasteurs du Haut Atlas, l'on recense encore de nombreux rites et mythes relatifs à ces pâturages collectifs. Les *Moussem*, fêtes locales généralement liés à un Saint, et les *Maarouf*, repas collectifs liés à une occasion donnée, ainsi que d'autres pratiques communautaires coïncidant avec l'ouverture des *Agdal* pastoraux et la transhumance, attestent bien de cette valeur symbolique et spirituelle. Très récemment, des associations locales mènent des actions de mise en valeur patrimoniale autour des *Agdal* via des actions éducatives telles que l'organisation de sorties de découverte du patrimoine local ou des événements comme le festival de l'Oukaimden.

Le patrimoine est le résultat d'actions de mise en patrimoine (Chappaz-Wirthner et Hertz 2019) par différents types d'acteurs. En ce qui concerne les *Agdal* pastoraux, on observe aussi des dynamiques de patrimonialisation exogène. Dès la période du protectorat français, une partie de l'*Agdal* de l'Oukaimden a été incluse dans le territoire du Parc National du Toubkal et ses gravures rupestres furent inscrites au patrimoine national. Ces actions étatiques de conservations du patrimoine se sont aussi accompagnées depuis par diverses actions de mise en valeur (tables d'orientation, panneaux interprétatifs, publications de dépliants...). L'*Agdal* du Yagour, ses paysages ou ses gravures, ne bénéficient à l'heure actuelle d'aucune inscription ou de protection exogène. Cependant, en terme de valorisation patrimoniale, les acteurs du tourisme œuvrent à mettre en valeur (pour des fins commerciales) ces espaces via les brochures, les guides touristiques, les sites web et les récits qui sont faits aux touristes lors des randonnées sur le plateau. Les chercheurs jouent aussi un rôle important dans ces dynamiques patrimoniales, et plus précisément dans l'identification, la justification et l'encadrement de l'action patrimoniale. C'est bien grâce aux chercheurs que la plupart des sites de gravures rupestres ont été identifiés et répertoriés, et que la connaissance sur la gestion en *Agdal* des ressources agropastorales a été vulgarisée au grand public. Ces derniers sont aussi sollicités certaines organisations gouvernementales ou privées pour l'expertise et l'accompagnement de l'action patrimoniale. Dans le Haut Atlas, les dynamiques patrimoniales de conservation et de mise en valeur visent à la fois des biens naturels tels les paysages géologiques et les espèces de faune et de flore, et des éléments culturels tels que les pratiques, les savoir-faire, les paysages

et les produits liés à l'agro-pastoralisme (la gestion en *Agdal* des ressources, les gravures rupestres, les produits de terroir), ainsi que, les paysages bâtis et d'autres éléments culturels (rites, mythes, pratiques festives et/ou spirituelles).

- *La patrimonialisation, au-delà de l'Agdal*

Actuellement, à l'échelle mondiale, on constate le développement d'une demande sociale qui pousse à la mise en valeur des patrimoines culturels et locaux (Rivière 2015). Les paysages agro-pastoraux bénéficient d'un intérêt particulier suite au développement des usages récréatifs dans la montagne et au souci croissant de conservation du patrimoine rural. C'est ainsi qu'on recense aujourd'hui l'inscription de deux espaces paysagers de caractère agro-pastoral sur la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO : le paysage culturel de l'agro-pastoralisme méditerranéen des Causses et des Cévennes en France, et le paysage culturel de Maymand en Iran. Ces deux paysages ont été inscrits respectivement sur la base du critère (v) en 2011 et selon les critères (iii) et (v) en 2015¹.

D'autre part, l'approche moderne du patrimoine culturel s'intéresse non seulement aux biens matériels et aux aspects immatériels mais englobe aussi les paysages à la fois naturels et culturels ainsi que les savoir-faire et les spécificités locales (Collectif 2011). Il existe par ailleurs d'autres formes d'inscription, moins axés ou partiellement axés sur le caractère agropastoral, qui tendent à mettre en valeur les territoires et les patrimoines agro-pastoraux, entres autres, les parcs nationaux et régionaux, les réserves biosphères et les Géo-parcs.

Au-delà des paysages naturels et culturels de l'agropastoralisme, ce sont aussi les « produits spécifiques » de ces territoires qui font l'objet de mise en valeur patrimoniale. La définition des « spécificités locales » proposée par l'équipe du projet Med-Inn-Local (2018) (Mohamed Aderghal et al. 2020), précise que les spécificités sont « *des éléments matériels ou immatériels valorisés ou construits par une société locale, sensés permettre sa différenciation et le renforcement de son identité. Les spécificités locales sont en général l'empreinte de longues interactions entre une société et son environnement, faites d'adaptations, de transformations et d'inventivité, traduisant les particularités culturelles et cognitives d'une*

¹ **Critère (iii)** : apporter un témoignage unique ou du moins exceptionnel sur une tradition culturelle ou une civilisation vivante ou disparue; **Critère (v)** : être un exemple éminent d'établissement humain traditionnel, de l'utilisation traditionnelle du territoire ou de la mer, qui soit représentatif d'une culture (ou de cultures), ou de l'interaction humaine avec l'environnement, spécialement quand celui-ci est devenu vulnérable sous l'impact d'une mutation irréversible ; <http://whc.unesco.org/fr/criteres/>

communauté humaine ; elles sont aussi parfois la résultante d'interventions et d'incitations extérieures pouvant modifier les équilibres et les rapports sociaux locaux ». Cette définition englobe l'ensemble des éléments territoriaux de caractère spécifique mis en avant pas les différents acteurs, tant locaux qu'externes, à des fins soit identitaires soit commerciales : les paysages, les modes de gestion, les produits artisanaux et les produits de terroir. La mobilisation des spécificités pour des fins marchandes engendre dans certains cas une labélisation (AB, AOP, IGP...) du produit spécifique en question, et ce, pour consolider son originalité et sa différenciation vis-à-vis des produits concurrents. Ces produits spécifiques, et parfois patrimonialisés, deviennent ainsi porteurs de l'image d'un territoire, comme par exemple le Safran de Taliouine, le tapis de Taznakht, les fromages Corse, le foin de la Crau, la laine des moutons mérinos, la viande d'agneau de la race Sardi ou celle des cabris de l'arganier. A l'heure actuelle et au vu de l'urgence du développement des arrières-pays, les politiques publiques accompagnent aussi ces dynamiques de mise en valeur des produits spécifiques, notamment via des stratégies nationales comme le pilier 2 du plan maroc vert qui vise le développement de l'agriculture paysanne (M. Berriane 2010).

Les espaces pastoraux du Haut Atlas, et ailleurs en Méditerranée, font donc l'objet de diverses dynamiques patrimoniales. Celles-ci ne sont pas vides d'enjeux positifs et négatifs pour ces territoires pastoraux et le mode de vie des populations qui y vivent. Mais elles posent aussi question : quels sont les acteurs (les collectifs) qui interviennent dans les dynamiques patrimoniales au sein des territoires agro-pastoraux ? Quelles sont les formes de la patrimonialisation (aux échelles internationales, nationales, régionales, locales) qui concernent les ressources de ces territoires ? Enfin, quels sont les impacts de ces processus de patrimonialisation sur la reproduction et la durabilité des spécificités, des paysages et du mode de vie agro-pastoral, ainsi que sur le développement des territoires ?

- Les enjeux de la « mise en tourisme » de la montagne

Encadré 5 : Définitions et critiques du concept de « Mise en tourisme »

« Processus de création d'un lieu touristique ou de subversion d'un lieu ancien par le tourisme qui aboutit à un état : le lieu touristique. L'expression "mise en tourisme" est préférée à "touristification" parce que dans la confusion qui entoure le processus et la convocation fréquente d'interventions naturelles, "mise en tourisme" présente l'avantage de souligner le caractère dynamique et humain de l'action. » (« Mise en tourisme — Géoconfluences » s. d.)

(Source : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/mise-en-tourisme>)

« L'émergence des territoires touristiques à travers la planète nous fait observer que la transformation des lieux à des fins touristiques (nommée mise en tourisme) semble devenue une pratique incontournable pour tous les pays, toutes les régions et toutes les villes qui désirent recevoir une part de la manne générée par le tourisme mondial (1260 milliards USD) (OMT, 2016). Cette mise en tourisme est appréciée d'abord selon un processus économique (apport de devises) et spatial (aménagement des lieux), alors que ses implications concernent aussi, sinon davantage, la société au sein de laquelle s'organise ce processus.

Si les manifestations des transformations touristiques sont évidentes et incontestables, il apparaît non seulement que le champ des études touristiques présente une quasi-absence remarquée de la recherche conceptuelle (Xin, Tribe et Chambers, 2013 : 66), mais qu'il engendre aussi un flou conceptuel, au point où les expressions utilisées en tourisme ne sont pas toujours dotées d'une définition partagée par la communauté scientifique. Très utilisée et perçue comme un outil de diagnostic important (Équipe MIT, 2000), l'expression mise en tourisme s'emploie souvent sans définition et constitue un « enchantement sémantique [...] qui donne l'impression d'embrasser la complexité du phénomène, en une seule expression, laquelle rencontre d'autres notions, tels patrimoine, culture, durabilité » (Kadri et Pilette, 2017 : 55). De plus, cette expression s'utilise dans le cadre d'approches différentes, en changeant son orientation conceptuelle en fonction du contexte.

Outre ces difficultés, on constate également le travail intense en matière de recherche en terminologie qui vise à saisir la réalité complexe de transformation touristique des espaces. Ainsi, le terme mise en tourisme apparaît dans le discours scientifique à côté d'autres termes (notamment touristification). L'apparition de termes alternatifs se passe non sans influence de la part de la littérature anglophone. Pourtant, il y a une différence significative entre la terminologie anglophone par rapport à son équivalent français.

Très sollicitée aujourd'hui dans le discours touristique francophone, l'expression mise en tourisme s'utilise souvent sans être définie. Elle se comporte comme si elle possédait, par défaut, la faculté d'embrasser une large réalité incontestable et comme si son sens était partagé par tout le monde. Cette évidence est partiellement attribuable à la popularité de ses composantes – « mise en » et « tourisme » –, dont le sens paraît évident et naturel pour tout

francophone. Le piège de cette évidence est de se limiter à la tautologie définitionnelle, à savoir que la mise en tourisme consiste en une transformation à des fins touristiques.

On constate également le caractère polyvalent de cette expression, qui s'explique partiellement par le fait que le mot tourisme qu'elle renferme est, d'après Jean-Michel Dewailly (2005), une « terminologie indécise, sous laquelle les différents auteurs ne mettent pas toujours les mêmes réalités ». Ce déficit définitionnel est reconnu par les chercheurs. Dewailly affirme en outre que le terme est utilisé à tort et à travers dans les documents présentant des projets de développement touristique, sans qu'une définition précise du concept n'existe. L'Équipe MIT admet que la réalité de production de l'espace touristique demeure un processus « difficile à définir avec précision » (2005 : 244). Si les chercheurs de cette Équipe s'emploient à définir l'expression mise en tourisme, leur démarche n'est pas privée d'une certaine ambiguïté, comme nous le verrons plus loin.

L'expression mise en tourisme peut par ailleurs apparaître plusieurs fois sans qu'elle soit définie, en étant néanmoins associée à d'autres éléments tels que stratégie de développement, patrimoine ou accessibilité, comme cela s'observe dans un ouvrage rassemblant divers auteurs – Tourisme et mondialisation, sous la direction de Philippe Duhamel et Boualem Kadri, 2011 –, qui montre que sur les 128 occurrences de l'expression, 78 sont dans 14 articles (Kadri et Pilette 2017 : 52). (Kadri, Bondarenko, et Pharicien 2019)

Depuis les débuts de la période du protectorat, l'espace montagnard du massif du Toubkal a été et continue à être objet de mise en tourisme. L'aménagement de la station de ski de l'Oukaimden, et la création du Parc national du Toubkal, de la fin des années 1930 au début des années 1940, sont en effet les premières tentatives de pénétration du tourisme d'hiver et du tourisme de nature dans la montagne marocaine. Depuis, la diversification des circuits de randonnées et la création des gîtes autour du Massif du Toubkal en ont fait une destination de montagne de renommée nationale et internationale.

La vallée de Ghighaya, et plus précisément le village d'Imlil, est la principale porte d'entrée du parc national du Toubkal et le point de départ de l'incontournable ascension du sommet du Toubkal (4167m, le plus haut sommet de l'Atlas et donc de l'Afrique du nord). La vallée de l'Ourika est plutôt connue pour ses successions de cascades à Setti Fadma et la restauration « pieds dans la rivière ». Elle constitue aussi la principale voie d'accès à la station

de ski de l'Oukaimden. Durant les années 1950, plusieurs gites d'étapes, notamment ceux créés par le CAF (Club Alpin Français), permettent la consolidation de l'offre du tourisme de d'hiver et de la randonnée. A la fin des années 1970, les repérages puis l'instauration de la Grande Traversée de l'Atlas Marocain (GTAM) a permis la connexion des circuits du Toubkal avec d'autres espaces de tourisme de montagne au Maroc, entre autres la vallée des Ait Bougemmez, la région de Zaouiat Ahansal, le mont Mgoun et plus à l'est, Imilchil.



Figure 3: L'enneigement et le relief des pentes ont encouragé l'aménagement du plateau en station de ski (Photo G. Michon)

Depuis les années 2000, l'offre de tourisme de montagne dans le massif du Toubkal s'est d'avantage consolidée autour de l'émergence de formes alternatives de tourisme (eco-tourisme, tourisme solidaire, communautaire, équitable...). La construction de l'offre (gites et autres équipements et activités touristiques) de ces nouvelles formes de tourisme est étroitement liée aux projets des associations locales de développement, aux aides des agences nationales de développement et aux interventions d'organismes externes actifs dans le domaine de la solidarité internationale. D'autres part, d'autres investisseurs locaux ou externes qui croient dans le potentiel touristique de la zone ont développé diverses activités touristiques. Café-restaurants, hébergements, musées, coopératives et associations de commercialisation des

produits de terroirs se positionnent progressivement, selon la logique de la demande et de l'offre, sur les voies touristiques et la carte du tourisme local. Cette mise en tourisme dans le Haut Atlas est aussi en phase avec la stratégie nationale de développement touristique et le développement des arrière-pays via le tourisme, notamment la vision 2020 qui encourage le développement d'un tourisme durable dans les zones rurales du pays.

Le tourisme est souvent considéré comme un complément et/ou une alternative au développement économique, social et humain. Il est aussi préconisé comme un véritable outil de sauvegarde et de mise en valeur du patrimoine, ainsi qu'un catalyseur pour le développement territorial des zones de la marge (Said Boujrout 2014). Bien qu'il soit potentiellement bénéfique pour les populations et les territoires, le tourisme, même sous ses formes dites douces, n'est pas exempt d'impacts négatifs. Il peut être source de dégradation du milieu naturel, par exemple à travers la génération des déchets solides et liquides, alors que le Hauts Atlas reste encore dépourvu de tout dispositif de gestion des déchets dans les villages situés dans les hautes et moyennes vallées. Parfois, le tourisme affect négativement le paysage naturel et culturel comme dans la vallée de l'Ourika où un grand nombre de terrasses de culture ont été transformées pour l'édification de café-restaurants, qui ont été bâtis à la hâte, sans respecter les règles du bâti local.

Le tourisme est aussi sources d'acculturation et, dans certains cas, de tensions entre visiteurs et visités. Il peut également générer des tensions sociales à l'intérieur des communautés d'accueil, surtout quand il rentre en concurrence avec les autres systèmes productifs locaux. Par exemple, les mules utilisées pour les randonnées touristiques sur l'*Agdal* de l'Oukaïmeden ne sont pas soumises à la norme de l'*Agdal*, c'est-à-dire qu'elles peuvent pâturer toute l'année sur le plateau, y compris pendant la fermeture de l'alpage aux troupeaux. Par leur broutage et par leur nombre, elles affectent négativement le potentiel pastoral des pelouses humides dans les pâturages collectifs, ce qui crée des tensions entre muletiers et bergers. Ces tensions sociales peuvent aussi surgir de la reconfiguration sociale qu'implique le tourisme sur le niveau local. Par ailleurs, le tourisme a souvent tendance à folkloriser ou à changer le sens social des savoir-faire et des pratiques locales (Said Boujrout et Tebbaa 2011). Il peut ainsi participer à « banaliser » des spécificités locales (Said Boujrout 2014). Ainsi, les différentes vallées et montagnes du Haut Atlas perdent leur diversité et leur spécificité lorsque certains professionnels du tourisme les réduisent au terme globalisant de « montagne berbère ». On peut aussi citer l'exemple des tapis : les motifs et les modes de tissage étaient autrefois spécifiques à des tribus ou à des vallées et chargés de sens symbolique particuliers, chaque type

de tapis « signant » une communauté précise ; aujourd'hui, ils deviennent des produits commerciaux dans lesquels les motifs n'ont plus qu'un rôle ornemental et deviennent de banals « dessins » correspondant à la demande touristique (Abdollah et al. 2018).

Les agropasteurs, avec leur mode de vie, leur culture, leurs savoir-faire, et les paysages qu'ils continuent de façonner, sont un des éléments centraux de cette offre de tourisme de montagne : sans eux, le tourisme de montagne serait différent de ce qu'il est actuellement. Mais ils ne sont pas pour autant acteurs de ce développement touristique. En effet, si les opérateurs touristiques mobilisent ces traits distinctifs de l'agro-sylvo-pastoralisme et les identités locales des communautés dans la valorisation touristique et le développement du tourisme dans ces territoires (Oiry-Varacca 2012), les agropasteurs sont rarement consultés. Ils doivent, la plupart du temps, se contenter d'être des figurants sur une scène touristique définie en dehors de leur territoire. Qui plus est, ils sont rarement pleinement bénéficiaires de l'activité touristique : les retombés du tourisme restent surtout profitables en dehors des communautés locales et inégalement réparties entre les différentes parties prenantes de l'activité touristique. Bien qu'à des échelles différenciées, cette mise en tourisme des espaces de vie des agro-pasteurs du Haut Atlas occidental engendre, d'ores et déjà, de nouveaux enjeux, de nouvelles concurrences et de nouveaux conflits. Cette tendance est particulièrement visible sur les divergences de représentation et d'usage des ressources territoriales entre la communauté locale des agropasteurs et le reste du système d'acteurs intervenants dans ces territoires, dont les acteurs touristiques (Auclair et Alifriqui 2012, 347). La volonté partagée entre les divers acteurs intervenant dans ce territoire, qui est de faire du tourisme et du patrimoine un levier du développement local, construit de nouveaux systèmes d'acteurs dont les visions et les attentes divergent.

Ceci nous pousse donc à réfléchir sur le potentiel de la mise en tourisme à la fois en matière de valorisation du patrimoine local et en matière de développement territorial de ces zones de la haute montagne. Quelles sont les formes actuelles de mise en tourisme ? Quels éléments mobilisent-elles (paysages, nature, ou culture) ? Quels sont les acteurs impliqués dans la mise en tourisme de ce mode de vie et de ces territoires ? Quels sont leurs jeux et leurs enjeux ? Existe-il une synergie entre ces acteurs ? Quels sont les terrains d'entente et les conflits, réels ou sous-jacents, sur la représentation et l'usage des ressources naturelles et touristiques (sentiers, *azib*², gravures, pâturages) entre ses acteurs ? La mise en tourisme constitue-t-elle une

² En langue amazigh le *Azib* signifie enclos ou bergerie.

véritable alternative pour la pérennité et la mise en valeur du mode de vie agro-sylvo-pastoral et des patrimoines dont il dépend ? Le tourisme peut-il être un levier du développement territorial de ces espaces montagnards ?

1.5. Question centrale et organisation de la thèse

A partir de ce premier exposé mettant en contexte le mode de vie agro-sylvo-pastoral face à la patrimonialisation des ressources territoriales, à la mise en tourisme, et considérant le besoin et la volonté partagée par tous les acteurs pour un développement territorial du Haut Atlas occidental, nous prenons proposons de centrer notre thèse sur la question suivante :

« Par quels processus et selon quels mécanismes les systèmes et les modes de vie agro-sylvo-pastoraux méditerranéens se reproduisent-ils dans le temps, et quelles formes prennent-ils dans les différents contextes montagnards au Maroc. Comment les dynamiques patrimoniales et touristiques favorisent-elles cette reproduction, ou au contraire constituent-elles des perturbations déstabilisatrice du système et par conséquent accélèrent sa destruction ou sa mutation vers des formes hybrides ? ».

L'objectif principal de notre travail est donc de comprendre et d'explicitier, à partir de l'analyse des dynamiques actuelles affectant les populations d'agropasteurs des montagnes marocaines, les différents enjeux de la patrimonialisation et de la mise en tourisme et leur effet sur la durabilité du mode de vie agro-sylvo-pastoral, de ses savoir-faire et de ses paysages, puis sur le développement territorial des zones agro-sylvo-pastorales de montagne en général, et du Haut Atlas en particulier.

Pour atteindre cet objectif, nous serons guidés par **deux hypothèses centrales** :

- Le mode de vie agro-sylvo-pastoral, ses pratiques et ses savoir-faire ne persistent aujourd'hui que par nécessité économique et sociale, et les changements (économiques, sociétaux, environnementaux) perceptibles sur les territoires accélèrent leur dissolution.
- Les dynamiques patrimoniales et touristiques, sous certaines conditions, permettraient le maintien du mode de vie agro-sylvo-pastoral ainsi que la pérennité, la réhabilitation et la valorisation des patrimoines qui lui sont liés, et participeraient au développement des territoires montagnards.

Notre intérêt se portera particulièrement sur les moyennes et hautes vallées dont les populations agropastorales gravitent autour des pâturages collectifs du Yagour et de l'Oukaimden. Nous essaierons ensuite d'étendre nos conclusions aux autres montagnes marocaines. Enfin, pour replacer ces cas d'étude marocains dans une perspective élargie, nous ferons référence à certains exemples d'agro-sylvo-pastoralisme que nous avons étudiés en France.

Afin de répondre à cette question centrale de la thèse, nous avons retenus **trois champs thématiques qui structureront ensuite l'exposé du mémoire de thèse** :

- Le premier champ thématique porte sur l'actualité du mode de vie agro-sylvo-pastoral et son évolution récente.
- Le second champ thématique concerne les dynamiques, les enjeux et les potentialités de la patrimonialisation (en cours ou en projet, déclinée à travers divers types d'activités mises en place par une variété d'acteurs) du mode de vie agro-sylvo-pastoral, de ses territoires de pratique et de ses ressources.
- Le troisième champ thématique se centre sur la mise en tourisme des espaces de montagne, le tourisme étant considéré par les agents de son développement comme le meilleur vecteur de la valorisation du patrimoine rural et du développement territorial des zones de la haute montagne.

Une première partie du mémoire se concentrera donc sur les principales caractéristiques du mode de vie agro-sylvo-pastoral et dressera un état des lieux des pratiques et des savoir-faire agro-sylvo-pastoraux dans le Haut Atlas.

Une seconde partie s'intéressera aux évolutions récentes (en gros sur les trois dernières décennies) de ce mode de vie par rapport à ce que l'on sait de son passé proche grâce aux travaux des anthropologues et des géographes. Nous analyserons aussi les interactions entre l'agro-sylvo-pastoralisme et les nouveaux systèmes productifs locaux.

Dans une troisième et dernière partie du mémoire, nous renseignerons et analyserons les dynamiques de patrimonialisation et de mise en tourisme dans ces territoires montagnards. Nous commencerons par recenser et diagnostiquer les dynamiques patrimoniales relatives à l'agro-sylvo-pastoralisme et aux zones de montagne. Nous analyserons aussi le système d'acteurs impliqué dans la patrimonialisation et les enjeux (explicites et implicites) qui sous-

tendent l'implication de différents acteurs. Ensuite, nous essaierons de comprendre comment le tourisme mobilise les spécificités locales, notamment celles qui sont liées au mode de vie agro-sylvo-pastoral. Nous analyserons comment et à quelles conditions il participe (ou pourrait participer) à leur mise en valeur. En conclusion de cette troisième partie, nous évaluerons si (et à quelles conditions) la patrimonialisation et le tourisme jouent réellement un rôle positif dans le développement territorial des zones de montagnes dans lesquelles le mode de vie agro-sylvo-pastoral est toujours en pratique.

A la lumière des événements récents, la conclusion essaiera de comprendre quel rôle peut jouer l'agro-sylvo-pastoralisme dans les périodes de crise généralisée.

2. *Approches, méthodes et terrains de recherche*

2.1. *Un prisme disciplinaire fortement élargi : une géographie humaine teintée d'anthropologie sociale*

La présente thèse s'inscrit dans le champ de la géographie humaine avec toutefois une ouverture pluridisciplinaire.

En effet, Au tout début du projet de thèse et afin de cadrer et formuler notre problématique de recherche, nous avons commencé par des lectures bibliographiques orientées sur les concepts clés de notre thématique et dans le champ de la géographie, à savoir : le mode de vie agro-sylvo-pastoral, le patrimoine et la patrimonialisation, la mise en tourisme et le développement territorial. Une partie du travail de bibliographie a concerné ce qui avait été écrit sur les territoires de notre étude. Ces lectures ont permis l'élaboration des hypothèses de départ, qui ont évolué suite aux premières visites d'imprégnation sur le terrain. Ces nouvelles hypothèses ayant émergés du terrain nous ont ouverts sur d'autres champs disciplinaires et d'autres concepts, notamment la gestion en commun des ressources naturelles, la notion de socio-écosystème, ou celle de spécification, l'action collective. Il résulte de ces itérations une combinaison de cadres théoriques que nous mobiliserons dans les différents chapitres de cette thèse, et dont les principaux, nous allons le voir, concernent : la gouvernance des communs (Ostrom 1991), le processus de la patrimonialisation (Di Méo 2007 et Skounti 2010), l'action organisée et jeux d'acteurs (Crosier et Freidberg 1977).

- La géographie humaine pour l'étude du mode de vie agro-sylvo-pastoral :

Selon Bailly, Beguin et Scariati (2016) la géographie humaine a pour objet « *l'étude des pratiques humaines et l'organisation spatiale qui en résulte* ». Dans la diversité des champs et des problématiques que traite la géographie humaine, nous nous positionnons plus précisément dans les sous-disciplines de la géographie rurale, de la géographie des paysages, de la géographie écologique, de la géographie culturelle et sociale. Ce positionnement nous invite à puiser dans les complémentarités entre les différentes approches et démarches de la géographie humaine (Bailly 2005). Le cadre conceptuel et la construction de notre problématique, relatifs au triptyque mode de vie agro-sylvo-pastoral / patrimonialisation / mise en tourisme dans les espaces montagnards, justifient ce positionnement. En effet, l'agro-sylvo-pastoralisme renvoie à des pratiques humaines spécifiques aux zones rurales et aux sociétés de montagne. Dans le cas présent, notre échelle d'étude se focalisera principalement sur les micro-territoires agro-sylvo-pastoraux du massif du Toubkal. L'on s'intéressera, alors, à la fois à leur spécificité par rapport aux autres types d'espace ruraux, et aux similitudes qui existent entre ces espaces. Par ailleurs, l'étude du mode de vie agro-sylvo-pastoral et de son évolution dans le contexte des nouvelles dynamiques et des nouveaux enjeux territoriaux d'aujourd'hui requiert l'analyse du système social, culturel et économique local ainsi que celle des interactions entre ce système local et l'environnement extérieur au territoire.

- Le paysage, médiateur d'une analyse intégrée

L'étude de l'évolution du mode vie dans un milieu passe par **l'analyse du paysage**, car ce dernier représente une synthèse des interactions sur le long terme entre le milieu naturel dans lequel l'homme évolue et les pratiques humaines qui ont construit, au fil du temps, des milieux anthropisés, une « *transgression du champ naturel au champ social* » pour reprendre les mots du géographe Georges Bertrand (1978), qui ajoute : « *Le plus simple et le plus banal des paysages est à la fois social et naturel, subjectif et objectif, spatial et temporel, production matérielle et culturelle, réel et symbolique, etc. Le dénombrement et l'analyse séparée des éléments constitutifs et des différentes caractéristiques spatiales, psychologiques, économiques, écologiques, etc., ne permettent pas de maîtriser l'ensemble. La complexité du paysage est à la fois morphologique (forme), constitutionnelle (structure) et fonctionnelle et il ne faut pas chercher à la réduire en la divisant. Le paysage est un système qui chevauche le naturel et le social.* ». Pierre Donadieu, paysagiste, le définit ainsi : « *Du point de vue des sciences de*

l'homme et de la société, la relation aux paysages est une construction culturelle et une production sociale sinon politique, très variable avec les sociétés et leur histoire »

Nous nous positionnons, dans un premier temps, non pas dans une rivalité mais plutôt dans une logique de complémentarité entre le courant déterministe de Ratzel et le courant possibiliste de Vidal De La Blache. Ratzel [1836] avance que le milieu naturel détermine les formes d'implantation humaine, tandis que De La Blache [1903,1922] stipule que le facteur naturel est peu déterminant et que partout il existe pour l'homme diverses possibilités qu'il choisira ou pas de mobiliser (Bailly, Beguin et Scariati 2016).

La lecture du paysage permet de définir, en partie, l'histoire de l'établissement humain dans l'espace montagnard ainsi que les facteurs ayant favorisé l'émergence de certaines activités humaines. Par exemple, comme nous le verrons plus loin en détail, pour le mode de vie agro-sylvo-pastoral caractéristique des zones de montagne, la répartition spatio-temporelle des pratiques est fortement liée aux étages climatiques. Ce mode de vie est ainsi tributaire des mobilités et visant à activer les complémentarités entre ces différents étages, allant parfois jusqu'à mobiliser les complémentarités entre plaines et montagnes. Le milieu physique est aussi déterminant pour le choix des cultures annuelles ou pérennes, pour la sélection et le choix des races ovines, caprines et bovines et de leur mode de conduite. Enfin, le milieu physique régit d'autres activités plus récentes, entre autres, les pratiques touristiques d'hiver et de montagne (ski, escalade, randonnée et trek...).

Par ailleurs, dans la montagne, le milieu naturel qui régit l'évolution des sociétés humaines a lui-même été profondément transformé par ces mêmes sociétés qui y vivent (Allix 1951). La lecture du paysage nous renseigne sur la façon dont ces populations agro-sylvo-pastorales ont déployé des savoir-faire afin de s'adapter à ces milieux montagnards. Elle nous renseigne aussi sur les différents choix et les différentes stratégies individuelles et collectives que ces communautés ont dû adopter pour l'optimisation et le partage de l'accès aux différentes ressources locales. La lecture des paysages nous renseigne aussi sur les évolutions récentes de ces espaces montagnards : celle du système agraire, du bâti, ou de l'accessibilité, et, au-delà, celle de la « modernisation » des populations.

Encadré 6 : La lecture d'un paysage agro-sylvo-pastoral par Georges Bertrand (1978)

« Le système de production agro-sylvo-pastoral a mis en place à partir du milieu montagnard pyrénéen un ensemble paysager dont le contenu matériel (organisation des terroirs, phénologie, fertilités, productions animales et végétales) et la signification culturelle ne se définissent que par rapport à la société montagnarde. L'estive, pâturage d'altitude, est un géosystème ou un géofaciès défini par une certaine combinaison topoclimatique-pédologique-floristique. Mais c'est aussi un espace fortement socialisé, dominé par toute une pratique et toute une symbolique pastorales. L'estive est socialement signifiée, organisée autour de pôles (cabanes, jasses, abreuvoirs), parcourue de flux saisonniers (bergers et troupeaux). La source est un point d'eau, mais aussi un point de repère et de rencontre, parfois un point de neutralisation ou bien de lutte dans un espace conflictuel. Le paysage agro-sylvo-pastoral est au-delà de ce qui se voit ; il est ce qui se sait, se fait, doit se faire, ce qui se vit quotidiennement : telle limite foncière invisible mais qu'on ne doit pas transgresser matérialise tel rapport de force à l'intérieur du groupe social, tel tabou spatial, tel projet de culture ou tel espoir de récolte. Le voyeur, le touriste ou le chercheur scientifique peuvent-ils, de l'extérieur, saisir mieux que des formes riches mais muettes ? »

L'analyse du paysage permet aussi de transgresser les grandes catégories analytiques et les frontières disciplinaires.

Encadré 7 : l'analyse du paysage selon Georges Bertrand (1978)

« Dans l'émiettement de la recherche scientifique actuelle, l'analyse globale du paysage apparaît comme la poursuite d'une utopie dans un monde extradisciplinaire. Le but n'est pas d'aboutir, du moins dans l'immédiat, à une méthode d'analyse spécifique mais de soulever des problèmes que des démarches plus classiques et plus sectorielles ne permettent pas d'aborder.

Appréhender un paysage, c'est accumuler consciemment les obstacles conceptuels et méthodologiques et s'attaquer à ce qui paraît être un tissu de contradictions. Il suffit d'énumérer les principales « qualités » que l'on reconnaît habituellement au paysage pour constater qu'elles relèvent de catégories souvent considérées comme étrangères ou contradictoires. Il s'agit donc de poser quelques postulats qu'on s'efforcera par la suite de démontrer :

1. *Le paysage s'impose dans sa triviale globalité : il faut partir du banal et du global en se débarrassant (dans la mesure du possible) de tout présupposé disciplinaire, méthodologique et finaliste.*
2. *Le paysage est un objet socialisé, une image, qui n'existe qu'au travers du phénomène physiologique de la perception et d'une interprétation socio-psychologique. Forestiers et pasteurs vivent deux images différentes, sinon contradictoires, de la même forêt.*
3. *Le paysage n'en est pas moins une structure naturelle, concrète et « objective », c'est-à-dire indépendante de l'observateur. La forêt est un espace concret et une biomasse qui fonctionne sur elle-même.*
4. *L'image sociale du paysage est le produit d'une pratique économique et culturelle. Les forestiers posent sur la forêt le regard du maître des lieux devant un appareil qui produit du bois dans l'harmonie de la nature. Le regard des pasteurs, c'est celui de l'exclu devant un pâturage potentiel...*
5. *La spécificité du paysage vient moins d'être plus « complexe » et plus « hétérogène » que les objets scientifiques habituels, que de chevaucher les grandes catégories métaphysiques : le naturel et le culturel, l'espace et le social, l'« objectif » et le « subjectif ». »*

Pour cette lecture de l'agro-sylvo-pastoralisme et de ses évolutions à travers des paysages qu'il a créés, nous adoptons une démarche inductive basée sur l'observation et la description, en y déchiffrant les activités humaines qu'ils illustrent, afin de comprendre les liens et les causalités entre les différents phénomènes spatiaux et humains qui caractérisent l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral dans le Haut Atlas occidental.

- Une approche sociale et culturelle

Dans un second temps, dépassant les approches classiques de la géographie axées essentiellement sur les interactions homme-milieu, nous étudierons les interactions sociales et les phénomènes culturels qui structurent ces espaces agro-sylvo-pastoraux et qui régissent leur évolution. En effet, ce sont surtout les interactions sociales et culturelles ainsi que leurs répercussions sur l'organisation spatiale régissent l'évolution des paysages. Nous mobilisons ici, de façon simultanée et complémentaire, l'approche culturelle et l'approche sociale de la

géographie. La « *consubstantialité absolue du social et du culturel dans la géographie* » réside dans le fait que dans un espace donné les productions culturelles dépendent des interactions sociales, et que en parallèle, les faits culturels conditionnent l'environnement social et les interactions sociales (Méo 2008, 47-66). Ces influences mutuelles, entre environnement social et registre culturel des groupements humains, se répercutent sur l'organisation socio-spatiale du territoire. Cette double mobilisation est d'autant plus utile que l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral et de ses territoires de pratique relève à la fois des changements socio-culturels endogènes et des influences socio-culturelle exogènes. La modernisation du mode de vie des populations, la mondialisation culturelle, les changements des structures sociales, l'émergence de nouveaux acteurs locaux et l'implication d'acteurs externes dans les dynamiques territoriales locales sont autant d'éléments structurant l'évolution de ces espaces montagnards et des populations qui y vivent. Par ailleurs, bien que les espaces agro-pastoraux du Haut Atlas présentent des similitudes en ce qui concerne le milieu naturel et les pratiques humaines, leur évolution actuelle se fait de manière très disparate, ces disparités pouvant être expliquées essentiellement par différentes combinaisons des interactions sociales et culturelles.

Ici, nous privilégions une démarche hypothético-déductive s'appuyant sur principalement sur les concepts et les cadres théoriques déjà exposés de la patrimonialisation et de la mise en tourisme, mais aussi sur ceux de la gestion des communs d'Elinor Ostrom (1990), et du développement territorial tel que approché par Koop, Landel, et Pecqueur (2010) (voir encadré 10), que nous expliciterons en temps voulu. Cette démarche sera accompagnée par une analyse des représentations visant à décrypter les aspects culturels et comportementaux qui sous-tendent les différentes logiques sociales ainsi que l'organisation spatiale (Claval et Staszak 2008) de ces territoires montagnards.

- Les systèmes d'acteurs

Nous considérons aussi que l'ensemble des dynamiques territoriales qui opèrent dans ces espaces agro-sylvo-pastoraux, dont les dynamiques patrimoniales et touristiques, évoluent dans un système d'acteurs. Les acteurs composant ce système ont des jeux et enjeux différents, qui tantôt convergent et dans d'autres situations divergent. Les stratégies et les actions des acteurs intervenant, directement ou indirectement, dans ces territoires en perpétuel réajustement avec les stratégies et les actions, individuelles ou collectives, des autres acteurs du système. Nous mobiliserons comme cadre d'analyse les soubassements théoriques de la sociologie de l'action organisée (Crosier et Freidberg 1977) et de l'action collective (Ostrom 2007, Olson 1965)

L'entrée par les paysages est pertinente pour l'analyse de l'évolution des pratiques humaines d'un point de vu spatial. L'entrée par les acteurs est indispensable pour l'étude des dynamiques territoriales. Cependant l'évolution du mode de vie ne peut être interprétée et analysée qu'à partir de ces prismes géographiques. Nous avons déjà mentionné l'emprunt à des cadres d'analyse se situant en dehors de la géographie : celui des communs, emprunté à l'économie, celui de la sociologie de l'action. Par ailleurs, il existe d'autres éléments intrinsèques propres aux communautés d'agropasteurs qui jouent un rôle primordial dans l'évolution de ces territoires. Ces éléments sont de l'ordre de l'immatériel : les savoirs et les savoir-faire, ainsi que leur transmission ; l'évolution des liens aux ressources, aux coutumes, au sacré et au territoire ; la volonté et l'aspiration d'un mode de vie moderne de et de migration ; les liens sociaux comme la solidarité, l'organisation de la gestion collective et les conflits d'usage des ressources... Pour étudier ces éléments, nous nous tournerons vers l'approche sociale de l'anthropologie qui vise à étudier de façon empirique et multidimensionnelle des groupements humains et des interactions sociales qui leurs sont propres. Elle vise aussi l'analyse des pratiques humaines et les circonstances de leur production, ainsi que l'analyse des dynamiques de reproduction et de changements sociaux (Olivier de Sardan 1995; Dianteill 2012; Rivière 2015). Ce recours à l'anthropologie est complémentaire à nos approches en géographie humaine car il nous apporte un autre angle de vue sur les objets que l'on veut étudier en incorporant des éléments explicatifs auxiliaires (Robic 2004), notamment sur l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral et des modes de gestion communautaire, sur la vision et l'attitude de la population et des acteurs locaux vis-à-vis du patrimoine, de la patrimonialisation, du tourisme et du développement.

Le prisme pluridisciplinaire de la présente thèse réside aussi dans des emprunts conceptuels ou méthodologiques que nous mobilisons soit pour la collecte et l'analyse des données soit pour la présentation des résultats. Nous emprunterons ainsi aux économistes la notion de « filière » afin d'analyser les sous-filières agro-pastorales et la filière touristique. La notion de « trajectoire », fortement mobilisée par les historiens, nous permettra de représenter de façon synthétique et d'analyser l'émergence et l'évolution des dynamiques territoriales. Les techniques de veille commerciale propres aux sciences de gestion nous permettront de comprendre ce que les acteurs, notamment touristiques, choisissent de mettre en avant dans les territoires, les paysages et les produits agro-pastoraux.

2.2. Méthodes, moyens et outils de recherche

Nous avons donc commencé notre travail par une analyse de la bibliographie disponible sur notre sujet et nos terrains d'étude. Une attention particulière a été portée à des documents et des publications de sources institutionnelles : stratégie nationale, textes législatifs, plan d'actions locaux et recensements, afin de mieux comprendre l'environnement politique dans lequel évoluent le mode de vie agro-sylvo-pastoral et ces territoires de montagnes.

Notons ici que la bibliographie sur le mode de vie agropastoral du Haut Atlas compte 3 phases distinctes : les écrits de l'époque du protectorat (R. Montagne et J. Berque), ceux des années 1990 (M.Tozy, M.Mahdi, Bouderbala, Bourbouze) et ceux des années 2000 (L.Auclair, M.Alifriqui, P.Dominguez, M.Mahdi). Ces récits sur différentes périodes du mode de vie agropastoral et de ses territoires combinés à nos observations et à nos relevés de terrain permettent une étude diachronique qui met l'état actuel de l'agro-pastoralisme avec ceux du passé, et nous permet ainsi de dégager des tendances évolutives.

Les lectures bibliographiques et les visites d'imprégnation ont participé à la délimitation de notre terrain principal de recherche et à la définition des outils et des moyens à mobiliser pour la récolte et le traitement des données de terrain. La nature de notre objet d'étude, le mode de vie agro-sylvo-pastoral, renvoie à une échelle géographique et des groupements humains de taille réduite (Soudière 2004). Nous avons choisi de centrer notre étude sur le versant nord du massif du Toubkal dans le Haut Atlas Occidental, un territoire où l'on peut décrypter comment le mode de vie agro-sylvo-pastoral s'inscrit dans un temps long et évolue avec les nouvelles contraintes écologiques, sociales, économiques et politiques.

Ce terrain d'étude est aussi marqué par une disparité spatiale en termes de dynamiques territoriales et d'évolution des organisations sociales, concernant notamment la mise en tourisme, la patrimonialisation des ressources, l'accessibilité aux services sociaux, la continuité des modes de gestions communautaires, le changement des systèmes productifs locaux Nous avons alors choisi une démarche comparative entre différentes localités pour mettre en regard les régularités et les singularités tant sur la dimension spatiale que temporelle (Verdalle, Vigour, et Bianic 2012). En effet de vallée en vallée, de plateaux en plateaux, de fraction tribale ou sous-fraction à une autre, d'un village à l'autre, le rapport à l'agro-pastoralisme et à la gestion collective des ressources diffèrent. Les dynamiques territoriales diffèrent aussi.

Vu les mutations accélérées que connaît le Massif du Toubkal, nous avons aussi opté pour une comparaison inscrite non pas sur une saison de collecte de données, mais sur toute la durée de la thèse. Les principales investigations sur terrain ont été menées sur les années 2016 et 2017, couvrant ainsi 2 saisons agraires et 2 saisons de transhumance. A cela s'ajoutent les séjours de terrain réalisés précédemment, lors des phases d'imprégnation, ou ultérieurement, pour la collecte des données manquantes.

L'inscription de cette thèse dans une approche pluridisciplinaire à forte tendance anthropo-géographique nous a amené à privilégier les méthodes qualitatives. Nous mobilisons dans un premier temps les méthodes d'enquête ethnologique sur le terrain qui s'inscrivent dans la longue durée, entre autres, les méthodes descriptives, diachroniques et ethnographique. Nous avons pu avoir ≈ 120 jours d'immersion/ de vécu chez les agropasteurs, dont une grande partie a été effectuée lors de l'accompagnement des familles de transhumants sur les estives (3 familles ont ainsi été suivies).

L'observation participante et *in-situ* lors des assemblées et des réunions des acteurs nous a permis de suivre l'évolution, dans le temps, des projets et des actions des associations locales (Tizi Noucheg, Yagour, Amis du Zat, Ithrane...), des acteurs publics (les communes rurales de Tighedouine, de Sétti Fadma, de l'Oukaimden et d'Asni) et des acteurs touristiques (gîteurs, guides et muletiers...). Assister à des réunions rassemblant plusieurs acteurs locaux a aussi permis de décrypter le jeu social et les rapports qu'entretiennent ces acteurs entre eux.

Par la suite nous avons mobilisé des entretiens semi-directifs et des focus groupes destinés aux acteurs institutionnels, privés et aux membres de la société civile de niveau régional et supérieur. Ces entretiens et ces focus groupes ont été effectués avec les acteurs directement et indirectement impliqués et liés au développement territorial, à la patrimonialisation et à la mise en tourisme du mode de vie agro-sylvo-pastoral et de ses territoires de pratique. L'analyse des entretiens s'est faite avec la méthode classique, à savoir l'analyse horizontale (par acteurs) et verticale (par thème abordé) de l'ensemble des entretiens, puis synthèses et conclusions.

Cette analyse a été complétée par un recours aux systèmes d'information géographique. La base de données SIG que nous avons constitué se fonde à la fois sur des bases de données réalisées lors des travaux de recherche précédents, notamment le travail cartographique de Emmanuelle SELLIER en 2004 sur le Yagour et de Thomas FRANCHI en 2005 sur

l'Oukaimden, et à la fois sur nos relevés GPS et sur les techniques de cartographie participative que nous avons menés. Cette cartographie participative, réalisé avec les communautés et les acteurs locaux (paysans, bergers, guides, muletiers, *moquadem*³...), nous renseigne spécialement sur les usages et les représentations de l'espace (les sites de bergeries, les différents usages du terroir, les chemins de transhumances propres à chaque village, les lieux sacrés, les itinéraires et les spots touristiques, les sites de bivouacs et de pique-nique des acteurs touristiques, ...). Elle nous a par ailleurs permis de réunir des informations quantitatives telles que le nombre de foyers par villages, le nombre de bergeries exploitées ou abandonnées pour sites de bergeries... . Pour réaliser ces cartographies participatives, nous avons fait des tirages en A3 des images satellites de nos terrains dans le Haut Atlas. Nous y avons préalablement indiqué des repères permettant aux participants (ex : les bergers) de se situer facilement dans l'image satellite de leurs espaces de vie. La vérification des points situés par les participants s'est faite via consentement et via d'autres participants lors des séances suivantes, puis via des relevés GPS et une compilation de fonds cartographiques au 1:50000 et au 1 :100000 de notre zone d'étude.

3. Les terrains d'études : du comparatif dans le Haut Atlas aux visons croisées entre Maroc et France

La présente thèse s'intéresse de façon large aux espaces agro-sylvo-pastoraux méditerranéens, dans lesquels les communautés d'agro-pasteurs pratiquent encore un style de vie basé sur une agriculture sédentaire principalement vivrière et un pastoralisme extensif et transhumant (Bourbouze A. et Donadieu P. 1987), comme l'illustrent les espaces montagnards du Haut Atlas Occidental. Le choix du versant nord du massif du Toubkal, parmi les autres massifs, est motivé à la fois par un attachement personnel à ces paysages et à ces populations de montagne et par la diversité des cas d'études empiriques qu'il présente. Ce versant nord a d'ailleurs constitué le terrain de mon mémoire de fin d'étude du master, et qui avait porté sur le tourisme solidaire et ses impacts sur le développement local. Cette zone est ensuite devenue le terrain de mon activité professionnelle pré-thèse, qui concernait l'organisation de séjour de

³ Le Moquadem est le représentant local du ministère de l'intérieur (au niveau du village), et dont le *Cheikh* (au niveau des groupements de villages, lignages et fractions tribales) et puis le *Quaid* (au niveau communal) sont les supérieurs hiérarchiques.

randonnées solidaires et de séjours scientifiques, et qui s'est concrétisée, entre autres, par la publication d'un topoguide de randonnées solidaires « *les balcons du Toubkal* »⁴. Malgré cette assez bonne connaissance de la zone d'étude, plusieurs éléments naturels et humains, qui m'interpelaient, restaient pour moi mystérieux et méritaient d'être mieux compris et approfondis.

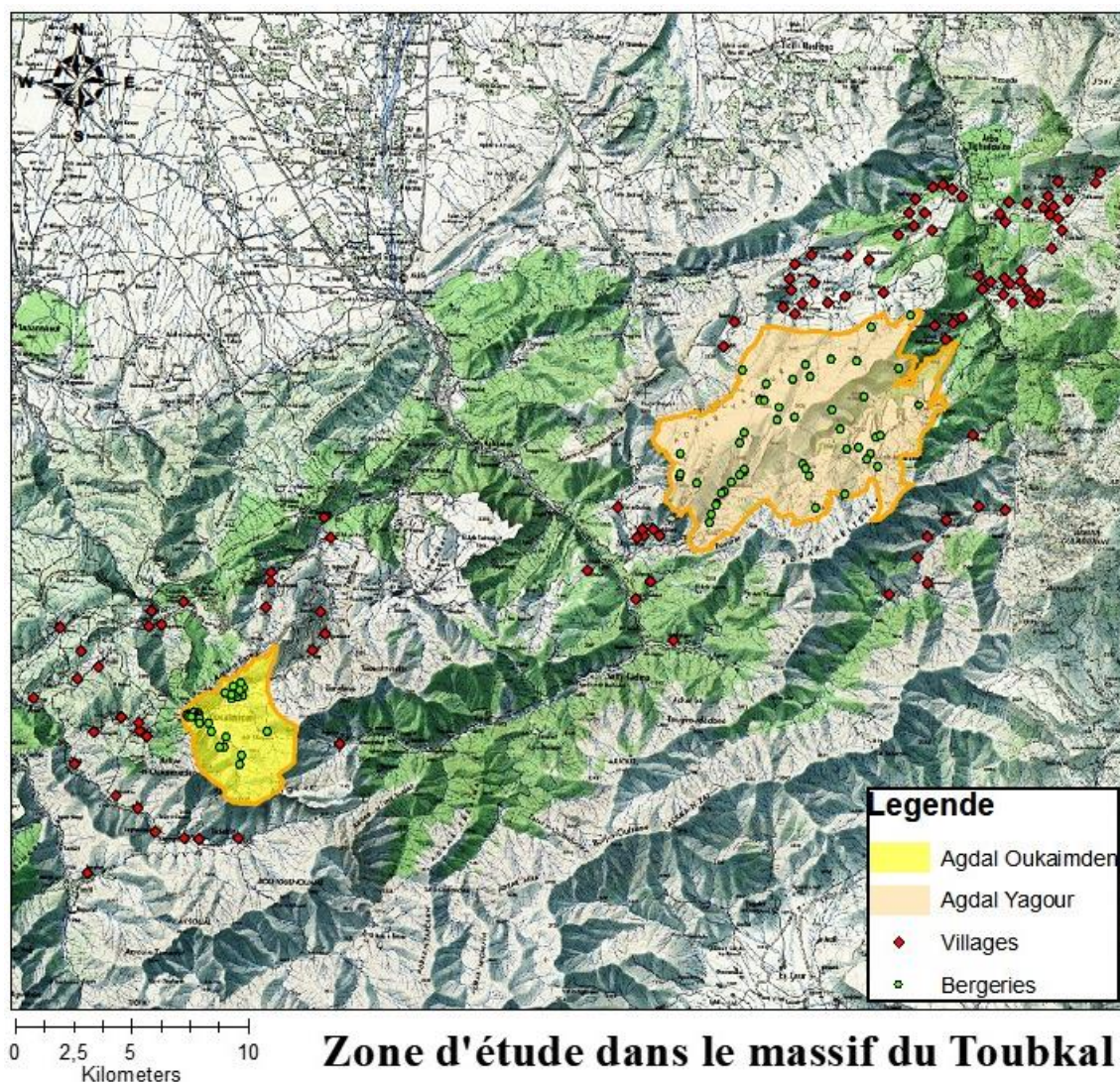


Figure 4: Carte de la zone d'étude dans le massif du Toubkal

Le terrain principal de la thèse se situe donc sur le versant nord du massif du Toubkal dans le Haut Atlas occidental. Nous nous intéressons particulièrement aux agro-sylvo-pasteurs qui transhumant vers les hauts plateaux d'estive du Yagour et de l'Oukaimden. Les ayant-droit aux alpages du Yagour sont issus de 47 villages répartis sur 5 fractions de la tribu Messfioua

⁴ Topoguide publié en 2015 par les associations l'APARE-CME (France) et le CMEM Marrakech avec les financements de l'ADS et la région PACA. Version numérique consultable sur : <http://voyages-solidaires-maroc.com/guide-toubkal/#p=1>

dont 4 se situent sur les bassins versants de la vallée du Zat, et une sur le bassin versant de la vallée de l'Ourika. L'alpage de l'Oukaimden, quant à lui, est partagé entre les riverains des amonts ouest de la haute vallée de l'Ourika et ceux qui se situent à l'est de la haute vallée de Ghighaia 28 villages ayant-droit. D'un point de vue administratif, les 2 plateaux se situent au sein de la province d'Al Haouz elle-même appartenant à la région Marrakech-Safi. Le plateau du Yagour et ses ayant-droit sont rattachés à la commune de Tighedouine et à la commune de Setti Fadma à l'ouest. Le plateau de l'Oukaimden est inclus dans la commune de l'Oukaimden, et le reste des ayant-droit transhument depuis les territoires de commune d'Asni.

Bien que ces deux plateaux et les vallées alentour présentent de nombreuses similitudes (proximité géographique, positionnement sur le bassin versant nord du Toubkal, étagement bioclimatique, ressources naturelles, pratique de l'agro-sylvo-pastoralisme et de la transhumance, ressources patrimoniales ...), l'évolution du mode de vie ASP, le développement local, la patrimonialisation des ressources et la mise en tourisme de ces territoires s'effectuent de manière bien différente. La mise en perspective de manière comparative des trajectoires propres à chacun de ces deux terrains, nous permettra de décrypter les interrelations entre l'agro-pastoralisme, le tourisme, la patrimonialisation des ressources et le développement des territoires.

Afin de mieux comprendre les enjeux de telles dynamiques sur le mode de vie et les espaces agro-pastoraux, et les mettre en perspective, nous avons jugé opportun de faire appel à des terrains connexes. La sélection ces différents terrains connexes repose sur la pertinence des dynamiques en cours au sein de ces territoires pour éclairer les dynamiques passées, en cours et futures au sien du Haut Atlas Occidental. Ainsi, comme il n'existe pas dans le Haut Atlas de dynamiques patrimoniales portées par des institutions internationales, nous avons choisis d'aller voir ce qui se passait dans les Causses et les Cévennes, territoire inscrits à l'UNESCO comme « Paysages de l'agro-pastoralisme méditerranéen ».

Il n'est pas questions ici d'entamer des comparaisons entre les terrains connexes et le terrain principal, mais plutôt d'isoler de faire discuter les tendances évolutives communes entre ces territoires. Bien que ce soient des territoires singuliers de par les divers contextes dans lesquels ils évoluent (naturel, culturel, social, administratif, politique et économique...), leur principal point de convergence pour notre travail est la coexistence de pratiques agropastorales, d'activités touristiques, de dynamiques de patrimonialisation des ressources, et de développement territorial. Nous avons ainsi mené des observations sur : d'autre part sur les

dynamiques de mise en valeur patrimoniale et touristique du pastoralisme dans la plaine de La Crau, et enfin sur en Corse sur les complémentarités et les concurrences entre tourisme et agro-pastoralisme en Corse.

- Les territoires de transhumance de la confédération des Ait Atta entre le djebel Saghro et les alpages du massif du M'goun. Le mode de vie local est plutôt sylvo-pastoral nomade et transhumant, puis agropastoral sur les rives de l'Oued Mgoun et de l'Oued Dades (avec, entre autre la culture de la rose), ce qui peut les rendre assez différents de nos terrains agro-sylvo pastoraux du massif du Toubkal. Cependant ce territoire a fait l'objet de dynamiques de développement humain et de mise en valeur patrimoniale et touristique, notamment via le projet « transhumance et biodiversité » mené par le PNUD entre 2000 et 2007. A l'issue de ce projet, certains opérateurs touristiques se sont mis à commercialiser des séjours d'accompagnement de la transhumance, l'un des seuls produits du genre de nos jours au Maroc. La valorisation des paysages et du mode de vie agro-pastoral est aussi incluse dans certaines variantes du produit touristique « ascension sud du mont Mgoun », notamment ceux qui passent par « vallée des roses » (la basse vallée du Mgoun). Notre intérêt s'est porté ici sur les activités touristiques autour de l'agro-pastoralisme : leur genèse, leur nature et leur implication dans la mise en valeur de ces territoires.

- Le centre de la Corse (autour de la ville de Corte) où le mode de vie et la transhumance traditionnelle ont quasiment disparu cédant la place à un agro-pastoralisme sédentaire et à des activités touristiques, et qui nous a permis d'étudier les complémentarités et les concurrences entre tourisme et agro-pastoralisme. Les bergeries des alpages se reconvertissent, entièrement ou partiellement, en espaces touristiques (en devenant gîte, ou en proposant des services touristiques tels que la restauration) qui parfois sont complémentaires aux activités agropastorales (les produits de terroir issus de l'agro-pastoralisme, notamment le fromage, peuvent ainsi être vendus directement aux touristes). Cette conversion peut aussi générer de la concurrence et des conflits entre ces deux filières (notamment sur l'usage de l'espace). Au-delà des complémentarités et des concurrences entre tourisme et agro-pastoralisme, nous sommes aussi intéressés aussi aux initiatives collectives de restauration de la transhumance et de réhabilitation des paysages agropastoraux (terrasses de cultures et alpages jadis conquis par le maquis).

- Le mont Lozère dans les Causses-Cévennes, seul lieu où la transhumance traditionnelle persiste grâce à l'inscription de l'ensemble du territoire des Causses-Cévennes comme paysage

culturel de l'agro-pastoralisme méditerranéen au patrimoine mondial de l'Unesco en 2011. L'étude du processus de patrimonialisation de ce site est très pertinente pour la réflexion sur la patrimonialisation des paysages agro-sylvo-pastoraux du Haut Atlas occidental. Nous nous intéressons particulièrement au collectif qui dirige cette patrimonialisation et aux actions engendrées sur ce territoire en faveur du maintien de l'agropastoralisme.

- La plaine de la Crau, territoire pastoral par excellence, en parallèle avec la production du foin inscrit comme AOP. Il y existe un écomusée dont une grande partie est dédié à l'agro-pastoralisme, un centre de formation des bergers (Domaine du Merle), et la « Maison de de la transhumance » qui œuvre à la mise en valeur patrimoniale de l'agropastoralisme, notamment via le tourisme avec le récent projet « La Routo », signifiant transhumance en provençal, et dont l'objet est la création d'un itinéraire de grande randonnée (GR) trans-départemental et transnational liant la plaine de la Crau aux Alpes italiennes. Une grande fête de la transhumance se tient à Salon de Provence, et prend un peu plus d'ampleur chaque année. Notre intérêt ici est de comprendre par qui et comment ces dynamiques de mise valeur patrimoniale et touristique sont entretenues, et les défis qu'elles représentent.

Partie 1 :

**Un socio-écosystème
agro-sylvo-pastoral ancestral**

Partie 1 : un Socio-écosystème agro-sylvo-pastoral ancestral

Introduction : l'agro-sylvo-pastoralisme comme mode de vie

Un mode de vie peut être défini comme une manière d'être, se caractérisant par un ensemble de comportements pendant et hors temps de travail. Il trouve son expression dans le mode de gestion des relations sociales, de l'espace, de la ressource et du temps (Brunet, Ferras, et Théry 1993). Les modes de vie des groupes humains se distinguent les uns des autres selon des caractéristiques d'ordre organisationnel, économique, social et culturel. Par ailleurs ces traits distinctifs de chacun des modes de vie sont le résultat d'une adaptation et d'une évolution continue dans le temps de l'homme avec son espace de vie.

Encadré 8 : Le concept de « Mode de vie » selon Bruno Maresca (2017)

Le mode de vie est un concept passe-partout, un mot-valise convoqué dans de très nombreux contextes, qui rend compte d'un fait social majeur : la manière dont les individus d'une société sont conduits à structurer leurs conditions de vie. En dépit du flou qui l'entoure, il s'agit d'une notion essentielle à la compréhension des évolutions sociales dans une période où les mutations sociologiques, technologiques et économiques paraissent de nature à bouleverser les conditions de vie. Le mode de vie ne désigne rien de moins que l'architecture du vivre-ensemble.

On trouve couramment mêlés des termes voisins, perçus comme synonymes et interchangeable : genre de vie, style de vie, mode de vie, cadre de vie, conditions de vie, vie quotidienne. La difficulté à stabiliser la terminologie entretient un flou sur la valeur même de la notion de mode de vie. ... Le dictionnaire tend à réserver « modes de vie » pour parler des manières collectives de se comporter, à l'échelle des groupes sociaux ou de régions.

...

En tant que notion générale, le mode de vie se comprend comme norme de référence encadrant les pratiques de la vie quotidienne. Il imbrique deux grands registres, culturel d'un côté, socioéconomique de l'autre, que l'on peut articuler en reprenant le schéma conceptuel de Marx et Engels. Le mode de vie est une sphère qui se déploie à la jointure de la base économique de la société et de sa superstructure, institutionnelle et idéologique. Il est l'une des formes à travers lesquelles s'incarne la culture, en donnant aux pratiques de la vie sociale des formes

culturellement connotées, différenciables d'un pays à l'autre. Dans ce registre qui est celui de la superstructure, le mode de vie est un ensemble de normes qu'intériorisent et auxquelles se conforment les individus d'une société. Parallèlement, la dimension socioéconomique est sous-jacente à de nombreuses projections de la notion. Le mode de vie est un système prégnant qui oriente les pratiques de consommation, les modes d'habiter, les modes de travail, de mobilité, etc. De ce point de vue, le mode de vie n'est pas simplement une projection culturelle, il est d'abord une conséquence du fonctionnement du système productif d'un pays (ou d'une région, voire d'une communauté) et des institutions qui l'accompagnent. Il procède de la base structurelle de la vie sociale, qui détermine les conditions d'existence matérielles.

...

« Fait social total » selon la terminologie des anthropologues, le mode de vie a une réalité qui ne se donne pas à voir comme un panorama. Ce que l'on peut décrire, concrètement, ce sont les « traductions » du mode de vie : sur un plan, les composantes du cadre de vie (structures économique, technique, spatiale, sociale, culturelle d'une société) et, sur un autre, l'éventail des pratiques constitutives des styles de vie. C'est à condition de lui reconnaître une fonction systémique articulant deux dimensions, le cadre et les pratiques, que la notion de mode de vie prend tout son sens en tant que structure structurante (et donc agissante) qui canalise la socialisation et la reproduction sociale. De la même manière que la langue par rapport aux parlers, le mode de vie est un creuset qui cadre les modes de transmission tout en restant perméable à des processus de mutation.

Dans les montagnes méditerranéennes, l'adaptation a donné lieu au développement d'un mode de vie commun dit « agro-sylvo-pastoral ». En effet, l'adaptation à ces milieux montagnards a contraint les populations à chercher les meilleures complémentarités entre les différentes ressources que ces espaces de vie fournissent, et ainsi à développer divers savoir-faire liés à l'usage et à la gestion de ces ressources. Il en est résulté un système qui combine trois composantes majeures : une composante agricole, une composante forestière, et, enfin, l'élevage. Pour l'agriculture, les parcelles sont aménagées, quand c'est possible, en terrasses de façon à optimiser l'utilisation des sols. On y cultive des productions maraichères, céréalières, arboricoles et fourragères, et ce, selon les besoins domestiques ou commerciaux, les modes d'approvisionnement en eau (cultures pluviales ou irriguées), et les régimes climatiques annuels. Les forêts fournissent, quant à elles, du bois de combustion, du bois d'œuvre, des plantes aromatiques et médicinales, et des ressources fourragères. Enfin, on élève dans ces espaces montagnards principalement des petits ruminants, caprins et ovins, des bovins et des

équins, ainsi que des volailles, des abeilles, et au nord de la Méditerranée, des porcs. Selon les animaux et les races sélectionnées localement, l'élevage peut être sédentaire ou transhumant. L'élevage traditionnel en Méditerranée est de type pastoral extensif. L'alimentation des troupeaux est basée sur les ressources qu'offrent les parcours, d'où le déplacement quotidien des troupeaux et la pratique de la transhumance saisonnière pour bénéficier de l'ensemble des espaces de parcours dont les stocks en aliments sont régis par le rythme des saisons.

Sur le versant nord du Haut Atlas, en plus des ressources fourragères d'origine agricole, les agro-sylvo-pasteurs alternent entre les parcours de proximité, en hiver et au printemps, et les estives d'altitude en saison sèche. La particularité de ces estives (comme les plateaux du Yagour et l'Oukaimden) est leur gestion en bien commun : l'ensemble des ayants droit peuvent y faire paître leurs troupeaux en été. Ces estives sont régies par la norme de l'*Agdal* qui consiste en une mise en défens printanière afin de laisser les plantes, cette ressource pastorale indispensable pour le maintien des troupeaux lors des saisons sèches, effectuer leur cycle complet, jusqu'à la fructification.

Le long de cette première partie, nous essayerons de mettre en évidence, selon une approche historique et paysagère, les particularités et les traits distinctifs du mode de vie et du système agro-sylvo-pastoral des montagnes du Haut Atlas que nous qualifierons de « traditionnel ». Tout en considérant que le système agro-sylvo-pastoral, le mode de vie, les paysages et les savoirs faire qui y sont liés ne sont aucunement figés dans le temps, la qualification de « traditionnel » nous permet de distinguer leur état d'avant l'avènement des changements majeurs lors de la période du protectorat, la période postindépendance et les changements de caractère accéléré qui s'opèrent depuis le début de ce 3^{ème} millénaire. Nous illustrerons d'abord l'histoire de l'établissement humain dans ces zones de montagne, l'évolution du style de vie de ces groupements humains, de leurs systèmes productifs et leurs empreintes paysagères. Par la suite nous exposerons le rôle que jouent les organisations sociales traditionnelles dans le façonnement et l'évolution des paysages et de l'écosystème montagnard. Et enfin nous démontrerons pourquoi les Agdal, communs agro-sylvo-pastoraux, sont les véritables clés de voute de ce socio-écosystème traditionnel.

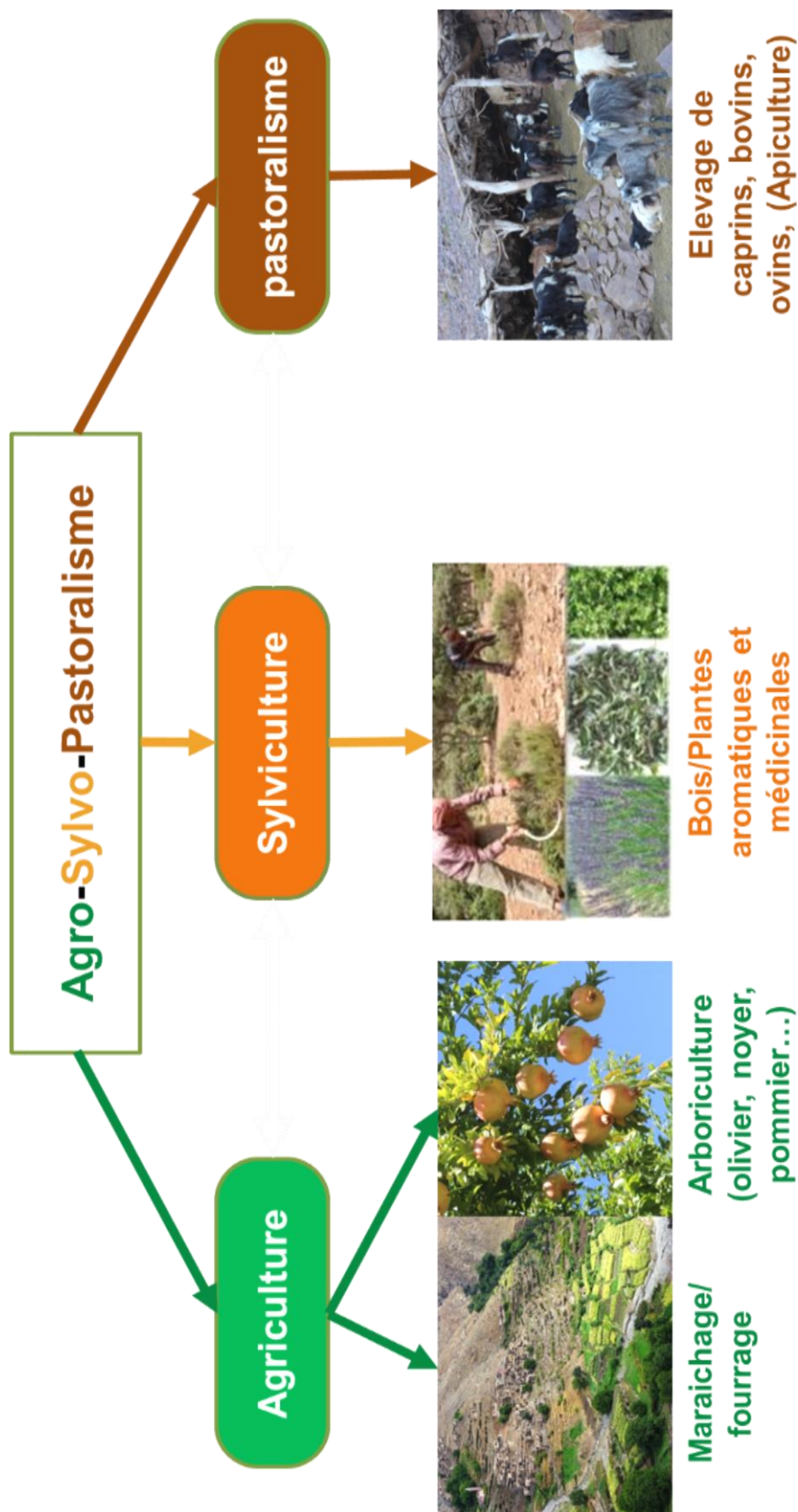


Figure 5: schéma du système agro-sylvo-pastoral

Chapitre 1 : les paysages ASP, l’empreinte d’une adaptation longue de l’homme à son milieu

1. Des paysages construits sur le temps long

Les paysages englobent à la fois l’ensemble des attributs naturels et des transformations que l’homme y a apportées (Brunet, Ferras, et Théry 1993). Les changements du milieu naturel, du aux changements climatiques, et l’anthropisation continue sur les temps long (défrichement pour la mise en culture de la terre et le pastoralisme) confèrent au paysage un caractère évolutif. Les paysages ruraux, et parmi eux les paysages ASP de montage, reflètent les processus développés par les sociétés rurales pour l’aménagement de l’espace, la sélection, l’usage et la gestion des ressources afin de répondre à leurs besoins (Ndiaye 2007). Les paysages ruraux des temps présents sont donc le résultat de l’ensemble des actions de l’homme sur son milieu de vie. Ils se composent du paysage agraire, du paysage bâti, des paysages sylvicoles et des paysages ouverts tels les prairies et les alpages.

Les paysages ASP actuels du Haut Atlas résultent d’une anthropisation ancienne. Les trouvailles archéologiques (artefacts, abris...) révèlent que les plus anciennes traces de la présence humaine remontent au néolithique final (~3500 av.J.-C) (Auclair, Ewague et Hoarau 2018). Cette période a coïncidé avec une forte aridification des zones présahariennes, qui a amené les chasseurs venus du sud à suivre le gros gibier vers les hauts plateaux de l’Atlas, comme en témoigne la présence, sur les sites du Yagour et de l’Oukaimden, de gravures rupestres illustrant des scènes de chasse et de la faune présaharienne (éléphants, rhinocéros...) (Auclair, Lemjidi et Ewague 2013, 293-300). Les images gravées correspondant à cette période, dite d’influence saharienne, illustrent par ailleurs des bovidés, témoins de l’ancienneté d’une pratique et d’une société pastorales dans ces zones de haute montage. Depuis ces temps anciens jusqu’à nos jours, grands nombre d’alpages du Haut Atlas, dont le Yagour et l’Oukaimden constituent des lieux de transhumance des hommes et de leur bétail.



Figure 6: Gravures rupestres du Yagour (de gauche en haut vers le bas à droite: une panthère, un éléphant, un anthropomorphe, des bovidés)

Bien que les plus anciennes traces au Maroc de la domestication des plantes et de l'agriculture remontent au 5^{ème} millénaire av. J.-C. (Ballouche et Marinval 2003), les gravures rupestres de l'époque atlasique (à partir de 2000 av. J.-C.), marquée par des influences techniques ibériques de l'âge de bronze, montrent des outils métalliques tels que houes, serpes et faucilles (Rodrigue 2009). Ces outils à usage agricole attestent de la prospérité d'activités agricoles et de la sédentarisation de ces populations d'agropasteurs qui transhumaient dans les hautes vallées. D'autres thèmes gravés appartenant à des phases ultérieures de l'art rupestre, comme les disques et les chars, puis les cavaliers et les inscriptions libyco-berbères, mettent en lumière le caractère social et culturel de cette société d'agro-pasteurs.

Ces traces historiques de l'implantation l'homme et de l'évolution de son mode de vie dans le Haut Atlas nous décrivent à la fois l'évolution de l'usage des ressources et des savoir-faire qui y sont liés, et l'adaptation continue de l'homme à son milieu de vie. A leur tour, les paysages agro-pastoraux actuels illustrent le génie humain déployé à travers les âges pour

domestiquer ces milieux montagnards. L'aménagement des terres en terrasses, le déploiement et la gestion des réseaux hydriques et le multi-usage des différents compartiments qu'offrent ces espaces de montagne traduisent l'accumulation de savoir liés aux éléments naturels.



Figure 7: Gravures rupestres du Yagour (de haut à gauche vers en bas à droite: un anthropomorphe paré et des poignards, une charrue, un disque pouvant représenter des formes paysagères, un berger et son troupeau sur un site de dalle gravées)

2. Un système productif et ses composantes

Le système productif de l'agropastoralisme dans le Haut Atlas occidental intègre l'ensemble des étages écologiques ainsi que l'ensemble des ressources disponibles selon les saisons, ce qui permet une diversification et une complémentarité verticale des ressources (Garrigues-Cresswell et Lecestre-Rollier 2002). L'alternance des activités humaines selon les saisons entre ces différentes composantes permet aussi le repos et la régénération de certaines ressources, comme les ressources pastorales des alpages (Dominguez 2013).

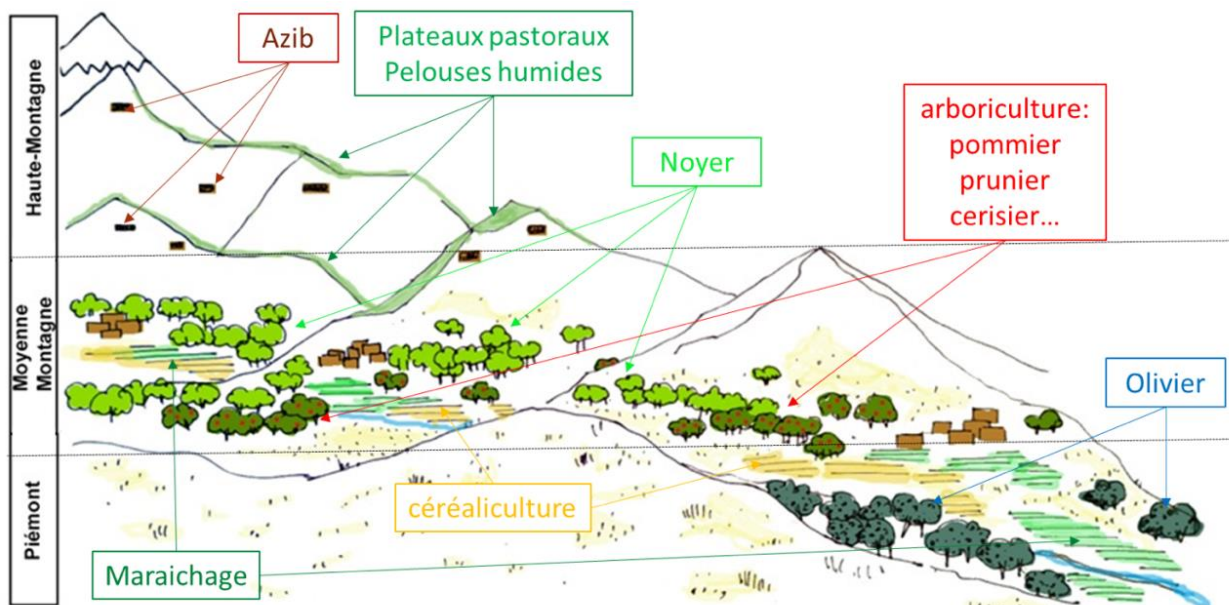


Figure 8: illustration de la complémentarité verticale des étages écologiques de la montagne

Dans les vallées du versant nord du Haut Atlas occidental, nous distinguons plusieurs facettes paysagères offrant une diversité et une complémentarité des ressources dans l'espace et dans le temps. Il s'agit d'abord des terrasses de cultures irriguées utilisées pour les productions maraîchères et les cultures de céréales et de légumineuses. Ces terrasses sont situées près des cours d'eau et bénéficient d'un approvisionnement quasi-permanent en eau. A proximité de celles-ci, et selon les étages climatiques et les villages, l'on retrouve des terrasses dédiées à l'arboriculture. Sur les terres pluviales, dépendant uniquement des précipitations, et si les conditions climatiques le permettent, on cultive des céréales. Au-delà de ces terres cultivées, qui peuvent aussi être pâturées, commencent les parcours (forêts, prairies...). Enfin le dernier étage climatique offre des alpages, utilisés par les troupeaux durant la transhumance estivale, fournissant prairies sèches et humides. Ainsi, l'intervention continue de l'homme sur le paysage et le multi-usage des différentes ressources résultent en l'instauration d'un écosystème agraire dont la clé de voute est l'homme. Le moindre changement dans les activités humaines engendre des répercussions sur l'évolution de ces paysages ruraux de montagne.

Chapitre 2 : La place des organisations sociales dans l'évolution des paysages et des écosystèmes montagnards

Les paysages ruraux, dont les paysages agro-sylvo-pastoraux de montagne, sont avant tout le résultat d'une construction humaine (Demangeon 1935). Cette construction humaine est perceptible via les éléments qui constituent ces paysages, à savoir : les paysages et les aménagements agraires (tels les terrasses de cultures, les différents terroirs agraires et les types de cultures mises en place, les réseaux de distributions des ressources hydriques destinées à l'agriculture, les paysages et les édifices pastoraux (les bergeries et leurs lieux d'implantation, les différents types de parcours...). Les paysages ruraux reflètent aussi les savoir-faire que les communautés, qui façonnent ces paysages, mobilisent individuellement ou collectivement pour gérer les ressources qui composent les différentes facettes paysagères de leurs espaces de vie.

1. Derrière le paysage : des organisations sociales

Les paysages ruraux révèlent par ailleurs les organisations sociales et les constructions sociales et culturelles qui existent sur le territoire (Juin-Rialland 2009). La diversité des formes de paysages est alors conditionnée par à la fois les conditions naturelles du milieu et par les usages des ressources, les techniques déployées à cet égard, les droits d'accès et d'usage en vigueur, ainsi que le statut foncier attribué aux ressources. C'est ainsi que nous retrouvons dans les paysages agro-sylvo-pastoraux la coexistence et la complémentarité entre diverses formes foncières : des parcelles agricoles et arboricoles en propriété privée, et des parcours forestiers ou des alpages gérés en commun. On en conclue que les choix individuels et collectifs, mis en œuvre par l'ensemble des acteurs d'un territoire, influencent l'évolution et les trajectoires des paysages ruraux.

Selon (Ferraton et Touzard 2009), un écosystème est constitué par l'association des êtres vivant et de leur milieu de vie, et selon (Ollagnon 1992) un socio-écosystème est « un ensemble constitué d'un milieu naturel (biotope et biocénose), et des hommes qui vivent dans ce milieu et interagissent avec lui, formant un tout du point de vue de certaines de ses propriétés ». Avec l'anthropisation ancienne de la montagne en Méditerranée, l'homme est devenu l'élément déterminant dans l'évolution des écosystèmes de montagne. Via leurs pratiques et leurs modes de gestion des ressources, mais aussi à travers les évolutions techniques et les changements

socioculturels, les sociétés montagnardes ont façonnés des nouveaux écosystèmes répondant de plus en plus à leurs besoins, modifiant la nature initiale de ces écosystèmes. À travers les millénaires, ce façonnage a conduit à l'établissement de véritables « socio-écosystèmes » où l'homme occupe la place centrale.

Sur le versant nord du massif du Toubkal dans le Haut Atlas Occidental, les paysages agro-sylvo-pastoraux actuels sont le résultat d'un façonnement aussi ancien que l'établissement humain dans ces montagnes. Comme nous l'avons dit précédemment, la pratique de la transhumance sur les alpages remonte à la fin du néolithique et se perpétue jusqu'à aujourd'hui sur certains alpages. Ces alpages sont demeurés quasi inchangés depuis plusieurs millénaires car ils ont conservé jusqu'à aujourd'hui leur fonction principale qui est l'usage pastoral. Comme toute ressource, les ressources pastorales ont toujours été l'objet de concurrences et de conflits entre les usagers potentiels et effectifs. Selon (Auclair, Ewague, et Hoarau 2018) les « bornes gravées », des gravures rupestres trouvées sur certaines estives du Haut Atlas, seraient les premières signes matériels des limites spatiales entre les différents clans de transhumants de cette époque ancienne. On voit ainsi qu'avec sédentarisation de l'homme dans ces milieux montagnards et l'émergence des pratiques agraires dans ces contrées, a émergé le besoin de repartir et de gérer les ressources foncières et hydriques nécessaires pour les productions agricoles et pastorales. Les ressources sylvicoles, indispensables pour le pastoralisme et principales ressources d'énergie pour les villageois, ont dû aussi être l'objet de partages et de gestion.

Bien avant la période islamique, dont les prémises remontent au 8^{ème} siècle, les populations des montagnes du Haut Atlas, formées en lignages eux-mêmes subdivisés en familles, ont créé des villages et des groupements de villages. Les fractions de tribus, puis les tribus, se sont constituées à travers les accords et les alliances entre des groupes de lignages, qui parfois partagent un ancêtre commun. Les vestiges des limites géographiques entre ces fractions sont encore jusqu'à aujourd'hui reconnaissables (Gellner 1969).

L'organisation sociale de ces différents niveaux de structures sociales, en matière de jeux de pouvoir, de gestion et de partage de l'espace et des ressources naturelles, ainsi que les accords et les rivalités entre eux, ont à leur tour influencé l'évolution du socio-écosystème agro-sylvo-pastoral.

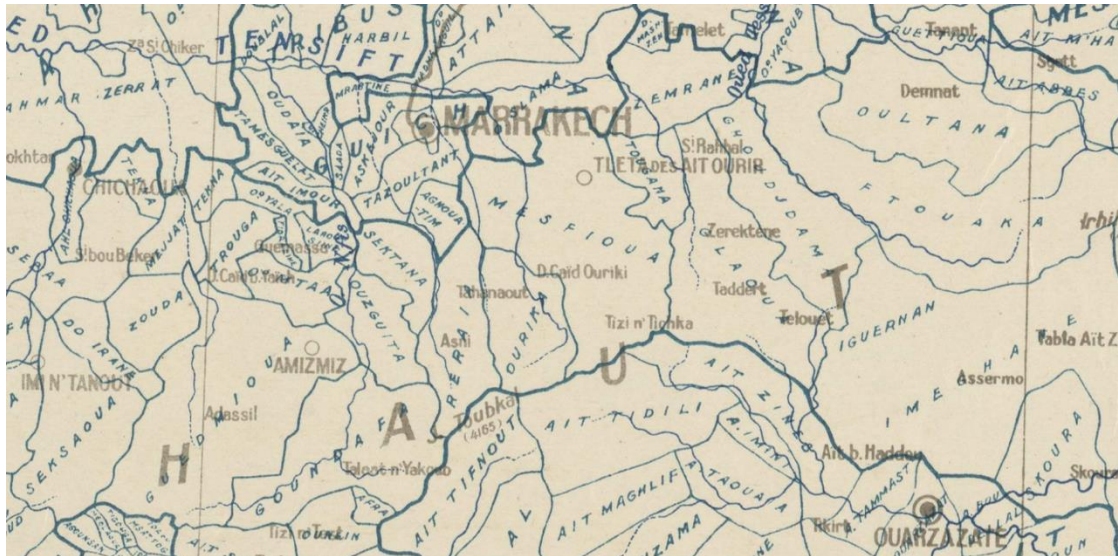


Figure 9: Extrait de la Carte des Tribus du Maroc 1935 (au 1.500.000) : Zoom sur le massif du Toubkal

2. *Le rôle des saints, des Zaouia et des Jmâa dans la structuration des paysages d'estive*

Les zones frontalières et les ressources dont elles sont dotées ont, durant l'histoire, été disputés et négociés entre les différents groupes humains. Par manque d'informations sur les formes de négociation entre les organisations tribales antérieures à la période islamique, nous nous contenterons de développer le rôle du droit coutumier basé sur les principes de l'islam dans la gestion des ressources et son impact sur les paysages de montagne. On peut d'ailleurs supposer que les modes actuels de gestion des ressources agro-sylvo-pastorales du Haut Atlas, qui se basent sur les règles de l'islam, se sont inspirés de modes de gestion qui existaient chez les sociétés agro-sylvo-pastorales préislamiques. La persistance de croyances, de mythes et de rites relatifs aux ressources et leur gestion, et qui sont aujourd'hui de plus en plus réfutés par l'islam orthodoxe, constituent une preuve de la rémanence des modes de gestions préislamiques dans les règles actuelles. Gellner confirme que l'islam instauré et promu par les saints dans les montagnes du Haut Atlas était plus tolérant envers les pratiques et les croyances qui existaient auparavant que l'Islam des centres urbains, qui a considérablement effacé ces pratiques.

Gellner dans son livre « Les Saints de l'Atlas » s'intéresse particulièrement à la Zaouïa d'Ahensal dans le Haut Atlas Central. Il explique, dans la partie liée à la généalogie des Ihensalen, que leur fondateur Sidi Said Ahensal aurait été saint dans cette zone durant le 14ème siècle. D'une manière générale, les mouvements d'établissement des saints dans le Haut Atlas remontent à l'essor des dynasties musulmanes berbères, et ce, à partir du 12ème siècle. L'une

des raisons, énoncées par l'auteur, qui a favorisé l'installation de ces saints dans les villages de montagne au sein de certaines fractions de tribus, serait que les sciences coraniques étaient jusqu'alors restreintes aux centres urbains et qu'il y avait le besoin de les diffuser dans les zones rurales. Les montagnards musulmans ayant besoin de référent et d'homme de sciences ont alors accueilli ces saints au sein de leurs territoires et de leurs communautés. Le statut privilégié des saints, hommes de sciences religieuses et de sagesse, a permis à certains d'entre eux de recevoir des dons de terres de la part des communautés d'accueil. Ils ont par ailleurs joué le rôle de référent en matière d'islam, mais aussi le rôle de médiateurs et de juges en cas de différends entre les personnes ou les groupes de personnes. Il est aussi à noter que les Zaouias qu'ils ont fondées étaient, et sont jusqu'à aujourd'hui, des lieux de culte, de soufisme et de cérémonies religieuses qui fédèrent les gens autour de leur lien commun « l'islam ». Paul Pascon (Pascon 1983) précise que le caractère religieux et spirituel des Zaouia les a placé au-dessus du pouvoir des tribus et des fractions de tribus. Ces groupes segmentaires, en conflit, ne pouvant produire des institutions capables de régler leurs différends se sont confiés aux Zaouia, politiquement neutres et religieusement crédibles, pour arbitrer les conflits intertribaux.

Amenés à trancher sur divers conflits, particulièrement autour des ressources naturelles de subsistance, les saints et les Jmaâ (des assemblées coutumières relatives aux différents niveaux des groupes segmentaires) ont puisé dans les coutumes et les lois islamiques pour instaurer des règles de gestion. Il coexiste jusqu'à nos jours dans les montagnes de l'Atlas, ainsi que dans d'autres zones rurales du royaume, trois types de droit : le droit musulman, le droit coutumier et le droit moderne (Mahdi et Tozy 1990). Selon (Jaballah 2002) « *le droit musulman désigne l'ensemble des travaux produits par les jurisconsultes musulmans à travers les époques à propos des différentes questions* ». Les jurisconsultes musulmans élaborent les lois à partir de l'interprétation de différentes sources, telles que le Coran, la Sounna et les lois produites précédemment par d'autres jurisconsultes. Le droit musulman promouvant le bien-être des personnes et l'égalité entre elles se base aussi sur le principe du consensus et de l'analogie. Par exemple, quand les jurisconsultes promulguent une règle, celle-ci sera utilisée dans l'ensemble des cas similaires pouvant être gérés par la même règle. Cette analogie est perceptible aujourd'hui dans les similitudes observées chez les montagnards de l'Atlas à propos des règles d'accès et d'usage des ressources hydriques et pastorales. Le droit coutumier comme son nom l'indique se base sur la coutume et la tradition. Il désigne l'ensemble des règles héritées des prédécesseurs. Ce droit, pouvant être oral ou écrit, perpétue les règles instaurées par les jurisconsultes ou celles instaurées par les assemblées coutumières (Salmon 1905). Les pactes

pastoraux relatifs à l'accès et à l'usage de certains parcours du Hauts Atlas, reconnaissant les ayant-droit et énumérant les règles de jouissance, sont le parfait exemple de ce droit coutumier. En plus de la gestion des conflits entre les individus et entre les groupes segmentaires, le droit islamique et le droit coutumier régissent la propriété et la succession des terres agricoles, le partage de l'eau, l'accès et l'usage des terres collectives, ainsi que toutes les affaires et les travaux collectifs de la *Jmaà*.

Si l'on trouve aujourd'hui des similitudes entre les différentes zones du Haut Atlas en termes de gestion de ressources naturelles et en termes paysager, c'est en partie grâce au rôle joué par les *Jmaà*, garantes du respect et la perpétuation des coutumes et des traditions. Presque partout dans le Haut Atlas, les systèmes agro-sylvo-pastoraux s'organisent de la même façon. Dans les villages des moyennes et des hautes vallées, les terrasses agricoles se maintiennent à travers la gestion et la distribution coutumière de l'eau, tandis que les paysages sylvo-pastoraux des hautes montagnes et des estives sont maintenus, jusqu'à aujourd'hui pour certains, par le biais de la gestion en Agdal. Les socio-écosystèmes montagnards du Haut Atlas se construisent et persistent encore aujourd'hui grâce aux coutumes et traditions des prédécesseurs.

Chapitre 3 : Les Agdals comme éléments d'un socio-écosystème ASP construit (les Agdal comme clé de voute du socio-écosystème ASP)

Plus que les massifs rocheux, ou les paysages des terrasses de cultures et des habitats traditionnels, l'un des paysages les plus remarquables des montagnes de l'Atlas est celui des hauts plateaux d'estive vers lesquels transhument périodiquement les agro-pasteurs. Ces alpages d'altitude sont majoritairement soumis à la règle de l'*Agdal*. Appartenant au droit coutumier hérité des anciens, cette règle ne se restreint pas seulement aux espaces pastoraux collectifs, elle s'applique à un ensemble de ressources agro-sylvo-pastorales et pour différentes finalités.

Littéralement le mot *Agdal* désigne en *Amazigh* à la fois l'acte d'interdire provisoirement l'accès à la ressource, et la ressource - ou le lieu - interdite d'accès (Rachik 2016). Les montagnards utilisent le plus souvent ce terme pour désigner un pâturage ou un vallon de prairie (Drouin 2003). Dans le Haut Atlas, il désigne la mise en réserve pendant un temps donné des pâturages d'estive. Il existe aussi en plaine, par exemple dans la forêt d'arganiers, où il désigne l'interdiction d'emmener les troupeaux pâturer dans les parcelles lors de la récolte des fruits des arganiers convoités par les animaux. Certains lieux sacrés - sanctuaires des saints et cimetières - sont aussi désigné comme étant des *Agdal*. Légué par les dynasties berbères et emprunté par l'arabe, le mot *Agdal* désigne aussi les enclos et les jardins que l'on trouve dans les palais des sultans comme par exemple les « jardins de l'*Agdal* » de certaines villes impériales (Marrakech, Rabat, Meknes) (Laoust 1935). Enfin le mot *Agdal* est utilisé pour nommer des parcelles privatives se situant sur des espaces de fauche collectifs ou sur des parcelles dans les lits de rivières que les villageois destinent à un usage de pré de fauche privatif. En résumé, le mot *Agdal* désigne à la fois la ressource, le territoire de la ressource et le mode de gestion de la ressource.

D'un point de vue théorique, la gestion en *Agdal* est définie comme une gestion communautaire se basant sur le principe de la protection des ressources agro-sylvo-pastorales via une mise en défens au sein d'un territoire délimité. Cette pratique permet de répondre aux insécurités écologiques et sociales liées à l'usage des ressources naturelles. Elle contribue ainsi à la résilience du système socio-écologique ((Auclair et Alifriqui 2012)). Dans les montagnes du Haut Atlas, l'*Agdal* régit le fonctionnement et la jouissance de plusieurs types de ressources et contrecarre divers aléas environnementaux et sociaux (sécheresse, risques naturels, conflits

d'usage des ressources...). Les règles de gestion varient selon le type de ressource mise en défens et selon le niveau de la structure sociale concernée par cette mise en défens, allant de l'ensemble de tribu à la fraction de tribu, au village, au lignage dans le cas où la ressource est commune, et enfin au foyer si la ressource est privée.

1. *L'Agdal sur les terrains privés*

En ce qui concerne les ressources sous statut privé, l'on retrouve encore aujourd'hui deux formes d'*Agdal* : l'*Agdal* agricole et de l'*Agdal* fruitier.

L'*Agdal* agricole concerne les terrasses de culture d'orge sur lesquelles les familles font paître leurs troupeaux, ou celles dont on fauche régulièrement les jeunes pousses avant de laisser l'orge s'épanouir à la fin de l'hiver afin d'assurer la récolte des grains. Selon les agropasteurs c'est une technique qu'ont pratiquée leurs ancêtres. Elle assure un stock de fourrage pendant l'hiver (on peut faucher cette variété d'orge locale jusqu'à 3 fois). Plus que sur les haies et les murs de pierre qui protègent les terrasses, les villageois comptent sur le respect mutuel, la confiance et la dénonciation pour protéger leurs *Agdal* privés.

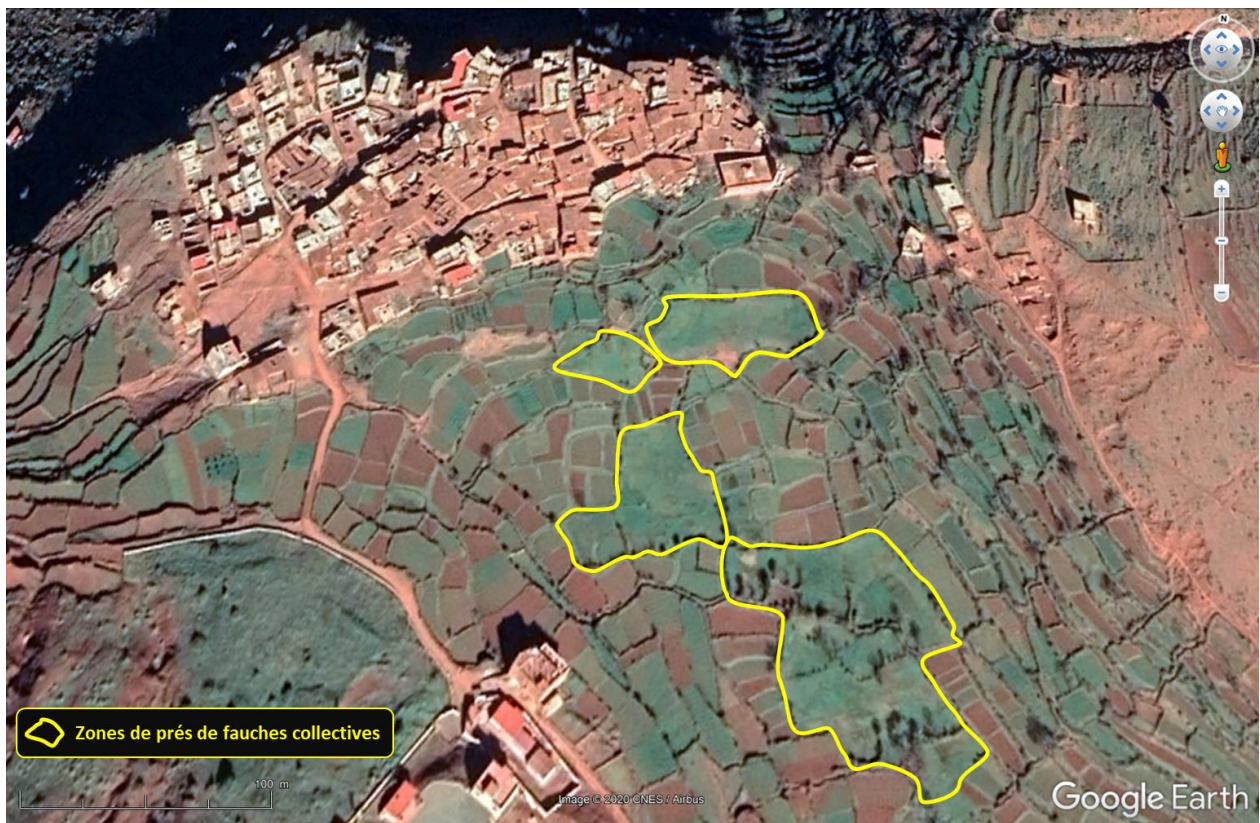


Figure 10: Image satellite des zones de prés de fauche collectives du village de Tizi N'Oucheghe de Tizi N'Oucheg

Dans le cas où les conditions géomorphologiques le permettent, certains villages disposent au sein de leur espace agricole de prés de fauche collectifs aussi appelé *Agdal*. Par exemple, dans le village de Tizi N'Oucheg, chacun des 4 lignages du village détient une part dans l'un ou plusieurs de ces espaces collectifs de fauche. Chacune des familles constituant ces lignages possède une ou plusieurs « parcelles » au sein de ces parts. Chacun des villageois connaît ses parcelles et celles des autres. Les pierres dispersées dans les champs servent de repère visuel. La règle en vigueur étant que chacun ne fauche ou ne fait paître ses animaux, en nombre limité (une ou deux vaches, ou 2 à 3 brebis maximum) que sur la parcelle qu'il détient dans ces prés collectifs. La situation de ces prés collectifs en face du village et au milieu des terrasses de culture où les villageois travaillent, facilite la supervision par l'ensemble des villageois. Toute effraction à la règle est soumise à une sanction, monétaire ou en nature, que la Jmaâ du village décide. Afin d'éviter d'outrepasser la règle, les femmes accompagnent leurs vaches ou leurs brebis et restent auprès d'elles lorsqu'elles broutent. Parfois elles les attachent avec une corde dont la longueur est inférieure au rayon de la parcelle qu'elles possèdent.

Dans certaines communautés des vallées des massifs du Toubkal, un *Agdal* fruitier s'applique sur les terrasses de culture, notamment pour les cultures de noyers : quelque temps avant la récolte des fruits, il est rigoureusement interdit à quiconque de pénétrer sur les parcelles pour récolter des noix, jusqu'au jour de l'ouverture préalablement fixé par la Jmaâ. Toute personne surprise en train de ramasser les noix, même s'il s'agit des siennes, paye à la Jmaâ une amende, localement appelée *Azzayen*, allant de 20Dh pour les enfants à 200Dh pour les adultes (*cas du le village de Timichi*). L'amende est proportionnellement lourde par rapport au délit commis. Si les contrevenants refusent de payer, la Jmaâ peut déposer une plainte auprès du Qaïd, représentant du pouvoir central au niveau local, auprès duquel le contrevenant devra payer une amende allant jusqu'à 1000Dh. Une fois que le ramassage est autorisé, les villageois se rendent sur leurs terrasses pour récolter sous la surveillance des autres qui récoltent aussi en même temps. La fixation de la date d'ouverture tient compte du stade de maturité des fruits. L'objet de cette mise en défens est de limiter les conflits qui peuvent surgir entre les villageois lors de la période de la récolte. Ce type d'*Agdal* peut aussi s'appliquer à d'autres arbres fruitiers qui relèvent du domaine du privé comme les pommiers et les pruniers, ainsi qu'aux champs collectifs de figuiers de barbarie.

2. Les *Agdal* forestiers

Sur le versant nord du massif du Toubkal, l'on recense deux principales catégories d'*Agdal* forestier.

La première est une mise en défens temporaire, avec interdiction de coupe et/ou de pâture, de certains espaces forestiers afin de permettre la régénération de la ressource sylvicole, principale source de combustible et de bois d'œuvre. Etant donné la régression massive des forêts au cours des dernières décennies et leur placement sous la tutelle de l'administration des Eaux et Forêts, la pratique de ce type d'*Agdal* a quasiment disparu dans ces montagnes. Qui plus est, avec l'arrivée des routes et des pistes dans les villages autrefois isolés, qui a facilité l'accessibilité au gaz pour le combustible et au parpaing en béton pour la construction, la pression sur la ressource sylvicole en haute montagne est de moins en moins forte. Le bois est utilisé presque exclusivement pour le chauffage et la cuisson du pain. Récemment, les villageois de l'*Oussertek*, se situant dans la vallée au nord-ouest du plateau de l'Oukaimden, ont placé leur forêt de Genévrier thurifère, qu'ils considèrent comme leur propre patrimoine, en *Agdal* permanent afin de la préserver et de permettre sa régénération.



Figure 11: Peuplement de Genévrier Thurifère mis en défens au-dessus du village d'Iabbasen (mars 2016)

Le second type de l'*Agdal* forestier vise à prévenir les éboulements de rochers sur les villages et les terrasses de cultures. Ce n'est pas pour rien qu'autour de certains villages les

seules formations de Genévrier qui persistent sont celles qui sont situées sur les premières pentes qui dominant le village. Par exemple, le village d'Iabbasen dans la haute vallée de l'Ourika a mis en défens, depuis une vingtaine d'année, l'ensemble de la forêt de Genévriers se situant au-dessus du village, suite à un éboulement de rochers sur les maisons ayant causé le décès de 2 personnes, la perte de quelques têtes de bétail et de nombreux dégâts matériels. Le même village est, depuis, en conflit avec le village voisin d'Agouns qui ne respecte pas cette mise en défens et continue à utiliser cette ressource sylvicole mise en *Agdal*.

3. *L'Agdal pastoral*

Le dernier type d'*Agdal*, qui d'ailleurs est le plus documenté et étudié, est celui de l'*Agdal* pastoral qui régit les parcours collectifs. Il s'agit d'une prohibition pastorale qui met en défens saisonnièrement (du printemps au milieu de l'été) les parcours collectifs pour assurer la régénération des ressources fourragères, sécurisant ainsi la reproduction sur le long terme de l'écosystème et de l'activité pastorale (Dominguez 2013). Ce type d'*Agdal* s'applique à la fois aux estives de transhumance et à certains parcours de proximité (forêts et parcours proches des villages). Selon les saisons et les dates d'ouvertures et de fermetures de ces *Agdal*, les éleveurs font une rotation entre leurs différents espaces sylvo-pastoraux.

L'une des finalités de l'*Agdal* pastoral est de permettre la régénération des plantes et la disponibilité des stocks de fourrages sur l'ensemble de l'année, et principalement durant les années sèches. Il permet aux agro-pasteurs de faire face aux aléas biologiques et climatiques qui conditionnent la durabilité de ces ressources pastorales (Auclair et al. 2013). Aussi, la mise en défens printanière des estives protège les plantes depuis leur floraison jusqu'à la maturité des graines, leur permettant ainsi de boucler leur cycle de reproduction. Une fois l'*Agdal* ouvert, les troupeaux contribuent à disperser les graines et à fertiliser la terre. Cette manière de gérer les ressources pastorales atteste de la bonne connaissance des contraintes écologiques locales, ainsi que du long processus d'adaptation des populations à leurs milieux naturels, et du processus d'acquisition et de transmission des savoir-faire liés à la gestion des ressources naturelles.



Figure 12: versant ouest de l'estive du Yagour, Azib Abeddouz

Bien que les territoires dédiés à la transhumance estivale soient tous soumis au même principe de mise en défens printanière, chacune des estives possède ses propres dates d'ouverture et de fermeture, ainsi que des règles d'usage qui leur sont spécifiques. Cela varie selon l'étage altitudinal sur lequel elle se situe, et selon les besoins et le consensus des communautés des ayant-droit dont elles dépendent.

« Toute les personnes des Ait Oucheg ont le droit de pâturer et construit des bergeries sur le plateau de Tizi N'Ougdal. Par contre l'espace cet Agdal ne peut supporter plus de 300 têtes de bétail, alors le nombre maximal de troupeaux est de 3 à 4 troupeaux de taille moyenne (70 à 100 têtes), si non 2 grand troupeaux. Les bergers appliquent la règle du premier arrivé, premier servi. Quand il est plein, les autres bergers qui arrivent en retard y sont interdits d'accès ». (Berger10, Tizi N'Oucheg, mars 2017)

Relativement plus haut et plus humide, l'Agdal de l'Oukaimden se ferme le 21 mars de chaque année pour ré-ouvrir le 10 aout, tandis que le plateau de transhumance du Yagour,

beaucoup plus vaste et sec se ferme le 15 mars et s'ouvre le 15 juillet. Partagé entre plusieurs groupes segmentaires d'ayant-droit, des fractions de la tribu de l'Ourika et de la tribu de Ghigaya pour l'Oukaimden, et 5 fractions de la tribu Messioua pour le Yagour, la pratique de l'Agdal sur ces estives frontalières permet de faire face aux différents conflits et aux concurrences autour de ces ressources pastorales communes (Auclair et al. 2013).

L'élevage extensif occupe une place importante dans l'économie de ces communautés de haute montagne. Sans la mise en défens des estives, et donc sans le maintien sur le long terme de la ressource pastorale quelles que soient les conditions climatiques annuelles, il serait difficile de maintenir le cheptel lors des saisons sèches. En privilégiant une stratégie communautaire plutôt que des stratégies individuelles qui consisteraient à profiter du maximum de ressources disponibles dans l'immédiat, l'ensemble des ayant-droit peut alors bénéficier des stocks de pâturages d'altitude aux périodes où les ressources fourragères des vallées se font rares. Afin d'assurer le respect par tous des mises en défens de ces pâturages d'altitude, les *jmâa* établissent des systèmes de surveillance, soit à travers des « gardiens » de l'Agdal, soit en se fiant à l'autosurveillance et à la dénonciation des contrevenants, et sont chargées de faire appliquer les sanctions préalablement définies en cas de non-respect des règles.

La gestion en Agdal de ces diverses ressources nécessaires au maintien des moyens de subsistance des communautés de la haute montagne, avec des règles adaptées aux contraintes sociales et écologiques locales, apparaît ainsi comme la « clé de voute de l'organisation territoriale » dans les vallées du Haut Atlas (Auclair, 2013). Même si, depuis une vingtaine d'années, cette pratique soit en régression, avec l'abandon progressif de la gestion en Agdal de certains espaces-ressources communs, les Agdal agropastoraux continuent à jouer un rôle incontournable dans l'économie locale et à régir l'organisation spatiotemporelle des activités humaines au niveau local.

Conclusion Partie 1 : Le système agro-sylvo-pastoral traditionnel en méditerranée, d'un façonnement inscrit dans un temps long aux mutations accélérées

A travers les chapitres précédents, l'on a pu voir comment l'évolution du mode de vie et des structures sociales de la société des agro-pasteurs du Haut Atlas a joué un rôle dans l'organisation spatiale et la répartition des ressources naturelles. Les paysages agro-pastoraux actuels ne sont que le résultat d'agencements entrepris par les groupements humains pour transformer les écosystèmes naturels en fonction de leurs besoins. A plusieurs moments de l'histoire ces agencements ont dû être discutés et négociés au sein de et entre les différentes structures sociales. C'est toujours le cas aujourd'hui. La gestion *Agdal* est un parfait exemple d'une gestion communautaire, construite à travers le temps long, des espaces et des ressources naturelles. La reconnaissance par l'ensemble de la communauté de la fonction pastorale des estives et la définition des règles d'accès et d'usage, ont permis par exemple de contenir les tentatives de privatisation ou de mise en culture. Les traces des jeux de pouvoir, des accords et les alliances entre les structures sociales sont aussi perceptibles à travers l'organisation spatiale et les paysages des estives. Par exemple, seule la fraction des Ait Ouagoustit et la sous-fraction des Ait Ikkis, de la tribu Messfioua, ont le droit de cultiver la terre sur leur territoire respectif dans l'*Agdal* pastoral du Yagour. Les autres fractions ont reconnu ce droit de culture sur l'estive du Yagour aux Ait Ouagoustit car ces derniers sont les descendants du saint protecteur du Yagour. Quant aux Ait Ikkis, c'est surtout leur militantisme contre le caïd Ghellis, qui selon la légende s'accapare de grandes parties du Yagour, qui semble leur avoir valu ce privilège.

Il est d'ailleurs pertinent de prendre en considération que le milieu montagnard, de par ses diverses caractéristiques environnementales, a lui aussi régi les sociétés d'agro-pasteurs qui y vivent. Cela est percevable via les similitudes des pratiques, des savoir-faire et des paysages qu'entretiennent les montagnards, non seulement dans le Haut Atlas ou les autres espaces montagnards du Maroc, mais aussi dans l'autre rive de la méditerranée. Dans les zones de montagne en France, le pastoralisme et la transhumance y sont des pratiques ancestrales, et qui remonteraient au néolithique (Leveau 2016; Duclos 2017). Jusqu'à un passé relativement récent, fin 19^{ème} début 20^{ème} siècle, il subsistait encore dans ces espaces montagnards un système agro-sylvo-pastoral « traditionnel », où les sociétés de montagne dépendaient à la fois des cultures vivrières (maraichères et céréalières) qu'elles produisaient sur les terres arables de

propriété privée, et à la fois du pastoralisme dont les parcours, forestiers et pâturages d'altitudes, relevaient d'une propriété et d'une gestion commune (Eychenne 2018a). Les droits d'accès et d'usage des ressources pastorales communes, régis par les coutumes propres à chacune des communautés villageoises de montagne, ont été peu impactés par les changements des régimes juridiques et politiques du moyen âge, et ont été conservés même après les réformes foncières apportées suite à la révolution française (Bourbouze A. et Gibon A. 1999). Cependant cet équilibre agro-sylvo-pastoral, qu'entretenaient les communautés montagnardes en France, s'est « ébranlé » à partir du 19^{ème} siècle suite à la prise en main de la gestion de l'espace par l'administration forestière, aux restrictions quant aux usages pastoraux, et aux changements démographiques allant, en quelques décennies, d'une montagne surpeuplée à une montagne vide, puis à partir du 20^{ème} siècle, les montagnes se sont spécialisées dans l'élevage et les cultures vivrières ont été progressivement abandonnées en faveur des cultures fourragères (Eychenne 2018a). Et enfin, à partir de la seconde moitié du siècle dernier l'agriculture de montagne s'est davantage modernisée, spécialisée et restructurée sous l'impulsion de la politique agricole commune, mettant ainsi fin au système agro-sylvo-pastoral traditionnel (Eychenne 2014).

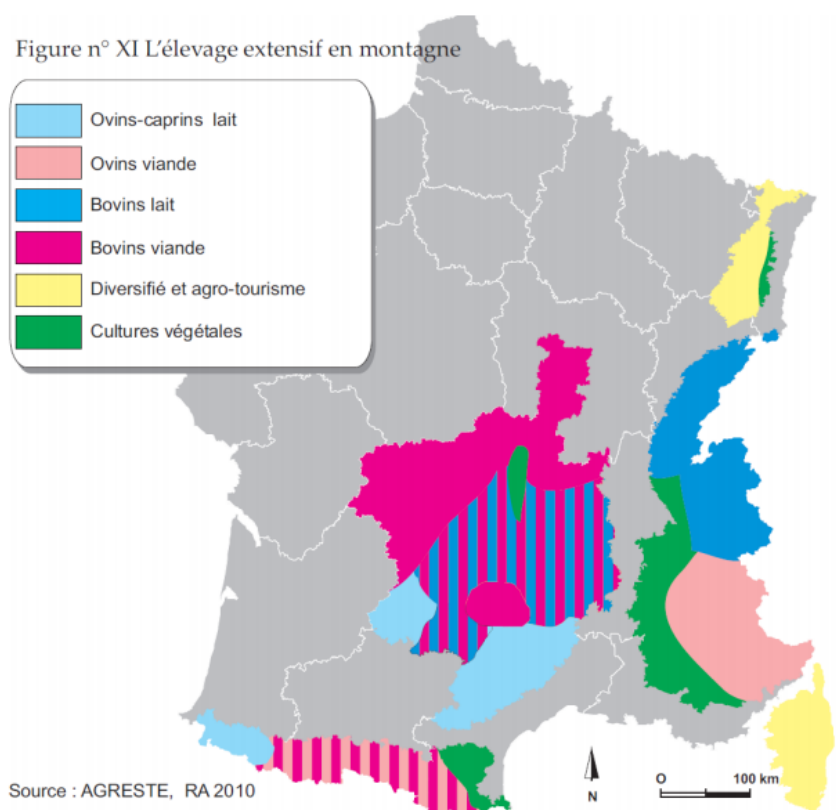


Figure 13: Carte des grands systèmes d'élevage de montagne en France (source:(Eychenne 2018b))

Malgré cette disparition de l'agro-sylvo-pastoralisme traditionnel en France, l'on recense encore de nos jours dans ces espaces montagnards, des pratiques héritées des temps anciens, entre autres, les coutumes qui régissent l'accès et l'usage des estives pastorales communes dans les Pyrénées (Lazaro et Eychenne 2017), et la pratique du « Furestu » en Corse, pratique très similaire à celle de la pratique de l'Agdal fruitier dans le Haut Atlas, qui consiste à mettre en défens les châtaigneraies dans les montagnes Corses lors de la période de la récolte, et ce en y interdisant l'accès aux animaux (Genevieve Michon 2011).

A la différence des territoires de montagne en France, le Haut Atlas conserve encore son système agro-sylvo-pastoral traditionnel. Cependant, à l'encontre de ses évolutions anciennes qui se sont inscrites dans un temps long, ses évolutions récentes, et ce à partir du début du siècle dernier, s'effectuent à un rythme accéléré. De nouvelles organisations spatiales et de nouvelles structures sociales se sont mises en place. De nouveaux acteurs territoriaux entrent en jeu, et de nouvelles formes de règles d'usage et d'accès des ressources naturelles s'imposent. Les sociétés d'agro-pasteurs évoluent à leur tour et s'adaptent aux nouvelles exigences qu'imposent ces temps récents. Elles adoptent de nouveaux systèmes productifs et des nouveaux modes de vie. Avec ces changements, l'équilibre agro-sylvo-pastoral traditionnel qui avait perduré à travers les âges dans ces milieux montagnards se fragilise, les socio-écosystèmes traditionnels mutent, et les paysages montagnards renouvellent leurs différentes facettes.

Partie 2 :

**Les mutations récentes des systèmes
productifs dans le Haut Atlas**

Partie 2 : Les mutations récentes des systèmes productifs dans le Haut Atlas

Introduction :

Comme l'on a pu démontrer précédemment, le socio-écosystème ASP du Haut Atlas, où la gestion et l'usage des ressources collectives occupent une place centrale, n'a cessé de se construire et d'évoluer à travers les âges. Cependant, ses mutations se sont accélérées depuis le début du siècle dernier. Dès les prémices de la période du Protectorat français (1912-1956) plusieurs réformes administratives et foncières ont affecté l'organisation territoriale et sociale des communautés du Haut Atlas. Par la suite, ce sont les politiques publiques et l'ouverture des montagnes sur l'économie de marché qui ont affecté directement et indirectement les changements des systèmes productifs.

Aujourd'hui, c'est sous effet du phénomène migratoire, de la modernité et de la mondialisation, que le mode de vie agro-pastoral et les repères socio-culturels des montagnards se modifient. Ces changements s'opèrent différemment selon les localités. L'évolution de la pratique de la transhumance et des relations que les communautés entretiennent avec le pastoralisme et les estives illustrent parfaitement les impacts très localisés des divers changements. L'évolution des communs pastoraux de l'Oukaimden et du Yagour nous renseigne sur les types de crises du socio-écosystème agropastoral, mais aussi sur ses adaptations aux enjeux contemporains de la montagne, voire sur ses capacités de résilience.

Chapitre 1 : les changements du système territorial

1. Une évolution déjà ancienne

Avant le Protectorat français, il existait au Maroc plusieurs formes de pouvoir découlant des chefferies maraboutiques, des royaumes berbères et des empires musulmans. Cependant, l'organisation territoriale du Maroc était le plus souvent déterminée par un pouvoir central, le « Makhzen », qui rayonnait à partir des centres urbains et des tribus alliées ou soumises au pouvoir de l'état, ou encore de tribus dites « *blad siba* », qui s'étaient rebellées à un moment ou un autre de l'histoire contre le pouvoir central. Ces tribus avaient une certaine autonomie politique, juridique et économique, car leurs Jmâa régissaient et géraient à la fois les affaires internes, les échanges avec les tribus voisines, et la mobilisation des moyens nécessaires pour défendre leur territoire et leurs ressources face aux conquérants extérieurs.

Les tribus qui partageaient des intérêts communs s'organisaient aussi en *leff* en établissant des alliances entre elles, et constituaient ainsi des confédérations rassemblant plusieurs tribus. Il est aussi à noter que les tribus, en tant qu'organisations socio-territoriales, n'étaient nullement démocratiques, car il s'y exerçait le pouvoir « personnel » des chefs, issus de lignages de notables dotés d'une grande influence économique ou religieuse. D'autres chefs, à la base élus par leurs communautés pour les représenter auprès des *leff* ou auprès de l'Etat comme les *Moquadem* puis les *Caïd*, ont aussi profité de certaines situations, notamment du rapprochement avec le pouvoir central, pour asseoir leur pouvoir et le transmettre à leurs descendants (Berdouzi 2012).

En ces périodes précoloniales, les socio-écosystèmes de montagne et la gestion des terres collectives, ont été peu affectés par les organisations territoriales apportées par le pouvoir central. Seules les plaines autour des centres urbains, dans lesquelles s'exerçait le pouvoir absolu de l'Etat, ont connu de profondes mutations, en particulier à travers l'accaparement des terres par l'Etat qui redistribuait une partie du foncier, sous forme de terres dites « *guich*⁵ », aux migrants issus de tribus qui avaient fait allégeance au pouvoir central et mettant à son service des hommes, notamment pour des fins militaires (Pascon 1983).

⁵ Le mot *Guich* signifie en arabe l'armée. Les terres *guich* désigne le statut des terres de l'état mise à disposition, sous un régime usufruitier à part égal, de tribus ayant fournis des soldats au service du Sultan (Coulet 1967).

Le nouveau pouvoir politique et économique du Protectorat français a ensuite tenté d'étendre sa maîtrise sur l'ensemble des territoires marocain placé sous le contrôle de l'Etat français, notamment sur les territoires des montagnes atlasiques. Dès 1912 il a conduit une politique de pacification des tribus berbères, puis a placé les tribus sous tutelle en promulguant une succession de décrets royaux. Le *dahir* du 11 septembre 1914, en particulier, a reconnu aux tribus le droit d'être régies par leurs propres lois et leurs propres coutumes ; le *dahir* de 1915 a créé les *jmâa* judiciaires comme organes juridiques émanant des organes traditionnels d'arbitrages ; le *dahir* du 21 novembre 1916 a mis en place des instances et des responsables administratifs en charge des différents niveaux des structures sociales, à savoir le *Moqadem* au niveau villageois, le *Cheikh*⁶ au niveau des fractions de tribu, et le *Caïd* pour l'ensemble de la tribu (Mohammed Aderghal et Simenel 2013). À ce placement sous tutelle administrative des tribus et des fractions de tribus s'ajoutait l'instauration d'un découpage territorial en provinces et en cercles de *Caïdat*. Cette organisation territoriale reprenait les découpages *Makhzenien* et tribaux antérieurs, mais son enjeu majeur était d'établir des centres de pouvoir (les petits centres urbains, comme certains souks hebdomadaires devenus *Caïadat*) chargés de représenter l'Etat dans les zones rurales (Saïd Boujrouf et Hassani 2008). Ces réformes administratives ont progressivement participé à affaiblir le pouvoir des institutions traditionnelles, les *jmâa*, en positionnant les institutions de l'état comme acteur décisionnel suprême sur les territoires ruraux.

Mais ce qui déstabilisera profondément le lien entre les communautés villageoises, leur territoire et les ressources naturelles sur lesquels ils avaient une maîtrise absolue auparavant, c'est la politique forestière et celle des terres collectives mise en place dès les débuts du Protectorat (Mohammed Aderghal et Simenel 2013).

Le *dahir* du 27 avril 1919, relatif au droit de propriété des groupes sociaux coutumiers (les tribus) sur les terres agricoles et de parcours dont elles jouissent collectivement, place les terres collectives sous la tutelle du Ministère de l'Intérieur. Ce *dahir* reconnaît le droit de propriété et d'usage collectif des terres par les tribus, les fractions, les villages et les lignages titulaires de ces terres collectives, mais la gestion des terres elle-même relève d'une commission de tutelle composée de représentants du ministère de l'Intérieur et de représentants des ayant-

⁶ Le *Caïd* étant le représentant du ministère de l'intérieur au niveau local, les *Cheikh* secondent les *Caïd* et les représentent auprès d'une fraction de tribu ou un groupement de village. Chaque *Cheikh* a sous son autorité plusieurs *Moqadem* qui le représentent au niveau des villages.

droit appelés « *nouab* » (Y. Berriane 2015). Ces terres collectives sont « inaliénables et insaisissables, imprescriptibles à l'exception de l'état, des établissements publics, des collectivités locales et des collectivités ethniques qui peuvent les acquérir »⁷. Bien que l'objectif de ce dahir soit en premier lieu de « protéger les terres collectives contre l'appétit des colons », il a participé à assoir l'autorité des services de l'Etat sur les collectivités et leurs territoires (Alain Bourbouze et al. 2009). À titre illustratif, l'estive collective de l'Oukaimden a connu dès les années 1930 des aménagements pour la construction d'une station de ski qui existe toujours actuellement. Des sites de bergeries ont été déplacés pour construire les hôtels et les chalets, limitant ainsi la superficie de la ressource pastorale. Les ayant-droit ont été forcés à accepter ce projet, vu la législation en vigueur sur les terres collectives qui rendaient l'Etat en droit d'acquérir ces terres qu'il avait auparavant obligé les communautés à aliéner.

Le 1er novembre 1912, un circulaire du Grand Vizir, destiné aux gouverneurs et aux Caïd, statue entre autres que les forêts, les terres désertes et incultes et les biens vacants et sans maître sont des biens du domaine de l'Etat. D'autres dahirs se succèdent pour la délimitation de l'espace forestier et du domaine de l'Etat ainsi que leurs modalités de gestion et d'usage. Parmi eux, le dahir du 18 septembre 1915 donnant délégation permanente aux Services des Eaux et Forêts pour l'administration du domaine forestier de l'Etat, celui du 10 octobre 1917 sur la conservation et l'exploitation des forêts, celui du 15 janvier 1921 réglant le mode d'exercice du droit au parcours dans les forêts domaniales, et celui du 11 septembre 1934 sur la création des parcs nationaux. Ces différents dahir constituent le code forestier marocain (Boulhol 1952).

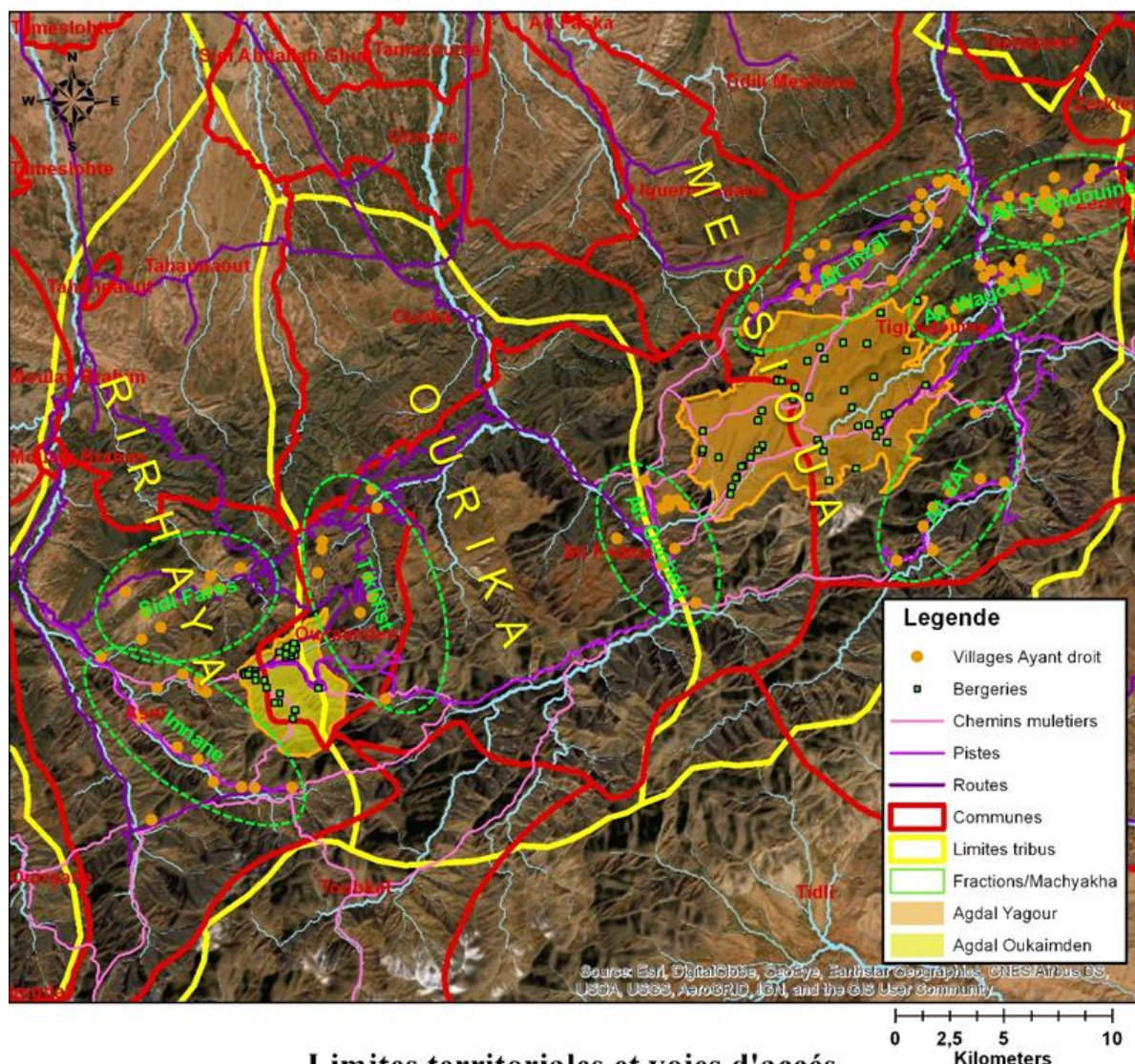
Ainsi l'Administration des Eaux et Forêts devient un acteur central dans le milieu rural et surtout montagnard où l'on trouve la grande majorité des espaces boisés du royaume. Les populations montagnardes qui jouissaient jusque-là sans aucune restriction des ressources sylvicoles présentes dans leur territoire se heurtent alors à la politique de domanialisation et de la conservation des ressources sylvicoles mis en œuvre par l'Administration des Eaux et Forêts. Les usages autorisés dans ces forêts devenues domaniales se restreignent au droit de ramassage du bois mort tombé à terre et au droit de parcours, alors que la forêt constituait auparavant une réserve de bois d'œuvre, entre autres. De nombreux conflits émergent alors entre communautés

⁷ Source : Ministère de l'intérieur-directions des affaires rurales : *données générales sur les collectivités ethniques et terres les collectives*, consultable sur :

<http://www.terrescollectives.ma/Recources/Docs/Publications/lancement-donnees-generales.pdf>

villageoises et Administration des Eaux et Forêts, et la restriction des usages sur le bois entraîne des coupes illicites. La sévérité de la législation forestière a sans doute joué un rôle dans l'abandon par les communautés de la gestion en *Agdal* des ressources sylvicoles.

Après l'indépendance du Maroc en 1956, ces politiques de maîtrise du territoire et des ressources par l'Etat sont maintenues, que ce soit au niveau foncier, administratif, social ou économique. Les découpages administratifs qui se sont succédés depuis sont restés basés sur le découpage de 1959 qui avait instauré, en plus des provinces et des préfectures établies lors du Protectorat, des communes rurales et urbaines, puis sur celui de 1971 qui avait défini des régions. Leur objectif était d'assurer une couverture administrative hiérarchisée de l'ensemble du royaume ainsi que de promouvoir le développement économique des différents territoires (Saïd Boujrout et Hassani 2008). Favorisant l'accessibilité et la proximité, ces découpages administratifs, ainsi que les projets de développements conduits sur les territoires, n'ont pas toujours pris en compte l'appartenance tribale de certains villages (ou de certaines fractions de ces villages), ce qui a participé à affaiblir les institutions coutumières ainsi que leurs liens avec leur territoire et leurs ressources. Par exemple, les villages de la fraction des *Ait Oucheg*, fraction qui appartient à la tribu *Messfioua* (les autres fractions de cette tribu se situent dans la vallée du *Zat*), se situent dans le bassin versant de la vallée l'Ourika, ils sont donc administrativement rattachés à la commune et la Caïdat de Setti Fadma, et non à celui de Tighdouine.



Limites territoriales et voies d'accès

Lors de cette histoire récente des espaces montagnards, de nouveaux services de l'Etat et de nouveaux acteurs s'installent et viennent mener des actions sur ces territoires, en particulier les acteurs relevant du Ministère de l'Agriculture puis du secteur touristique. Ceux-ci ont participé, de manière différenciée selon les zones, à métamorphoser davantage les systèmes productifs locaux, et ainsi à accélérer le changement du socio-écosystème agro-sylvo-pastoral qui avait perduré jusqu'à aujourd'hui, et qu'on qualifiera de « traditionnel ».

2. Les nouveaux facteurs : politiques et actions publiques

Comparée aux zones de plaines et du piémont, la haute montagne n'a connu que de timides interventions en termes de politiques et d'actions de l'Etat lors du Protectorat et pendant la période qui a suivi l'indépendance (Amahan 1998). Cet abandon de la montagne par l'action publique, au profit des plaines fertiles, a conduit à la marginalisation de ces zones, qui avaient d'ailleurs été étiquetées comme « non utiles » au développement économique du pays dès l'époque du Protectorat (alors que les plaines faisaient partie du « Maroc utile »). Les enjeux de cette stratégie duale étaient de faciliter l'accès, l'exploitation et la mise en valeur des ressources-phares du Royaume, notamment les ressources agricoles et les ressources minières, par les expatriés français. Il a alors fallu apporter les équipements et les infrastructures dans les zones productives, et assurer leur connexion avec les grands centres urbains, pour faire émerger diverses filières économiques à forte valeur ajoutée. Les effets de cette marginalisation des montagnes se font ressentir jusqu'à nos jours (Saïd Boujrouf 1996). Cependant, cette logique qui consiste à amener le développement là où les ressources sont disponibles est aussi perceptible dans les zones de haute montagne du Haut Atlas. Par exemple, afin de développer la filière du tourisme de montagne dans le massif du Toubkal, les voies de communication, l'électrification ainsi que d'autres services relevant de l'Etat ont été mis en place dès les années 1930 pour la mise en fonction de la station de ski de l'Oukaimden et l'activation des circuits de randonnée autour du mont Toubkal.

Sur le plan agraire, les politiques de la période du Protectorat étaient uniquement orientées vers la modernisation et l'amélioration de la productivité agricole des grands périmètres irrigués. Durant les deux premières décennies du Protectorat, la production de blé destiné à l'exportation a été encouragée. A cause du faible rendement du blé marocain, le développement agraire après la seconde guerre mondiale s'est orienté vers la production des agrumes et des cultures de maraichage, en se basant sur l'expérience californienne (Swearingen 1987). Cette stratégie s'est accompagnée d'une campagne de modernisation des secteurs paysans (SMP) principalement situés dans les plaines côtières. Après l'indépendance du Maroc, et sur la même trame que celle de la campagne SMP, l'« opération labour » a été lancée dans le but d'accroître la production céréalière, en mécanisant les procédés de production. Les plans quinquennaux de 1960-64 et de 1968-72 se sont aussi focalisés sur le développement de la production agricole des grands périmètres irrigués. Les zones de montagnes caractérisées par leur agriculture vivrière et leurs faibles surfaces cultivables n'ont pas pu profiter de ces

politiques agraires. Les interventions de l'Etat dans ce domaine sont restées d'ordre technique et localisé : la modernisation des bassins de rétention des eaux, des réseaux d'irrigation traditionnelle, l'encouragement de la plantation d'arbres fruitiers et de l'usage des engrais chimiques, et l'installation de quelques baignoires sanitaires pour les troupeaux.

A partir des années 1970, l'Etat a plutôt opté pour des projets de développement intégré dans lesquels les actions en faveur de l'agriculture devaient être associées à des chantiers d'aménagement de pistes, d'adduction en eau potable, de constructions d'écoles et de dispensaires (Lazarev 2012). Ces politiques-phares du développement agricole n'ont pas eu un impact direct important sur les changements des systèmes productifs agricoles⁸ de montagne, sauf dans certaines localités isolées. Les changements des systèmes productifs se sont faits d'une manière plutôt spontanée suite à l'ouverture de la montagne sur l'extérieur et à l'ouverture de sa population sur le monde moderne.

Lors du siècle dernier, les vallées du Haut Atlas ont vu émerger sur leurs terrasses de culture de nouvelles cultures : pommes de terre, ail, verveine, pommiers, pruniers, cerisiers... . L'introduction de ces nouvelles cultures s'explique par « l'effet de démonstration » puis de « l'imitation » des expériences réussies initiées par certains colons et notables (Bellaoui 1986). Ces nouvelles cultures, qui sont toutes des cultures de rente, se sont répandues au fur et à mesure de l'ouverture des vallées et villages sur les marchés urbains, mais sans pour autant se substituer aux cultures traditionnelles vivrières.

La succession des périodes de sécheresse, l'amélioration de l'accessibilité de la montagne via les réseaux de piste et de routes, l'essor du salariat dans les zones de plaines suite aux différentes réformes agraires et dans les centres urbains en expansion progressive, et la scolarisation des enfants, sont les facteurs qui ont eu le plus d'impact sur les changements des systèmes productifs traditionnels (Maurer 1996). Mais c'est surtout la diminution de la force de travail suite aux migrations saisonnières ou définitives des jeunes, ainsi que les périodes de sécheresse répétitives, qui ont constitué les raisons principales de la régression de l'investissement, voire de l'abandon, des cultures pluviales par les villageois, ainsi que de la régression du pastoralisme, où les bergers, familiaux et salariés, se font de plus en plus rares.

⁸ Un système productif agricole est la combinaison entre ressources, forces et moyens de travail déployés par les producteurs dans l'objectif d'obtenir des productions végétales et animales. Ce mode opératoire, caractérisé par la nature des productions et des proportions des forces et des moyens de travail mises en œuvre peut aussi être commun à plusieurs producteurs et géographiquement localisé (Ferraton et Touzard 2009).

D'autre part, la modernisation de la montagne et son ouverture sur l'extérieur ont progressivement rendu l'usage de l'argent indispensable dans tous les types d'échanges de la vie quotidienne (approvisionnement en nourriture, achat de matériaux divers, salariat des travailleurs (bergers, maçons...)), ce qui a favorisé le recul des productions vivrières et l'expansion des cultures marchandes.

Le tourisme, système productif récent dans le Haut Atlas, constitue à la fois une substitution et une complémentarité aux systèmes productifs traditionnels. Il a été introduit dans le massif du Toubkal à partir des années 1930, avec la création de la station de ski de l'Oukaimden et le Parc National du Toubkal que nous avons déjà évoquées. Par la suite, plusieurs gîtes et refuges du Club Alpin Français ont vu le jour dans les vallées faisant partie des circuits de randonnée autour du Toubkal. L'enjeu du développement du tourisme d'hiver et de randonnée dans ces montagnes par le Protectorat était de mettre à disposition des résidents étrangers des loisirs connexes à la ville touristique de Marrakech (Thomann 2017). Depuis, de nombreux montagnards riverains de l'Oukaimden ou des villages de départ et de passage des randonnées s'investissent dans les métiers du tourisme : guides et accompagnateurs, moniteurs de ski, aubergistes et gîteurs, muletiers, cuisiniers et vendeurs de matériel de montagne ou d'artisanat. Les activités touristiques dans le Massif du Toubkal se sont, par la suite, développées d'une manière spontanée principalement autours des villages d'Armd et Imlil, points de départ de l'ascension du Toubkal, du tourisme hivernal de l'Oukaimden, et du tourisme d'excursion sur l'axe routier de la vallée de l'Ourika qui s'étend jusqu'au village de Setti Fadma. A l'exception des touristes nationaux qui se rendent saisonnièrement aux stations d'estives de la vallée de l'Ourika et de la vallée et à la station de ski de l'Oukaimden, la principale clientèle du tourisme de montagne restait principalement internationale. Les activités touristiques étaient orchestrées seulement par une poignée de tours opérateurs étrangers et agences touristiques nationales.

Ce n'est qu'à partir des années 2000 que le tourisme de montagne dans le Haut Atlas a pris de une réelle envergure. Alors que les politiques touristiques antérieures, au niveau national, se focalisaient sur le développement du tourisme balnéaire et du tourisme culturel autours des villes impériales ainsi que sur la destination « désert », la « vision 2010 » a reconsidéré le développement touristique du Royaume à la fois via la consolidation de l'offre balnéaire et culturelle, et via le développement du tourisme rural et de niche (Aderghal et al. 2014). Bénéficiant de l'appui politique et de l'effet marketing global de la destination Maroc,

les initiatives et les acteurs touristiques de montagne se sont multipliés : agences locales (à Marrakech), hébergeurs, restaurateurs, guides locaux, muletiers, commerçants. La destination du Massif du Toubkal s'est imposée comme une destination phare du tourisme de randonnée et comme la destination incontournable pour les touristes de Marrakech. Des initiatives touristiques dites alternatives, appuyées par l'Etat et des organisations non gouvernementales nationales et internationales, ont commencé à émerger. La vision 2020, récemment lancée, plus axée sur le tourisme durable et la mise en valeur du patrimoine et le tourisme rural, devrait permettre la consolidation de l'offre de ces formes alternatives de tourisme et l'élargissement de la demande nationale et internationale.

Bien que la saisonnalité inhérente à l'activité touristique permette aux travailleurs du secteur du tourisme de continuer à s'impliquer dans l'agropastoralisme, certains habitants des villages sont devenus des opérateurs touristiques à plein temps. Par faute de mains d'œuvre, certaines familles qui possèdent un gîte ont abandonné l'élevage des caprins et ovins. Le tourisme concurrence aussi l'agropastoralisme sur le plan foncier, surtout dans la vallée touristique de l'Ourika et les villages d'Armed et d'Imlil, où l'on peut observer la conversion d'un nombre important de terrasses de culture en cafés-restaurants, en unités d'hébergement et en commerces divers.

En parallèle à ces évolutions territoriales, le lancement de l'initiative nationale du développement humain (INDH) en 2005, qui ciblait des micro-projets de développement et la création d'activités génératrice de revenus, a entraîné la multiplication du nombre d'associations de développement. Actuellement chaque village, ou groupe de villages, dispose au moins d'une association. La plupart de ces associations ont été créées afin que les villages puissent bénéficier des projets de développement d'infrastructures : construction d'écoles primaires, adduction en eau potable, amélioration des systèmes d'irrigation. Certaines, cependant, affichent un but éducationnel et culturel. Certains projets associatifs ont aussi porté sur le développement des activités agricoles et touristiques.

Le pilier 2 du plan Maroc vert, quant à lui, lancé en 2008, visait l'amélioration des conditions de vie dans le rural marocain à travers le développement d'activités agricoles à forte valeurs ajoutée, notamment les produits de terroirs. Il a permis l'émergence de nombreuses coopératives au niveau local.

Récemment, en 2016, la loi n° 113-13 sur la transhumance pastorale et l'aménagement des espaces pastoraux et sylvopastoraux s'ajoute à l'arsenal juridique marocain en matière de la gestion des espaces forestiers et des parcours collectifs (Naggar 2018). Ce nouveau cadre juridique fixe les principes et les règles générales régissant l'aménagement et la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, l'utilisation et le développement des ressources pastorales, la transhumance pastorale et la mobilité des troupeaux. Elle reconnaît par ailleurs les droits d'usages, les règles de gestion coutumière des parcours, ainsi que le pénitentiel écosystémique et environnementale des espaces et pratiques agro-sylvo-pastorales, et encourage la création des organisations professionnelles pastorales régionales et locales sous forme d'associations et de coopératives pastorales. A l'heure actuelle, il est encore tôt pour constater les effets de la mise en œuvre de cette loi dans l'espace montagnard du massif du Toubkal, notamment en termes de la conservation et de la gestion des communs pastoraux du Yagour et de l'Oukaimden et de la mise en valeur de l'activité pastorale.

En résumé, nous pouvons dire que, dans le massif du Toubkal, coexistent un système agraire comprenant un système de culture et un système d'élevage traditionnels plus ou moins modernisés selon les localités et les stratégies individuelles des agropasteurs, et de nouveaux systèmes productifs comme le tourisme et le commerce. Le développement de l'accessibilité de la montagne et la modernisation du style de vie sa population ont permis d'accroître quant à eux les échanges entre ville et montagne et le phénomène migratoire.

Chapitre 2 : Les changements sociaux

1. L'exode rural et l'émigration (mobilité, migration et exode rurale)

Selon Geneviève Cortes (1998) le fait migratoire est un facteur essentiel de la restructuration des espaces géographiques et de l'évolution de leur organisation socio-spatiale. L'analyse de la migration ne peut se résumer à la définition des lieux de départ et lieux de destination du migrant, du changement du lieu de résidence, ou du caractère temporaire ou définitif de la migration. Le processus migratoire dans les zones rurales et paysannes prend des formes complexes, car le migrant garde un certain attachement à son lieu d'origine et à sa famille. Le retour sur les lieux d'origine peut être fréquent, et si ce n'est pas le cas, il est toujours possible que le migrant retourne vivre dans son village et auprès de sa communauté après plusieurs années passées ailleurs. La migration peut être aussi une stratégie familiale pour diversifier les sources de revenus ou améliorer les conditions de vie du groupe. Grâce à la migration de ses membres, la famille peut disposer de plusieurs lieux de vie dont l'usage dépendra des besoins du moment. Dans ces circonstances, l'étude du fait migratoire peut être approchée selon le concept du « système de mobilité » à travers lequel l'on identifie le lieu de départ ou d'origine des migrants, leurs lieux de vie, les liens qu'ils entretiennent avec leurs espaces de vie, et leurs itinéraires migratoires qui sont déterminés par le rythme des mobilités et le cycle migratoire. Les raisons qui suscitent la migration et qui animent ce système de mobilité sont analysées via le concept du « réseau socio-spatial de l'émigration » qui détermine les moyens économiques et socioculturels dont dispose le migrant et l'échelle spatiale qu'il mobilise. Enfin le concept de « la sphère socio-spatiale de vie » permet de modéliser dans l'espace-temps les usages et le déplacement des migrants entre les différents lieux de vie en fonction des contraintes et des opportunités.

Dans le Haut Atlas, le fait migratoire est aussi ancien que l'établissement de l'Homme dans ces zones de montagne. À travers les siècles, il a aussi joué un rôle primordial dans la construction et l'organisation socio-spatiale. Nous avons déjà mentionné l'arrivée des saints dans les montagnes depuis les centres urbains, l'établissement de nouveaux lignages venus d'ailleurs dans les vallées de l'Atlas, l'émigration des montagnards qui avait accompagné l'établissement des dynasties berbères dans la plaine du Haouz, puis l'émigration liée au changement des dynasties et à l'attribution des terres *Guich* aux tribus faisant allégeance au *Makhzen*. La mobilité au sein des tribus elles-mêmes, l'intégration d'individus ou de groupes

étrangers et les conjonctures sociales, économiques et politiques, ont conditionné la reconfiguration territoriale dans les zones rurales et participé ainsi au changement du système de mobilité des montagnards (M. Aderghal et Simenel 2016).

Selon Amahan (1998), on distingue dans le Haut Atlas trois types de migrations. La migration définitive, la migration saisonnière et la migration permanente. La migration définitive, où l'émigré demeure sur son lieu d'immigration, s'effectue principalement quand il est impossible de fragmenter le patrimoine familial. Lors du partage de l'héritage, et dans le cas où celui-ci est restreint, les successeurs cèdent leurs parts à l'un des frères (généralement l'ainé) et migrent afin de trouver des opportunités de vie ailleurs. Il est aussi courant que si qu'un migrant saisonnier décide de ne plus revenir à son village natal pour y vivre si les opportunités et les conditions de vie de son lieu de résidences sont meilleures pour lui et sa famille que celles de son village d'origine. Auparavant, les famines étaient les principaux faits déclencheurs de ce type de migration, mais aujourd'hui certains jeunes scolarisés, surtout ceux qui ont poursuivi des études supérieures, et certains jeunes qui ont quitté le village en quête de salariat, préfèrent s'établir définitivement hors de leurs lieux d'origine. Au-delà des opportunités d'emploi que leur offrent les lieux de destination (salariat, fonction publique...), c'est aussi le style de vie citadin qu'ils adoptent pendant les premières années en dehors de leur village d'origine, et auquel il leur devient difficile de renoncer, qui rendent définitives ces migrations. Dans cette catégorie de migration définitive, on peut aussi intégrer les femmes, qui une fois mariées, s'établissent avec leurs maris hors de leurs lieux d'origine. Les villageois constatent que les jeunes filles ont tendance à préférer être mariées à un homme qui réside dans un centre urbain, et même à exiger de leur futur conjoint de s'établir en ville, où les conditions de vie sont plus faciles (eau courante et électricité, accès à internet, accès à la santé et à l'éducation...)

La migration saisonnière, quant à elle, touche principalement les hommes en âge de travailler. Cette migration assure à la famille des revenus complémentaires aux revenus qu'elle peut générer localement (revenus agropastoraux, tourisme et salariat local). La durée d'absence du migrant peut varier de quelques semaines à quelques mois, tout dépend du secteur d'activité dans le quels s'insère le migrant et de l'éloignement du lieu de destination. Le secteur du bâtiment est le plus ciblé par ces migrants, car il ne requiert pas de qualifications autres que la force physique. Avec les années d'expérience et l'acquisition des compétences, on peut espérer devenir électricien, peintre ou chef de chantier. Les régions du sud et du nord qui connaissent une forte croissance immobilière sont actuellement les principales destinations de ces migrants.

Le choix de la destination est souvent conditionné par la présence d'une personne-relais (un chef de chantier issu de la même communauté d'origine), ou est un choix collectif (l'on ne part pas seul à l'aventure, mais l'on part à l'aventure entre amis).

« J'ai 30 bêtes mélangées entre caprins et ovins. Je fais la Tawala avec mon frère (130 bêtes). J'ai aussi deux autres frères qui ont constitué un troupeau et qui font la Tawala entre eux. En principe, chacun de nous reste au village pour garder le troupeau pendant 3 mois puis part pendant 6 mois pour travailler dans le secteur du bâtiment dans les régions du sud. Depuis 2004, j'ai commencé à travailler comme muletier, et depuis 2010 j'ai commencé à accompagner des touristes qui viennent au gîte de Tizi N'Oucheg lors des excursions » (Berger 10, Tizi N'Oucheg, Avril 2017)

Contrairement aux migrations saisonnières du passé où les hommes allaient surtout vendre leur force de travail pendant la période des moissons, aujourd'hui rares sont ceux qui partent travailler dans le salariat agricole saisonnier. En principe, les revenus de cette migration sont dépensés et investis en faveur de la famille (achats de nourriture, des meubles, investissement dans le troupeau familial, et autres). Cependant, avec les changements des rapports à l'argent et à la famille, les jeunes encore célibataires, bien qu'ils versent une partie de leurs salaires à leurs parents, privilégient souvent des investissements pour leur compte propre : constituer un troupeau, acheter une mobylette ou un véhicule (parfois un 4*4) pour travailler comme transporteur au niveau local, ou encore acheter un smartphone. Les moins économes et les plus oisifs travaillent quelques mois, reviennent au village et dépensent leur salaire en tabac et en cannabis, et c'est l'épuisement de liquidité qui les pousse à repartir. Ces jeunes oisifs participent peu aux tâches agropastorales. Ce changement du rapport à l'argent et à la famille crée actuellement un choc générationnel. Les anciens disent que le village est « comme un hôtel » pour ces jeunes migrants, mais un hôtel où l'on est exempté des frais de location.

Cependant, le plus grand nombre de ces jeunes migrants saisonniers participent aux tâches agropastorales lors de leur présence dans le village. Ils migrent plutôt pendant les périodes creuses de la saison agricole et reviennent au village pour consolider la main-d'œuvre familiale lors des saisons de moisson et de récolte et pour la transhumance. Selon les besoins de la famille en main-d'œuvre et les mouvements migratoires des autres membres de la famille,

ces jeunes peuvent renoncer à leur propre migration saisonnière. C'est le cas pour Rachid (benjamin de la famille Ait Berka du village Ait Ali vallée du Zat) et Hassan (ainé de la famille Elhoufa du village Ait Ikkis de la vallée du Zat). Ces deux jeunes agropasteurs, pas encore mariés, migrent régulièrement pour travailler comme salariés dans le secteur du bâtiment pendant l'hiver et reviennent au village pour y passer l'été. Rachid devient alors le berger des caprins de la famille lors de la transhumance afin de libérer l'un de ses deux frères cadets, mariés, qui partent en vacances avec leurs petites familles respectives pendant quelques semaines. Son dernier frère, qui reste avec lui sur le site de bergerie d'estive, s'occupe des ovins, dont le parcours est moins sportif que celui des caprins. Hassan, âgé de 20, revient lors de la transhumance pour accompagner son grand-père et s'occuper du troupeau familial (le grand père attaché à son troupeau, le fait paître sur une centaine de mètres le matin avant que Hassan prenne le relais jusqu'au coucher du soleil). Avec l'âge, le grand-père de Hassan ne peut s'occuper des bêtes en hiver, et Hassan est de plus en plus sollicité par sa famille pour rester au village. Ces deux jeunes agropasteurs, comme ils ne sont pas encore mariés, ont le choix de dépenser leur gain issu de l'immigration comme ils l'entendent. Tous deux ont choisi d'investir pour constituer leurs propres troupeaux : ils conservent pour leur compte plusieurs dizaines de têtes parmi les jeunes recrues de leurs troupeaux familiaux.

À mi-chemin entre l'émigration saisonnière et l'émigration définitive, l'émigration permanente est une forme de migration où les migrants s'établissent sur leurs lieux de destination, ne reviennent qu'occasionnellement au village d'origine, mais gardent des liens forts avec leurs familles et lieux d'origine (Amahan 1998). Une grande partie des revenus sont destinés à alimenter le capital de la famille et à améliorer les conditions de vie de celle-ci, notamment via la réhabilitation de la demeure familiale et l'investissement dans d'autres activités locales de rente. Dans cette catégorie de migrants, l'on retrouve des fonctionnaires d'Etat, des salariés dans des cafés-restaurants et dans d'autres secteurs, des guides touristiques, des artisans et des commerçants. Si les revenus de cette forme de migration sont conséquents, les migrants peuvent choisir de faire migrer avec eux d'autres membres de leur famille, ou au contraire de rester seuls en optant pour la collocation afin réduire les frais, souvent élevés dans les milieux citadins.

« Je passe la majeure partie de l'année dans le sud, à la ville de Dakhla où je travaille comme maçon. Je ne reviens que pendant la fête de l'Aïd El Kbir pour rester un à deux mois au village. Il y a beaucoup de jeunes qui partent travailler

ailleurs, mais il y aura toujours des jeunes qui resteront par nécessité. La multiplication des héritiers et le morcellement des terrasses fait que la terre devient de plus en plus limitée. Le village ne peut plus absorber tout le monde, alors c'est pour ça qu'il y en a qui partent ». (Berger 21, Tizi N'Oucheg, novembre 2017)

Cette émigration saisonnière concerne aussi les jeunes, filles et garçons, qui poursuivent leurs études secondaires dans les collèges et lycées dans les centres urbains proches, leurs études coraniques et islamiques (notamment dans l'école coranique d'Amizmiz ou celles de la région du Sous), ou enfin leurs études supérieures dans les grandes villes du Royaume (principalement Marrakech). Le choix de destination pour ces jeunes étudiants dépend en effet de la disponibilité d'un hébergement : Maisons des étudiants, cités universitaires, ou chez des proches. Aujourd'hui les montagnards encouragent leurs enfants à poursuivre leur scolarité, cependant les charges financières qui y sont liées, surtout pendant le lycée et après le baccalauréat restent le principal frein de la poursuite scolaire et universitaire.

« J'aimerais bien que mon fils puisse continuer ses études à l'école ou dans une médersa coranique, mais cela n'est pas évident, car les études après le baccalauréat nécessitent beaucoup d'apports financiers. Et comme je n'ai pas les moyens, mon fils va certainement venir m'aider dans le travail de la terre et pour garder les troupeaux » (Berger 1, Ouigrane, mars 2017)

Le développement de petits centres urbains dans les vallées, notamment ceux des souks hebdomadaires (Tighedouine, Asni, Tnine l'Ourika, Tahenout), est le résultat de cette forme de migration, où la famille, ou l'un des membres de la famille, investit et s'installe pour mener une activité commerciale (artisanat, commerce, transport). Les demeures de ces migrants dans ces centres urbains deviennent alors un second lieu de vie de la famille, facilitant le processus migratoire de l'ensemble des membres de la famille. Les familles disposant d'une maison secondaire peuvent aussi en faire un usage saisonnier et complémentaire à celui de la demeure principale située dans le village d'origine. Ces maisons secondaires sont en général occupées en permanence par l'un des frères mariés et qui mène une activité commerciale. Elles accueillent les jeunes scolarisés de la famille, les membres ayant besoin de services médicaux non disponibles au village, ou les membres optant pour les opportunités qu'offre l'émigration. Au fur et à mesure de l'établissement permanent des nouveaux membres des familles dans ces

seconds lieux de vie, ceux-ci deviennent à leur tour des lieux de départ vers d'autres zones du Royaume. La proximité des grandes villes et la disponibilité des moyens de communication facilitent aussi les départs et l'intégration des nouveaux migrants dans les milieux citadins. Selon les moyens économiques et sociaux dont dispose le migrant et selon les opportunités de vie qui s'offrent à lui, il décide alors d'entretenir une migration saisonnière ou permanente et par la suite de s'établir définitivement sur son nouveau lieu de migration ou de revenir vivre sur son lieu d'origine.

Que ce soit pour une période définie ou non, l'émigration des montagnards est motivée par les besoins d'amélioration des conditions de vie des migrants et de leurs familles. L'on migre essentiellement pour chercher des revenus que l'on ne peut générer sur son lieu d'origine. Cependant la quête aux revenus n'est plus la seule motivation des migrants, surtout pour les plus jeunes d'entre eux. En effet, pour de nombreux jeunes qui ont poursuivi leur scolarité en ville ou qui ont passé de nombreuses années hors de leur village, il devient difficile de renoncer au mode de vie citadin auquel ils se sont habitués et de retourner vivre au village et dans la maison familiale. Pour eux, la qualité de vie dans les centres urbains est meilleure que dans les villages de montagne, du fait de la disponibilité de différents services et équipements, tels que l'eau courante, l'accessibilité à internet, la présence d'établissements scolaires et d'hôpitaux. Les conditions de travail dans le salariat sont aussi perçues comme moins pénibles que dans le métier d'agropasteur ou de berger.

Par ailleurs l'on recense aussi des retours définitifs de migrants qui font alors le choix de quitter leur lieu de migration pour s'établir de manière permanente sur leur lieu d'origine. C'est le cas de ceux qui sont contraints de reprendre l'exploitation familiale suite au décès du chef de la famille, ou d'autres, qui reviennent pour investir dans les nouvelles opportunités qu'offrent les milieux montagnards, notamment dans le commerce, le tourisme et l'associatif.

2. Les changements d'ordre culturels

À partir des années 2000, l'ouverture des montagnes sur l'extérieur s'est consolidée et leur accessibilité s'est considérablement développée avec l'électrification de l'ensemble des villages, l'aménagement des routes et des pistes, et plus récemment l'expansion de la couverture des réseaux téléphoniques. Les villageois des hautes vallées sont aujourd'hui davantage

mobiles et connectés au reste du monde à travers la télévision et internet. La construction d'écoles publiques primaires dans presque tous les villages, et des crèches dans certains d'entre eux grâce aux efforts de la société civile, permettent l'accès à l'éducation de base de toute la génération récente. Les jeunes ont aussi plus que jamais auparavant l'opportunité, si les moyens financiers de la famille le permettent, de poursuivre leur scolarité dans les centres urbains et d'accéder à l'enseignement supérieur. Pour d'autres l'émigration, est l'occasion de découvrir de nouveaux repères culturels. De ce fait, les effets de la mondialisation sur le mode de vie agropastoral et sur la culture locale sont fortement perceptibles. Les besoins des agropasteurs et leur style de vie évoluent. L'on observe aussi des divergences et même des chocs entre la génération des parents ou des grands-parents, attachés aux valeurs de la tradition et de la terre, et les générations des jeunes qui aspirent à la modernité et la quête d'ailleurs.

L'un des premiers changements d'ordre culturel que l'on observe chez les communautés du Haut Atlas est le rapport à la famille, à la solidarité familiale, et à la solidarité avec les membres de la communauté. Les exigences de vie de ces débuts du troisième millénaire imposent aux familles et à leurs membres de plus en plus de disponibilité de revenus et de liquidité. L'émigration des jeunes devient une nécessité. Cependant, rares sont les jeunes émigrés, scolarisés ou salariés, qui génèrent assez de revenus pour subvenir à leurs besoins (se nourrir, se loger, avoir un téléphone portable et un accès régulier à internet, avoir un moyen de transport, fonder une famille), puis d'aider leurs familles. Leur investissement en dehors du village réduit le temps qu'ils passent au sein de leurs familles et de leurs communautés. Ils adoptent un mode de vie citadin et délaissent, au fur et à mesure de leur éloignement, le mode de vie paysan. Les familles se retrouvent parfois éclatées, chacun des membres cherchant avant tout à subvenir à ses propres besoins. Les familles ne se réunissent que plus lors des occasions et des fêtes religieuses. Les jeunes s'investissent de moins en moins dans les tâches agro-sylvo-pastoral ou dans l'amélioration du capital familiale, surtout après le décès du père-chef de famille et après le mariage. Aujourd'hui, on trouve de moins en moins l'entraide entre frères et sœurs de la même famille par exemple pour assurer ensemble la continuité du capital familiale sans recourir au morcellement de l'héritage. L'insuffisance des activités rémunératrices locales contribue à accentuer cet éclatement familial, même dans les familles les plus soudées. Dans la mesure où les membres des familles peinent à rester solidaires entre eux, il devient difficile de maintenir la solidarité des familles avec leur groupe communautaire (le village et le lignage). Les occasions de participation aux réunions des Jmâa, aux tâches communautaires et aux cérémonies ou aux rituels du groupe se font de plus en plus rares. Plusieurs Jmâa de village sont

contraintes d'avoir recours à une main-d'œuvre salariée pour réaliser des travaux communautaires, par manque de main-d'œuvre communautaire ou par manque de volonté communautaire à participer aux tâches collectives. Certaines tâches agropastorales, dans lesquelles l'on recense encore des formes de solidarité entre proches, amis et voisins, tendent de plus en plus vers la monétarisation. L'on a davantage recours à une main-d'œuvre salariée pour les moissons ou la cueillette des fruits, et l'on engage des bergers salariés pour garder le troupeau.

Le manque de solidarité et l'individualisme se perçoivent aussi au niveau des structures sociales supérieures (fraction et tribu). De nombreux conflits surgissent entre les villages ou les fractions autour de l'usage et de la gestion des ressources naturelles, notamment vis-à-vis du partage des sources d'eau et du maintien de la gestion en Agdal des ressources agro-sylvo-pastorales. Le temps où il suffisait que deux Jmâa se réunissent autour d'un Mâarouf pour régler un conflit semble révolu. Comme nous le verrons par la suite, les fractions d'ayant-droit de l'estive du Yagour ont rompu, en 2016, la mise en défens de cet Agdal suite à l'échec des négociations entre eux. En 2015, un conflit entre les Ait Ikkis et les Ait Baha autour d'une source d'eau sur les alpages du Yagour a suscité l'intervention des forces de l'ordre. Selon les témoignages des membres des Ait Ikkis, des Ait Baha, et des Ait Ouagoustit (une fraction voisine), la source d'eau se situe le territoire des Ait Ikkis. Dans le passé, suite à une crue qui a dévasté certaines bergeries des Ait Baha, une partie du campement a été déplacé sur le territoire des Ait Ikkis près de la source. Moyennant un Mâarouf, un accord s'est établi avec les Ait Ikkis pour la construction de ces nouvelles bergeries et l'usage de l'eau de source. Le conflit est survenu quand les Ait Ikkis, grâce à des subventions qu'ils ont reçues, ont décidé de cimenter la seguia, canal d'irrigation traditionnel, qui court de la source à leur barrage de stockage d'eau destiné à irriguer les cultures autour du village de Warzast. La cimentation du canal a été perçue par les Ait Baha comme une limitation d'accès de leur troupeau à l'eau de source, doublée d'une limitation de la ressource d'herbes fraîches que générait l'infiltration de l'eau du canal. Les Ait Ikkis ont eux aussi clamé leur souveraineté sur le canal et accusé les Ait Baha de détourner l'eau du canal traditionnel pour générer davantage de prairies humides. Les autorités ont dû intervenir pour empêcher les confrontations physiques entre les deux clans et pour arrêter les travaux de bétonnage du canal. Depuis, ce conflit est devenu latent, chacun réclame son droit, sans qu'il existe des occasions de négociation entre les deux groupes.

La pertinence du spirituel, du religieux et des traditions des anciens, garants et pivots du pouvoir des Jmâa ainsi que de la cohésion et de la solidarité des groupes sociaux, est aussi remise en question. Certaines traditions, y compris la gestion en Agdal, l'organisation de Mâarouf et de rituels relatifs aux Saints, les croyances et les mythes relatifs à certains lieux, sont jugés comme archaïques par les jeunes. L'émigration, la télévision et les nouvelles technologies de communications font aussi émerger parmi la société d'agropasteurs de nouvelles idéologies et de nouveaux courants de conception de la religion musulmane. Pour certains d'entre eux le pèlerinage auprès des Saints ainsi que les croyances et les rituels qui s'y rattachent, sont jugés comme des pratiques païennes et non conformes à la Chariâa. Ces tenants d'un Islam plus strict militent pour inciter les membres de leur communauté à ne plus suivre ces pratiques voir pour les interdire. Et s'il existe encore des rituels liés aux sources et aux précipitations, ils sont de plus en plus rarement pratiqués, et seules quelques familles les maintiennent.

Lors de mes séjours de terrain je n'ai pu assister qu'à quelques rituels collectifs, le plus souvent des Maârouf organisés lors travaux communautaires. J'ai cependant pu assister :

- au rituel autour de la source de Sidi Fares sur l'estive de l'Oukaimden, où seules quelques femmes vont symboliquement boire et se tremper pour favoriser la prospérité familiale ou la fécondité
- au rituel de la Taghounga, la fiancée de la pluie, une poupée faite avec des louches et des vêtements que les enfants et les jeunes du village de Tizi N'oucheg ont fait danser pour favoriser l'arrivée des pluies
- au rituel de la source du site de bergeries de Tizza sur l'estive du Yagour, pendant lequel les 3 familles de transhumants ont égorgé un chevreau en guise d'offrande pour que la source maintienne son débit et que leur séjour sur l'estive soit béni⁹
- enfin, au séjour itinérant sur le Yagour d'un groupe de huit Tolba¹⁰ du village d'Agerd de la fraction des Ait Oucheg, pendant les premières semaines de la montée

⁹ Selon la légende, il y aurait dans cette source un crapaud qui bloque le débit de la source. Disposer des morceaux d'abats près de la source incite le crapaud à sortir et quitter les sources.

¹⁰ Groupe d'hommes religieux, apprenant par cœur l'intégralité du coran, maîtrisant le droit musulman et la Chariâa, et qui assurent leur apprentissage dans les écoles coraniques. Ils sont généralement issus du village et des agropasteurs, mais peuvent aussi venir d'ailleurs comme les Foqha imam des mosquées. En arabe Taleb, singulier de Tolba, signifie l'apprenti. Leur dévouement d'apprentissage et la transmission des sciences de l'islam limite leur temps de travail et leurs revenus. Ils sont généralement tributaires des dons et de la solidarité des autres membres des communautés (collecte d'argent pour les Tolba et Fquih, ou tour de rôle des membres de la Jmaa pour organiser le don de la nourriture). Ils animent aussi des cérémonies familiales, comme lors d'un mariage, d'une

des transhumants. Ils y collectent la Zakat¹¹ auprès des familles d'agropasteurs sous forme de don. Les dons peuvent aller du pain, du beurre, de l'huile d'olive, ou d'autres condiments, à une tête de chevreau ou d'agneau pour les familles les plus riches. En principe, les Tolba reçoivent une bête par jour qu'ils partagent autour de plusieurs mets avec le donneur et quelques-uns de ses proches. En contrepartie, les Tolba récitent à plusieurs reprises le Coran pendant la journée, et conduisent les cinq prières quotidiennes collectivement pour l'ensemble des transhumants du site de bergeries. Après quelques jours au sein d'un campement, et après avoir fait le tour de ses donneurs, les Tolba changent de campement et partent chez la communauté voisine. D'après les transhumants, la présence des Tolba est la bienvenue, car la lecture du Coran chasse les démons qui se sont réfugiés dans ces lieux inhabités pendant tout l'hiver. Pour les Tolba, il n'est pas contraire à la religion de visiter les mausolées des Saints ni d'organiser les Maârouf, à condition que celui qu'on implore soit Allah. Ils encouragent ce genre de pratiques, car ils maintiennent les bonnes valeurs humaines, la cohésion et la solidarité des groupes. L'un d'entre eux ajoute que si les anciens ont érigé un homme ou une femme au statut de Saint, c'est parce qu'ils avaient vu en eux des qualités humaines et religieuses qu'ils ont voulu transmettre et perpétuer. Mais depuis 2016, les Tolba ont cessé d'entreprendre leur séjour itinérant sur le Yagour pendant la période de la transhumance.

La tradition de la transhumance en famille régresse aussi. En dehors des familles qui y ont renoncé parce qu'elles ont abandonné le pastoralisme, pour de nombreuses familles et mêmes des villages, l'on préfère passer l'été dans le luxe (relatif) de la maison familiale plutôt que de séjourner pendant des semaines dans des bergeries sans électricité, sans télévision, sans frigidaire, sans machine à laver, sans toilettes ni bains, sans eau courante, et sans accès à internet. Pour ceux qui ont les moyens, l'été est aussi une opportunité de voyager et de passer des vacances ailleurs.

Nous avons mentionné que la jeune génération ne trouve plus d'intérêt dans le travail de la terre, ni dans la conduite des troupeaux ou dans la vie paysanne en général. S'il arrive

nouvelle naissance, ou d'un décès, moyennant des dons en argent.

¹¹ Zakat : l'un des 5 piliers de l'islam, où les pauvres peuvent collecter l'aumône auprès des plus riches qui sont dont l'obligation religieuse de payer un impôt sur leurs revenus sous forme de dons, en argent ou en nature, aux personnes nécessiteuses.

encore aux jeunes, de façon sporadique, d'aider leurs familles dans ces tâches agropastorales, ils privilégient de plus en plus le contact avec la ville ou l'émigration dès que l'opportunité se présente. Les villages de montagne se vident de leurs jeunes générations qui aspirent à de nouveaux modes de vie. Par défaut de transmission, des savoir-faire et de nombreux éléments culturels s'érodent.

Les personnes âgées de plus de 45 ans pratiquent toujours le métier de bergers, mais les jeunes vont à l'école puis préfèrent de travailler dans les villes dans les métiers de la restauration, la ferronnerie et la maçonnerie... Les héritiers vendent les troupeaux de leurs parents faute d'intérêt pour le métier et par manque de bergers... A Tizi, avant il y avait 14 groupes de bergers (qui font la Tawala) qui avaient des troupeaux de 150-200 têtes alors que maintenant il n'en reste que 4 groupes. (Berger 19, Tizi N'Oucheg, novembre 2016)

3. Evolution des structures sociales

La société rurale marocaine est de nature composite, car elle est à la fois segmentaire et stratifiée (Pascon 2013). Les structures sociales traditionnelles du Haut Atlas suivent le même schéma. Les groupements humains sont segmentés en tribus, fractions, lignages et villages dans lesquels s'exercent des jeux de solidarité, d'alliance et de rivalité. Ils sont aussi stratifiés en classes sociales dans lesquelles s'exercent des jeux de force et de soumission. Le fonctionnement des Jmâa reflète parfaitement le caractère composite de ces structures sociales. Car même si l'ensemble des lignages sont représentés lors des réunions concernant une prise de décision autour d'un intérêt commun, les lignages forts, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de descendants et le plus de terres, font basculer le consensus vers leur propres intérêts. Les autres lignages moins importants sont obligés de s'aligner ou de se soumettre aux plus influents. La hiérarchie observée au niveau de la famille autour du chef de la famille, se retrouve au sein des lignages, des fractions et des tribus. Ces hiérarchies entre les groupes se construisent sur un temps long et trouvent leur source dans le statut social du fondateur du clan (lignage ancien, lignage d'un Saint). Les tribus et les confédérations de tribus se différencient par leurs richesses, le nombre d'hommes qu'elles peuvent mobiliser pour défendre leur intérêt commun, et par leurs proximités ou leur éloignement vis-à-vis du pouvoir central.



Figure 14: zones d'habitation des différents lignages du village d'Agouns

Ces structures sociales traditionnelles sont toujours perceptibles aujourd'hui. Cependant, leur fonctionnement, les relations qu'elles entretiennent entre elles, et leur rôle dans l'organisation territoriale évoluent. Comme on a pu le voir précédemment, les changements socio-culturels et économiques, ainsi que les effets de l'émigration, ont fragmenté la structure de la famille. A l'heure où la solidarité familiale peine à persister, il devient difficile de maintenir la solidarité au sein des lignages, des villages, des fractions et la tribu. Face aux conjonctures politiques du siècle dernier, les Jmâa ont aussi perdu de leur pouvoir. La rupture de certains Agdal, les conflits d'usages sur certaines ressources, et la revendication de contreparties monétaires par certains villageois lors de travaux communautaires, sont parmi les exemples qui illustrent les difficultés de négociation, l'absence d'alliance et de compromis, le manque de solidarité entre les groupes, et de la dissolution du pouvoir des Jmâa.

Les nouvelles activités rémunératrices locales (commerce, tourisme, agriculture de rente...), les partis politiques, et les associations villageoises de développement, font émerger de nouvelles strates et de nouvelles classes sociales, de nouvelles élites locales et de nouvelles formes hiérarchies entre les individus et les groupes d'individus. L'on ne devient pas guide touristique ou gîteur, président d'association, élu, ou simple berger par hasard. L'on n'est pas perçu de la même manière au sein de la société elle-même, et l'on n'a pas non plus la même influence décisionnelle (que ce soit au niveau d'une famille, d'un lignage ou d'un village...).

Les familles riches et influentes actuelles sont celles qui possèdent d'importantes terres cultivables (maraichères, céréalières, arboricoles), qui ont la capacité d'entretenir un grand nombre de têtes de bétails (ovins, caprins, bovins), qui comptent plusieurs membres solidaires qui se partagent les tâches agropastorales et/ou qui s'investissent pour diversifier les sources de revenus (salariat, tourisme), qui ont une capacité financière leur permettant d'investir dans le foncier (local ou dans les centres urbains: maisons/commerces) ou dans le secteur touristique (gîtes, mules...) ou dans un moyen de transport, qui peuvent engager en cas de besoins une main d'œuvre extra-familiale (berger/période de moisson), qui ont la capacité de scolariser leurs enfants et de les soutenir pour poursuivre leurs études, et qui peuvent assurer à leurs membres l'accès à la santé et à de bonnes conditions sanitaires, vestimentaires et nutritionnelles.

Au sein et entre les différents segments et les différentes strates, l'on observe aussi la coexistence de formes solidarité et de concurrence. Les associations villageoises sont principalement chapotées par des jeunes lettrés, qui portent un nouveau regard sur le devenir de leur village, et ont les capacités de trouver des financements pour les projets communautaires. Ces associations se substituent aux Jmâa coutumières. Leurs statuts juridiques qui les autorisent à bénéficier de financements, et la capacité de leurs leaders à chercher ces financements, leur permettent de devenir la référence locale en matière de développement et de projets communautaires. Dans certains cas l'on retrouve des divergences d'intérêts entre les Jmâa du village et les associations de développement, dans d'autres les associations sont seulement un moyen moderne pour servir les intérêts de la Jmâa et l'intérêt collectif de la communauté. Les compétences actuelles des Jmâa sont restreintes aux affaires internes (gestion du foncier communautaire, de l'eau d'irrigation, de la mise en Agdal) et sont aussi limitées par leur capacité à mobiliser des financements et des ressources humaines.

« Les dates de récoltes des noix sont fixées sous consensus de la jmâa des villages avoisinants. Le consensus se fait après la prière du vendredi qui se tient à Timichi. La jmâa se réunit aussi pour discuter de toutes les affaires collectives d'un ou de plusieurs villages (ex : route, agdal, seguia...). Avant la constitution de l'Association Ain Adafal de l'artisanat de Timichi, qui collecte actuellement les fonds que génèrent les sanctions de l'Azayen de l'Agdal fruitier et forestiers, une personne de confiance était désignée par la Jmâa pour collecter et garder l'argent. Le fond collecté est déboursé par l'association pour des fins collectives: réhabilitation de séguia, route, entretien de la mosquée, ... il peut

également servir pour aider des familles dans l'organisation des fêtes de mariages et pouvoir ainsi accueillir leurs invités, y compris leurs voisins dans le village ». (Agriculteur et gîteur, village de Timichi, novembre 2016)

Un conseil de Jmâa peut prendre place à partir de 3 ou 4 personnes, tout dépend de la décision à prendre et quel niveau de structure sociale elle concerne (lignage, village, fraction, tribu). Selon la tradition les absents aux conseils de la Jmaà sont dans l'obligation de se soumettre aux décisions prises. La difficulté actuelle des Jmaà relative à la mobilisation de la main d'œuvre communautaire réside à la fois dans la perte d'autorité de celles-ci et aussi dans l'émigration des jeunes. Les Jmâa réussissent encore à réunir quelques financements à travers les dons des différentes familles ou lignages concernés. L'argent récolté peut servir à réaliser des travaux dans le village (réaménagement d'une pise ou d'un canal), à assurer l'entretien et salaire du Fquih¹² de la mosquée, à aider financièrement une personne nécessiteuse (par exemple en cas de besoin d'une hospitalisation), à l'achat d'un taureau géniteur, à la participation financière à l'organisation des mariages ou des obsèques.

« La cotisation pour la mosquée est de 10 dhs pour chaque homme dans le foyer. Par exemple, une famille où il y a un homme, deux garçons âgés de 13 ans et de 6 ans, et trois femmes/filles, le prix à cotiser est de 30 dhs/mois ». (Berger 12 et 13, Ait Amer, aout 2017)

¹² Fquih, singulier de Foqha, désigne l'imam de la mosquée et l'instituteur de l'école coranique du village

Chapitre 3 : les répercussions sur les pratiques, les ressources et les territoires agropastoraux

1. L'évolution du système agro-sylvo-pastoral

L'agriculture traditionnelle dans le Haut Atlas soutient un système agraire dont les composantes sont fortement interdépendantes. Selon (Ferraton et Touzard 2009) un système agraire est une « expression théorique d'un type d'agriculture historiquement constitué et géographiquement localisé, composé d'un écosystème cultivé caractéristique d'un système social productif défini ». Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le Haut Atlas se caractérise par un socio-écosystème agro-sylvo-pastoral construit au fil des millénaires et dont les sous-systèmes - culture, gestion des ressources forestières et élevage - sont fortement inter-reliés et complémentaires, d'autant plus qu'ils partagent souvent les mêmes modes de gestion.

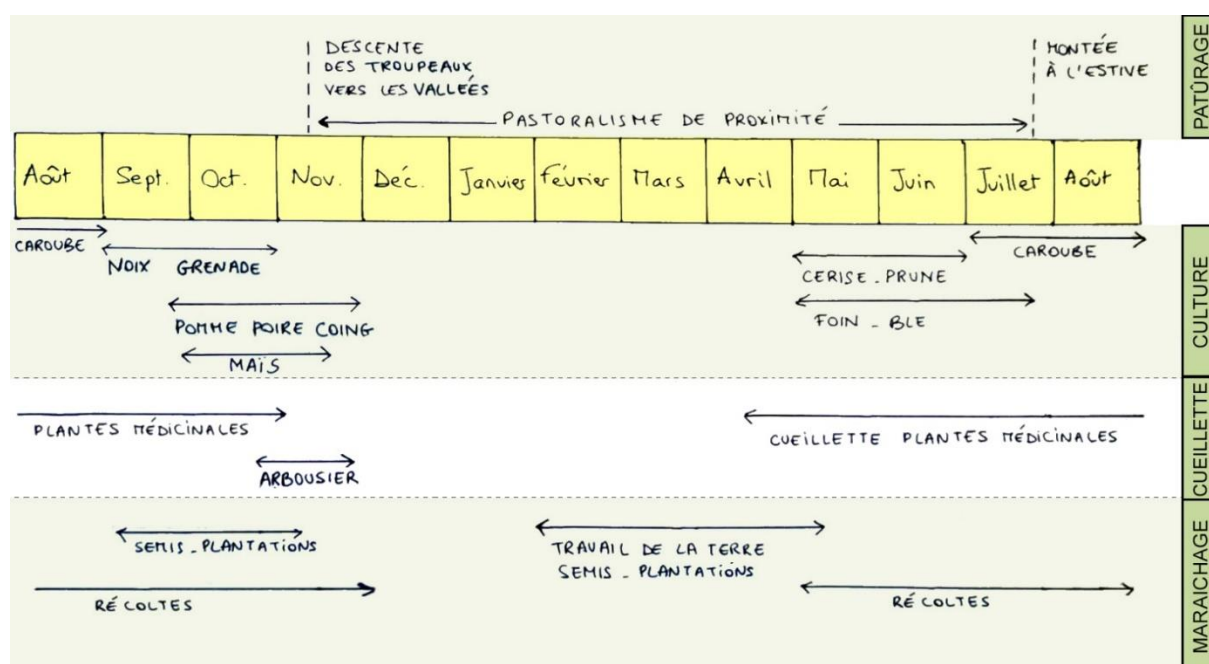


Figure 15: Calendrier agropastoral dans le massif du Toubkal

La complémentarité entre ces différents sous-systèmes est temporelle et spatiale. Le calendrier agricole, avec la période d'enneigement des vallées comme seule période creuse (décembre-janvier), exige un investissement permanent et simultané des villageois dans les diverses activités agropastorales. Il impose ainsi une répartition des tâches au sein des foyers pour mener à bien à la fois la culture de la terre et son irrigation, et la conduite des différents

types de bétail (ovin, caprin, bovin). Dans l'espace, la complémentarité réside dans le fait que certaines terrasses de cultures sont dédiées à la production fourragère, que les estives se substituent aux parcours de proximité lors de l'ouverture de l'Agdal, et que le fumier produit lors de la transhumance est transféré aux champs pour les fertiliser au début de la saison des labours. Cette complémentarité spatiale est ainsi à la fois verticale, entre les étages climatiques, et horizontale, entre les différentes parcelles cultivées et les parcours à proximité des villages.

1.1. Le système de culture

Le système de culture désigne « *l'ensemble des modalités techniques mise en œuvre sur les parcelles traitées de manière identique* » et se définit par « *la nature des cultures et leur ordre de succession* » (Brunet, Ferras, et Théry 1993) . Le système de culture des vallées du Haut Atlas s'organise autour des deux types de terrasses, pluviales et irriguées.

Les terrasses de culture situées hors périmètre irrigué et donc dépendant uniquement des précipitations sont exclusivement dédiées aux cultures céréalières. On y cultive du blé ou de l'orge et elles constituent une ressource fourragère pour les bovins et équins. La production des céréales et du foin varie de vallée en vallée et de village en village, et ce, selon les facteurs géomorphologiques et climatiques mais aussi en fonction du facteur travail.

« Toutes les terrasses, irriguées et bours, sont des Melk titrés. Chaque famille à ses propres parcelles et dispose d'un titre, généralement celui du chef de la famille ou d'un grand-père. Les descendants, se répartissent les parcelles et peuvent faire les démarches pour titrer leurs parcelles qu'ils ont héritées. En cas de vente, la transaction se fait au niveau de la Moquatâa de la commune (de Setti Fatma). Il faut ramener le titre (principale) de la terre, et 12 témoins oculaires, pour soustraire la surface vendue du titre principale et l'inscrire sur le nouveau titre de l'acheteur. En cas de litiges/conflits autours du titre, la commune envoie les personnes en désaccord chez le Caïd (à la Quiada : sous-préfecture) pour régler leur problème. Ici tout le village sait quelle parcelle appartient à qui, mais parfois les héritiers peuvent avoir des problèmes entres eux ». (Berger 9 Izahane, mars 2017)

Les parcelles pluviales relèvent de la propriété privée des lignages et des foyers, et l'organisation du travail s'y organise à partir de la famille. Auparavant, la « Twiza », une entraide fondée sur des tours de rôle, permettaient la réunion des forces de travail lors de la moisson et du battage du blé. Cependant, avec l'accroissement de la migration des jeunes et de la monétarisation des services, il est devenu indispensable de faire recours aux « Akhedam », travailleurs locaux salariés, lors de la récolte. Aujourd'hui, la diminution des forces de travail familial, l'accroissement des coûts de production des céréales, et l'incertitude climatique sont les facteurs majeurs de la diminution de l'investissement des agropasteurs dans la production des céréales sur les parcelles pluviales. Cette tendance est généralisable sur l'ensemble des villages du nord du massif du Toubkal à l'exception :

- du village d'Agouns, situé en fond de la vallée de l'Ourika à l'est de l'estive de l'Oukaimden, historiquement connu pour la production de céréales et de bovins, et disposant de huit moulins à eau traditionnels, dont cinq sont toujours fonctionnels¹³, et un moulin moderne.

- des villages de la fraction des Ait Inzal, au sud de l'estive du Yagour, disposant d'importantes surfaces pluviales, ainsi que d'un relief et d'un réseau de routes permettant une céréaliculture mécanisée.

- des villages de la fraction des Ait Ouagoustit et des Ait Ikkis, seules parmi les ayant-droit à l'estive du Yagour qui jouissent du droit de cultiver sur le plateau. D'après les locaux, le droit de cultiver le Yagour revient aux Ait Ougoustit, car ce sont les descendants du lignage du Saint protecteur du Yagour, et aux Ait Ikkis, car ils ont délivré dans le passé le Yagour des mains du Caid Ghelis qui s'était accaparé de la partie ouest du Yagour. Là aussi la piste allant au-delà du village de Warzast (point d'accès est du Yagour) permet l'accès aux tracteurs et aux petites moissonneuses-batteuses, et de ce fait les parcelles difficilement accessibles ne sont pas investies et restent incultes. La récolte des grains et du foin est conservée pour une auto consommation (farine pour les ménages, grains et foin pour l'engraissement du bétail), et seuls les excédents sont commercialisés au niveau des souks locaux.

¹³ Paiement du moulin: « pour chaque Abra de céréale (une pesée qui correspond à environ de 16kg), on donne au propriétaire l'Aàchour (le 1/10) qui équivaut à deux Ghraref (contenant de 1kg), soit 2 kg. Ce sont les femmes qui gèrent le khzine (le stock de céréales) pour se nourrir leur famille et pour garder les semences ». (Agropasteurs et gîteur, Iabbasen, mars 2016)



Figure 16: mécanisation de la culture des céréales sur l'estive du Yagour (juillet 2017)

Un deuxième type de parcelles pluviales relève de la propriété collective : c'est le cas des prés de fauche collectifs et des plantations de figuier de barbarie. Ces parcelles sont placées sous la tutelle de la Jmaâ du village et gérées selon les normes de l'Agdal établies par celle-ci. Chaque lignage en possède une partie qui se subdivise à son tour sur l'ensemble des foyers appartenant à ce lignage. Dans les prés de fauche collectifs, chaque famille gère et récolte la partie qui lui a été attribuée. Les femmes peuvent soit faucher l'herbe et la ramener à l'étable, ou amener ses quelques vaches ou quelques brebis paître sur la parcelle, mais à condition de surveiller les animaux pour qu'ils n'aillent pas brouter l'herbe des parcelles voisines.

En ce qui concerne les parcelles irriguées, on y trouve une grande diversité de cultures, liés à la diversité des besoins et des stratégies de chaque foyer. Contrairement aux surfaces pluviales, les terrasses irriguées peuvent porter plusieurs récoltes par an. On y alterne aussi les cultures selon les saisons. Les agropasteurs y cultivent des cultures maraichères, céréalières et fourragères, ainsi que des productions arboricoles et fruitières. Les principales cultures maraichères sont la pomme de terre, l'oignon, l'ail, le navet, la carotte, et des légumineuses comme les fèves et les haricots. Ces cultures sont plantées à la fin de l'hiver pour une récolte

en début d'été. Seules les pommes de terre sont plantées au mois de juin pour être récoltées au mois de septembre, ou au plus tard en octobre.

« Là, je replante les jeunes pousses d'oignons que j'ai achetés chez une personne du village. Je lui ai acheté environ 2 mètres carrés à 120 dh. ... Certains villageois sèment les graines de l'oignon à la fin de décembre et début janvier, puis revendent les jeunes pousses aux autres agriculteurs, à environ 50 à 60 dh le mètre carré de jeunes pousses. L'acheteur se rend sur la terrasse du vendeur puis choisit la parcelle de jeunes pousses à acheter. Il creuse pour déterrer la racine, puis les secoue pour enlever la terre. L'on ramène le tas des jeunes à la maison pour que les femmes diminuent la longueur des racines en les coupant pour faciliter la plantation. Les jeunes pousses sont ensuite plantées dans l'après-midi même. Cette opération peut se faire que pendant le mois de mars et les oignons seront prêts à être récoltés entre de juillet et août ». (Agriculteur et gîteur, village de Timichi, mars 2016)

Les céréales et les plantes fourragères (blé, orge, et luzerne) sont semées en automne. Les variétés locales adaptées au climat permettent aux agropasteurs d'en bénéficier comme ressource fourragère en hiver, car ils peuvent les faucher (jusqu'à 3 fois) ou y faire paître leur bétail. En fin d'hiver, ils les laissent pousser pour obtenir les grains. Le maïs est semé en été après la récolte des cultures maraîchères ou des céréales. Dans le lit des rivières, on aménage des terrasses pour y planter de l'herbe que les femmes fauchent régulièrement pour nourrir les vaches. Ces prés de fauche individuels sont reconstitués après le passage des crues.



Figure 17: illustrations de l'organisation des terrasses de cultures. Source: APARE et CME, Rapport du projet Randonnées solidaires au Maroc 1, 2011

Les terrasses irriguées peuvent aussi être dédiées aux cultures arborées. Contrairement à ce qui se pratiquait traditionnellement sur ces terrasses, où les arbres étaient plantés sur les bordures afin de ne pas gêner les autres cultures, la nouvelle arboriculture intensive, notamment la monoculture de pommiers ou de pruniers, occupe toute la surface de la terrasse. L'arbre fruitier le plus répandu dans le Haut Atlas est le noyer et dont les fruits et l'écorce¹⁴ sont destinées à la commercialisation. Le noyer limite la culture à ses pieds, notamment celles de l'orge ou l'herbe car avec l'ombrage de l'arbre, il limite les rayons du soleil. En revanche, en automne, les noyers perdent leurs feuilles, et permettent ainsi à l'orge et à l'herbe de pousser. Les feuilles nombreuses du noyer sont récupérées comme aliment pour le bétail. Les noix¹⁵ sont ramassées en automne. Elles sont ensuite séchées, stockées puis vendues progressivement en état ou énoisées. Afin d'obtenir des cerneaux de noix intactes, les femmes font tromper les sacs de noix dans, pendant environ 8h, avant de procéder au concassage.

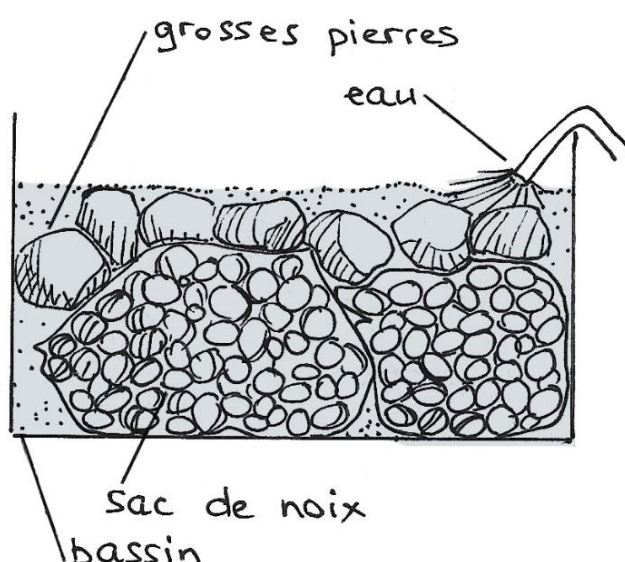


Figure 18: Sacs de noix trompés dans un bassin d'eau avant l'énoisage

Moins fréquents et plutôt destinés à l'autoconsommation l'on retrouve des figuiers, des caroubiers, des amandiers, des cerisiers, des cognassiers, des poiriers, des pêchers, des grenadiers, ainsi que des oliviers si l'altitude le permet. La demande croissante du marché sur

¹⁴ Appelée *Swak*, l'écorce du noyer est utilisée dans la pharmacopée traditionnelle comme soin dentaire.

¹⁵ La pesée et la vente des noix : la pesée des noix se fait à la main. Chaque main peut contenir 5 noix alors pour les 2 mains l'on prend 10 noix. La vente des sacs de noix se fait généralement sur la base de 100 paires de mains qui équivaut à approximativement 1000 noix. Les prix de ventes des sacs de noix fluctuent selon les années et le rendement des noyers. Malgré la concurrence des noix importées, principalement de l'Espagne, les prix des noix ont tendance à augmenter d'une année à l'autre. (2012= 200dh/ sac ; 2013= 250dh/sac ; 2014 et 2015= 275 à 300 dh/sac)

les cerises et les caroubes à partir des années 2000 a transformé ces cultures en cultures de rente. D'autres arbustes fruitiers comme les muriers et les églantiers sont utilisés comme haies entre les champs. Peupliers et frênes sont cultivés pour le bois d'œuvre autant que pour leur feuillage, qui sert d'aliment aux vaches et aux petits ruminants. Certaines plantes aromatiques et médicinales trouvent aussi leur place parmi les cultures irriguées, notamment la verveine très répandue dans la basse vallée du Zat, ainsi que l'iris qui commence à être cultivé en plein champ suite à la demande croissante des industries de parfums, qui utilisent les bulbes.

Ces terrasses irriguées sont alimentées par un réseau de séguias dont l'eau provient de sources ou de captages sur les rivières et est stockée dans des bassins et répartie selon une logique de tour d'eau dans laquelle chaque lignage dispose d'un nombre de jours d'irrigation relatif à la surface qu'il possède. Les familles et les foyers du même lignage se répartissent à leur tour le temps d'irrigation en fonction de la superficie dont ils sont propriétaires. La gestion de l'eau d'irrigation est collective. L'ensemble des villageois participent à l'ouverture et à la fermeture des bassins, à l'entretien des réseaux de séguias et à l'observation du respect des tours de rôle. Selon les villages on peut élire un responsable de la répartition de l'eau au niveau des bassins ou organiser cette tâche autour d'un tour de rôle. L'on procède aussi à des tirages au sort annuels pour désigner au bénéfice de quel lignage débutera le tour de l'irrigation (Bonnin, 2017). Le tour d'eau d'une parcelle dure entre 10 et 15 jours lors des saisons humides et au-delà de 20 jours lors des saisons sèches. Ne pouvant pas irriguer abondamment l'ensemble de leurs parcelles pendant l'été, les agropasteurs privilégient alors l'irrigation d'un nombre restreint de parcelles pour assurer leur productivité.

Le fumier reste le principal fertilisant utilisé par les agropasteurs. Après la fin de chaque saison de transhumance, ces derniers transfèrent le fumier déposé dans les bergeries d'estive vers les champs. Ceux qui ne pratiquent plus la transhumance utilisent le fumier déposé dans les étables, ou trouvent des arrangements avec des voisins ayant du fumier en abondance. Cependant, la régression du pastoralisme et le développement des cultures de rente provoquent l'augmentation du recours aux engrais chimiques, dont le rapport coûts/productivité est attractif. Pour les productions vivrières, les agropasteurs ont très rarement recours aux engrais chimiques, et s'ils le font, c'est avec un usage modéré, car ils s'aperçoivent de l'impact de ces produits sur l'appauvrissement du sol. Par contre, l'usage des engrais et des pesticides est devenu indispensable pour assurer une bonne récolte de pommes, de prunes et de productions maraîchères destinées aux marchés.

« Le troupeau est tout pour nous, c'est grâce à son fumier qu'on fertilise la terre. Les légumes qui sont cultivées avec les engrais n'ont aucun goût. Le fumier permet aussi de fertiliser les Igoudlane qui servent de nourriture pour le bétail. L'herbe des Igoudlane est fauchée 3 fois par an (mai, juin, juillet) puis elle est séchée et stockée pour l'année » (berger 15, Agred Ourtan, mars 2016)

Aujourd'hui, le sous-système de culture reste encore à dominance vivrière dans le Haut Atlas. Cependant, l'on observe chez les agropasteurs de plus en plus d'investissement dans les productions marchandes. Car d'un côté, l'immigration et la scolarisation des jeunes font diminuer les forces de travail gratuites que fournissait la famille, et, de l'autre, les nouveaux modes de vie et de consommation obligent de plus en plus les familles à avoir de l'agent liquide disponible en permanence pour subvenir à leurs besoins journaliers. L'expansion démographique dans les villages a aussi conduit les héritiers à se départager les parcelles. De ce fait, actuellement la productivité et le rendement des terrasses sont parfois insuffisants pour couvrir les charges des foyers.

« Le maximum que peuvent tirer les familles de ses terrasses est de 150 kg à 160 kg d'orge. Mais ces 160 kg d'orge ne couvrent même pas les besoins du bétail. Les villageois sont obligé d'en achètent au souk ». (Agro-pasteur et gîteur Iabbasen, novembre 2016)

Dans ces circonstances, il est plus rentable et plus facile de transformer une terrasse en monoculture d'arbres fruitiers, de l'irriguer, d'y appliquer des traitements chimiques et de vendre la récolte sur pied. Ce schéma est adopté surtout par les familles qui possèdent de grandes surfaces cultivables, avec une situation financière aisée et dont la majorité des enfants sont scolarisés. La capacité de financement de ce type de famille permet aussi d'acheter des terrains pour agrandir la superficie cultivable. Par exemple, la famille *Outzouquite* du village *Eljamaane* dans la commune de *Sétti Fadma* possède plus de 2000 arbres fruitiers (pommiers et pruniers), dont 50% sur des terrains nouvellement acquis. Sur leurs huit enfants (dont quatre filles), trois ont accédé à l'enseignement supérieur. Seul l'un des fils est investi de manière permanente dans l'exploitation et le commerce de la pomme.

Cette transformation agraire visant la rentabilité économique résulte aussi de l'encouragement et de l'incitation des politiques étatiques et des institutions sectorielles (plan Maroc vert, administration des eaux et forêt). L'objectif de cet encouragement est de créer de

nouvelles filières et des activités agraires génératrices de revenus, notamment via le concept de « produits de terroir ». Jusqu'ici, seuls les noix, la verveine et l'iris du Massif du Toubkal figurent sur la liste des produits de terroir établie par le ministère de l'agriculture, comme produits à mettre en valeur et à labéliser. Mais les incitations des services de l'Etat, qui se manifestent par des formations techniques, un accompagnement à la création de coopérative et un apport financier ou en boutures, touchent une panoplie de produits locaux. Certains agropasteurs adaptent alors leur stratégie afin de bénéficier des aides, de moderniser leurs exploitations, d'accéder aux marchés et de diversifier leurs sources de revenus. Sur le plan collectif, on peut citer l'association de développement du village de Tizi N'Oucheg, qui se lance, en accord avec la Jmâa du village, dans un projet de plantation de plus de 10000 arbres fruitiers (cerisiers, amandiers, noyers), à la fois sur les terres collectives de la Jmaâ et sur les parcelles privées. Une coopérative destinée à la transformation et à la commercialisation des produits locaux (huile de noix et d'amande, plantes aromatiques et médicinales, confitures) vient d'être créée avec l'appui financier de l'Etat. Une autre partie des financements du projet provient de mécènes nationaux et internationaux. L'objectif de ce projet, qui se veut collectif, est de créer des revenus à partir d'une arboriculture en phase avec les contraintes écologiques et climatiques locales (sans usage des intrants chimiques).

1.2. Le système élevage

Un système d'élevage est défini selon (Landais 1994) comme « *un ensemble d'éléments en interaction dynamique organisé par l'homme en vue de valoriser des ressources par l'intermédiaire d'animaux domestiques pour en obtenir des productions variées (lait, viande, cuirs et peaux, travail, fumure, etc.) ou pour répondre à d'autres objectifs* ». Dans le Haut Atlas, on peut subdiviser ce sous-système « élevage » en un système pastoral, dépendant de la mobilité des animaux, et un système d'élevage sédentaire. L'importance respective de ces deux sous-systèmes varie selon les vallées, villages, les stratégies individuelles de chaque foyer, les moyens financiers et les forces de travail dont les familles disposent, les ressources naturelles auxquelles elles ont accès, les pratiques d'élevage dominantes pour chaque espèce animale (l'élevage des ovins et bovins par exemple, suivent des itinéraires très différents). Le type d'élevage le plus fréquent et le plus caractéristique des hautes vallées du Haut Atlas est l'élevage pastoral extensif dans lequel la transhumance joue un rôle-clé.

Au niveau du village, et en élevage sédentaire, l'on recense :

- l'élevage de poulet : chaque foyer dispose de quelques poules et un ou deux coqs. Les poules fournissent les œufs, autoconsommés, et les poussins qui permettent la reproduction. Les coqs sont élevés jusqu'à maturité pour être vendus sur les souks, ou pour une autoconsommation lors des cérémonies. Laissés en divagation libre pendant la journée, les poulets se nourrissent principalement de déchets ménagers organiques avec quelques apports complémentaires en son de blé.

- l'apiculture traditionnelle : l'élevage traditionnel des abeilles est peu fréquent dans le Haut Atlas. Les villageois qui le pratiquent possèdent en général une à trois ruches en terre cuite ou en roseaux qu'ils installent dans les murs de l'étable, et dont le miel est destiné à la consommation ménagère. Contrairement à l'apiculture moderne, cette apiculture traditionnelle est sédentaire et non-transhumante. D'après les apiculteurs villageois, les étables réchauffées par les autres animaux domestiques permettent de maintenir les essaims d'abeilles pendant l'hiver. On trouve aussi des apiculteurs confirmés, comme chez les communautés des Ait-Lequaq à l'est de l'Oukaimden, qui possèdent une dizaine, voire plus, de ruches traditionnelles et modernes dont la production est destinée à la vente, surtout aux touristes de passage. Récemment, dans la perspective de création d'activités génératrices de revenus, des instances de l'état, dont la Délégation Provinciale de l'Agriculture, ainsi que des associations nationales et internationales, encouragent, accompagnent, forment, financent, et fournissent du matériel aux profits des agropasteurs et associations locales en vue de constituer des coopératives modernes d'apiculture.

- L'élevage des équins : les ânes et les mules sont élevés pour la force de travail qu'ils fournissent aux agropasteurs. Avant l'aménagement des routes et de pistes, les équins constituaient l'unique moyen de transport entre les villages, entre les villages et les souks hebdomadaires, entre les villages et les terrasses de cultures éloignées, ou entre les villages et les estives lors de la période de transhumance. Les équins étaient aussi indispensables pour les activités agropastorales comme les labours et le battage du blé, ou le transport du fumier et des récoltes. À partir des années 2000, l'accessibilité de la montagne n'a cessé de s'améliorer et actuellement rares sont les villages non connectés au réseau routier, a minima via une piste en terre battue mais carrossable. De ce fait, les déplacements motorisés entre centres urbains et villages sont désormais possibles, avec des transports collectifs (minibus, 4*4 et pick-up) ou des transports privés comme les motos et les voitures. Dans certaines vallées, la mécanisation

de la culture des céréales réduit considérablement les charges de travail auparavant assignées aux équins, dont le nombre a considérablement réduit, car leurs charges d'entretien s'accroissent¹⁶. D'après les villageois, pour entretenir une mule robuste et capable d'exécuter les différentes tâches journalières, il faut compter pas moins de 50DH de nourriture par jour, auxquels s'ajoutent les charges occasionnelles que génèrent le changement des fers et l'entretien de la selle. Pour mener à bien les tâches agricoles pour lesquelles la mule est indispensable, les agropasteurs qui ne possèdent pas d'équin peuvent emprunter une mule chez leurs voisins à condition de la nourrir eux-mêmes ou de s'acquitter des frais de nourriture (50dh/par jour)¹⁷. Le développement du tourisme de montagne et de randonnée a, par contre, provoqué l'accroissement du nombre de mule dans les villages situés près des spots touristiques ou des lieux de départ de randonnées (Oukaimden, Imlil et Agerd, Setti-Fadma...). À Imlil, village de départ de l'ascension du mont Toubkal, un concours de la plus belle mule se tient annuellement.

- l'élevage bovin et l'élevage ovin sédentaire : ce type d'élevage est commun à la fois chez les agropasteurs pratiquant la transhumance et chez ceux qui l'ont abandonné. Il consiste à élever des vaches et un nombre restreint de têtes de brebis et de moutons autour du village, sans avoir recours à la transhumance. Par rapport à l'élevage transhumant, ce type d'élevage se caractérise par sa faible dépendance vis-à-vis des pâturages éloignés et par sa faible mobilité dans l'espace. Les familles qui le pratiquent ont tendance à favoriser les races bovines et ovines non locales, ou des races locales améliorées¹⁸ pour obtenir plus de lait ou de viande¹⁹. Les bovins fournissent du lait et ses dérivés ainsi que des veaux que l'on revend. Les *Imougrad*, ovins élevés au village, sont reproduits, engraisés et revendus ou autoconsommés pour l'*Aid Elkabir*. Le régime alimentaire des animaux mobilise les ressources fourragères que produisent les terrasses, celles que l'on importe du domaine sylvicole (feuillage du chêne vert) et les compléments que les agropasteurs achètent au souk (foins et betterave à sucre pour les bovins,

¹⁶ Depuis l'aménagement de la piste, le village de Timichi, composé de 21 foyers, ne compte que 3 mules.

¹⁷ À noter que le voisin dans un village peut être un frère, un cousin, un beau-frère, un ami... alors les services ne sont pas obligatoirement monnayés.

¹⁸ Pour les bovins il est courant de croiser la race locale « Brune de l'Atlas » avec la « Holstein » race importée plus massive et plus productrice de lait. Pour les Ovins l'on croise la race locale « D'man » à forte reproductivité avec des races plus grandes de taille provenant des autres régions du royaume tel que la race Serdi.

¹⁹ Le prix de vente d'un veau de 8 mois de race améliorée est 10000 à 12000 pour les mâles et de 8000dh à 10000dh pour les vachettes, tandis que pour la race locale les prix de vente des veaux est en moyenne de 5000dh et de 3000dh pour les vachettes.

grains et fèves sèches pour les ovins). L'autre particularité de ce type d'élevage est qu'il est le plus souvent conduit par les femmes, qui reçoivent en guise de dote de mariage, une vache et/ou une brebis, et veillent ensuite sur leur alimentation et leur reproduction.

-L'élevage pastoral transhumant concerne les troupeaux d'ovins et de caprins. Ces petits ruminants dépendent exclusivement de la végétation spontanée des parcours, et leur rayon de mobilité dépasse l'espace agricole du village et s'étendant vers les parcours sylvicoles, les estives, voire même les plaines. Les bergers conduisent leurs troupeaux sur différents espaces en fonction des saisons et de la disponibilité des ressources fourragères. Contrairement à d'autres montagnes méditerranéennes, où l'élevage pastoral peut être conduit à des fins de production de lait, l'élevage pastoral des petits ruminants du Haut Atlas est uniquement dédié à la production de viande, car ni la disponibilité des ressources ni les races locales ne permettent une bonne production laitière. Selon la morphologie des vallées et la situation géographique des villages, la transhumance s'effectue entre deux ou trois étages climatiques.

En hiver, quand les cols et les hauts plateaux deviennent inaccessibles à cause de la neige et du froid, la conduite des troupeaux s'effectue sur les parcours agricoles (surfaces pluviales non exploitées) et sylvicoles à proximité des villages. Les bergers accompagnent leurs troupeaux le long de la journée sur ces parcours de proximité puis les ramènent au village le soir venu²⁰. En cas d'enneigement des villages ou de froid extrême, les agropasteurs sont contraints de maintenir les troupeaux au sein des étables et de leur fournir du complément alimentaire. Certains villages disposent de bergeries d'hiver, situées sur un étage climatique intermédiaire entre les villages et les hauts plateaux, souvent à proximité des pâturages des cols et des estives. À la différence des bergeries d'été situées dans les estives, les bergeries d'hiver sont équipées d'un abri protégeant les troupeaux contre les aléas climatiques. Ces bergeries d'hiver sont souvent troglodytes, ou au moins équipées d'un toit. Tant que les conditions météorologiques le permettent et que les estives ne sont pas mises en défens les bergers préfèrent rester avec leurs troupeaux dans ces bergeries d'hiver. D'autres agropasteurs font le choix en hiver de transhumer leurs troupeaux vers les plaines où le climat est clément et l'herbe

²⁰ Au village d'Iabbassen : Le matin, les bergers en charge d'accompagner les troupeaux des villages, surtout ceux faisant la Tawala et devant récupérer les troupeaux des autres, crient au centre du village "Telqua a diouli" rassembler le troupeau. Ils leur donnent du sel tous les 3 / 4 jours puis il part pour la journée. Au coucher du soleil, les bergers rentrent avec leurs troupeaux et chaque groupe de chèvres se dirige vers la maison de leur propriétaire. Les enfants les attendent avec impatience. A l'arrivée du troupeau, les hommes et les femmes appellent leurs bêtes à partir de leur terrasse en criant "kriss, kriss" qui veut dire "sépare, sépare".

plus abondante. Pour ce faire, ils louent pendant 3 mois, individuellement ou par groupes (de 3 à 5 éleveurs) selon la taille des troupeaux, des terres en plaine²¹.



Figure 19: retour des bergers au village de Tizi N'Oucheg après une journée dans les parcours de proximité (novembre 2016)

En été, avec l'ouverture des mises en défens des estives (respectivement le 15 juillet pour le Yagour et le 10 août pour l'Oukaimden), les troupeaux transhument vers l'étage climatique des hauts plateaux. Les bergers peuvent y rester avec leurs troupeaux jusqu'à la reprise des mises en défens en mars, mais en général ils redescendent avec l'arrivée de l'hiver et des premières neiges. Il est aussi courant de faire descendre les troupeaux de caprins quelques semaines avant de faire descendre les ovins, plus résistants au froid. Cependant, si l'année est sèche, les pâturages des alpages s'épuisent rapidement, ce qui oblige les bergers à regagner les

²¹ Les charges de la location de la terre en plaine pendant les 3 mois varient entre 3000dh et 6000dh. À ces charges s'ajoutent 2000dh de charges de transport. Dans le cas des groupes d'éleveurs, les charges et le nombre de jours de gardiennage sont partagés proportionnellement à la taille du troupeau de chacun. Malgré ces charges, les agropasteurs trouvent qu'il est plus rentable d'avoir recours à cette transhumance vers les plaines que d'acheter du complément pendant l'hiver.

étages climatiques inférieurs. Parfois les orages d'été et d'automne relancent la poussée de l'herbe et permettent ainsi aux bergers de maintenir les troupeaux en altitude.

La structure des troupeaux dépend de la capacité d'autofinancement des foyers, des forces de travail dont ils disposent, et de la disponibilité des ressources pastorales, qui varie selon les vallées et les villages. Le nombre de têtes peut varier entre une dizaine de têtes et plus de 400 têtes par foyer. La taille moyenne d'un troupeau que l'on confie au berger est de 150 à 250 têtes. Les éleveurs qui possèdent un très grand troupeau (plus de 250 têtes) séparent les ovins des caprins lors de la conduite, car les deux espèces ont un rythme de marche et des préférences quant aux plantes différents (ex : les caprins sont plus agiles sur les terrains en pente et accidentés que les ovins). Au sein du foyer, une personne se charge alors des chèvres, l'autre des brebis, tandis qu'une troisième reste au village pour accomplir les tâches agricoles²². Si la main-d'œuvre familiale fait défaut, les foyers peuvent aussi engager un berger salarié (800 à 1500dh/mois selon l'expérience du berger). Pour les foyers dont le troupeau est de taille moyenne (entre 70 et 150 têtes), un membre de la famille ou un berger salarié se charge de la conduite des troupeaux sans séparer les deux espèces.

²² Généralement le chef du foyer reste au village et l'un des fils ou des frères s'occupe des troupeaux. Un tour de rôle entre frères pour le gardiennage des troupeaux permet d'alterner les tâches, de se libérer pour quelques jours de repos ou d'aller chercher du salariat saisonnier dans les villes.



Figure 20: Photo : conduite séparée des ovins et des caprins sur le Yagour (juillet 2017)

Les foyers qui ne possèdent qu'un petit troupeau se regroupent à 2 - 5 éleveurs, pour constituer un troupeau suffisamment conséquent. Ces éleveurs ont recours au tour de rôle, pour le gardiennage du troupeau ainsi regroupé. La règle générale du tour de rôle dans le *Haut Atlas* est que pour chaque 10 têtes, il faut donner un jour de gardiennage. Par exemple si l'un des participants au groupe possède un troupeau de 50 têtes, il devra faire le berger pendant 5 jours avant de passer la relève aux autres éleveurs de son groupe. Si l'un des éleveurs du groupe ne peut être présent lors de son tour, il doit fournir la nourriture et 50dh/jour à son remplaçant. À noter que les groupes sont formés en général entre amis, qui peuvent convenir d'autres types d'arrangement en cas d'absence. Cette entraide permet aussi de libérer les membres du groupe pendant quelques jours pour aller entretenir et irriguer leurs parcelles agricoles respectives. Le groupe peut aussi, si les conditions financières le permettent, engager un berger salarié.

« A Timichi, nous n'avons presque plus de troupeaux. Actuellement il y a moins de 50 têtes pour l'ensemble des 21 familles. Cet abandon des bêtes est dû à l'immigration des jeunes vers les villes pour le travail, et il n'y a plus personnes

pour devenir berger. La moitié des familles a quitté le village pour s'installer à Tnine l'Ourika ou Tahenaout (centres urbains) depuis les années 90, où ils avaient des terrains où ils ont construits des maisons. Les villageois de Timichi sont devenus principalement des agriculteurs. Ils aussi sont contraints d'utiliser des engrais chimiques pour accroître la fertilité de leur terre, car elle n'est plus fertilisée par le bétail. Il n'existe plus que dix abris dans les parcours de Tizi N'Tachedirt dont les villageois de Timichi sont ayant-droit et qu'ils partagent avec les villages d'Agreb Ouertan, de Tamguist, d'Anmiter, d'Iabbassen). Aucune date n'est fixée pour l'ouverture de ce parcours, mais les bergers y transhument vers le mois de mai, en fonction du froid. S'il fait chaud, ils montent au début du mois, sinon plutôt vers la 2e moitié du mois. Pour monter sur les parcours de Tizi N'Tachedirt, les villageois de Timichi confient l'ensemble du troupeau à une famille pour la garde et la conduite du troupeau. Les familles alternent à tour de rôle tous les 4/5 jours. Le village de Timichi ne compte actuellement que 3 mules pour l'ensemble du village, car depuis l'aménagement de la piste en 2010, le souk et le transport depuis le village se fait en pickup. Seul l'élevage des vaches est maintenu. Chaque famille en procède au moins une ». (Agriculteur et gîteur du village de Timich, Mars 2016)

Il existe de nombreuses formes intermédiaires entre ces 3 structures-type de troupeaux, tout dépend des stratégies et des moyens de chacun des éleveurs. Il est par exemple courant qu'un éleveur ayant un petit troupeau confie celui-ci à un proche possédant un plus grand troupeau sans contrepartie financière, ou moyennant quelques chevreaux ou quelques agneaux comme compensation symbolique.

« Je ne fais pas la Tawala mais je garde, avec mon troupeau, les troupeaux de 3 autres personnes moyennant un salaire mensuel de 500 dh pour chaque 10 têtes. Ces personnes sont parties sur d'autre région pour travailler, principalement dans le secteur du bâtiment dans les régions du sud ». (Berger 8, Anamer, mars 2017)

En ce qui concerne le cycle de reproduction des troupeaux, il existe deux pics de mise-bas - en octobre-novembre puis en juillet pour les brebis -, et un seul pic au printemps pour les chèvres. Les brebis, principalement de la race D'man, ont deux portées par an avec en moyenne

deux agneaux par portée. Les chèvres n'ont qu'une seule portée par an avec un chevreau par portée (rarement deux chevreaux). Pour assurer une bonne reproduction des troupeaux, les éleveurs laissent un mâle pour chaque 30 femelles.

Le troupeau constitue pour les familles un capital qu'elles essayent de maintenir en fonction des moyens qu'elles possèdent et des circonstances extérieures. Cela explique pourquoi les éleveurs ont tendance à vendre plus de têtes lors des années sèches et font augmenter leurs effectifs lors des années où les ressources pastorales sont abondantes. Durant les années sèches, les éleveurs sont contraints d'acheter des compléments alimentaires ; s'ils n'ont pas de sources de revenus suffisantes, ils vendent progressivement des bêtes pour subvenir aux besoins du restant du troupeau. Contrairement à la production agricole qui est majoritairement saisonnières, le bétail constitue une réserve d'argent liquide disponible tout au long de l'année. Les petits ruminants sont mis en vente, à partir de l'âge de 8 mois, régulièrement (en moyenne 2 à 4 têtes par mois) afin de survenir aux besoins récurrents de liquidités des ménages. Le prix de vente sur les souks hebdomadaires d'un jeune mouton de race locale âgé de 1 an est en moyenne de 500dh, et de 300dh pour un chevreau du même âge. Les éleveurs procèdent aussi à l'engraissement d'une douzaine d'agneaux qui seront destinés à la vente pour l'Aid Al kabir. A l'arrivée de la fête, les prix de vente des moutons varient entre 1000 dh et 2500dh selon la race, l'âge et le poids. Quelques mois avant l'Aid, les intermédiaires se rendent chez les éleveurs pour acheter à des prix compétitifs des moutons à engraisser.

« En plus du fourrage et du pâturage, les éleveurs doivent donner du foin et des compléments à base de betterave à sucre surtout en hiver. Une tête d'ovin consomme en moyenne 1 kg de son de blé par jour (soit environ 3 dh/jour, 90 dh/mois, 800 dh/an par tête). La vente du bétail se fait au souk. On trouve toujours du bétail au souk, c'est le bétail des gens dans le besoin. Ils vendent à la fois pour subvenir à leurs besoins ménagers mais aussi pour subvenir aux besoins en alimentation des autres têtes de leurs troupeaux ». (Agriculteur et gîteur, village Timichi, novembre 2016)



Figure 21: groupe d'intermédiaires achetant du bétail sur l'estive du Yagour (juillet 2017)

Le pastoralisme dans le Haut Atlas évolue d'une manière différente selon les villages et les vallées. Alors qu'il se maintient dans certaines localités, comme dans le village d'Iherraen (vallée du Zat) et le village des Ait Souka (vallée de Ghighaya) avec des troupeaux pouvant atteindre les 400 jusqu'à 600 têtes, ailleurs les agropasteurs l'abandonnent progressivement, ou le maintiennent par nécessité. Cela est dû d'une part à l'immigration des jeunes vers les villes et à l'émergence de nouvelles activités rémunératrices dans ces territoires de montagnes, et d'autre part aux dures conditions de travail du métier d'éleveur et de berger, qui nécessitent un investissement à plein temps loin du confort des villes et des villages. Même si les jeunes continuent d'aider leur famille, financièrement ou en participant aux tâches agropastorales quand ils reviennent dans leurs villages, ils considèrent que s'investir dans le troupeau famille ne leur rapporte rien, car les revenus que le troupeau engendre appartiennent à l'ensemble de la famille, alors que le salariat des villes les rémunère individuellement et périodiquement. Qui plus est, nous l'avons déjà écrit, ils préfèrent, de loin, le mode de vie citadin. La diminution du nombre de bergeries fonctionnelles est un bon indicateur de la régression du pastoralisme et du changement du rapport qu'entretiennent les agropasteurs avec les estives. Auparavant, l'ensemble des familles transhumaient vers les alpages en été. Aujourd'hui, certains sites de bergeries ne comptent plus de femmes ni enfants, comme on peut le voir en été sur les bergeries du village de Tizi N'Oucheg ou celles de Tizza où seules deux femmes ont transhumé en 2017. Les troupeaux sont de plus en plus regroupés, et de ce fait une seule bergerie est suffisante pour plusieurs foyers. Les femmes trouvent les conditions de vie dans les bergeries trop rudes, et

préfèrent rester au village. Les bergeries inoccupées perdent leur fonction, et par manque de maintenance tombent en ruine. L'investissement des éleveurs dans des races améliorées, dont le régime alimentaire dépend fortement des compléments, diminue aussi la dépendance quant aux pâturages. Enfin, les agropasteurs ont tendance, si les opportunités le permettent et s'ils en ont les moyens, à substituer le système élevage dans son ensemble par d'autres systèmes productifs plus rentables, par exemple le tourisme, moins pénibles et demandant moins d'investissement en termes de temps.

1.3. Le système sylvicole

Les forêts et les couverts végétaux jouent un rôle-clé dans le système agro-sylvo-pastoral traditionnel du Haut Atlas. Ils fournissent aux agropasteurs des ressources fourragères indispensables pour le maintien de l'élevage pastoral (parcours et feuillages du chêne), des combustibles pour le chauffage et la cuisson (bois mort, bûches, buissons épineux), du bois d'œuvre et des matériaux de construction (poutres, perches), des plantes à usage aromatique et médicinal (thym, menthe pouliot, lavande...), vétérinaire (huile de cade) et artisanal (palmier nain ou « *doum* » pour la fabrication de cordes). Cependant avec l'évolution du système agraire et la modernisation de la montagne, les rapports qu'entretenaient les agropasteurs avec ces espaces-ressources changent.



Figure 22: Photo : traitement cutané à l'huile de cade des brebis après la tonte (avril 2017)

Situés en moyennes à 1600m d'altitude, les villages des hautes vallées sont à cheval entre l'étage bioclimatique tempéré humide, caractérisé par la dominance du chêne vert et des conifères (les genévriers oxycèdres et de Phénicie, le Thuya, le pin d'Alep..), et l'étage semi-aride froid de haute montagne, caractérisé par des formations de genévrier thuriféraire et de plantes xérophytes (Plateau 1952). Les surfaces forestières du Haut Atlas ont progressivement diminué au fil des siècles à cause des diverses pressions anthropiques - défrichement et coupes du bois -, qu'a engendré l'accroissement démographique dans ces zones de montagne. Cependant, l'on recense encore aujourd'hui quelques vestiges de gestions collectives des espaces sylvicoles. Nous avons décrit plus haut comment certaines communautés villageoises du Haut Atlas pratiquent encore l'Agdal forestier à des fins de conservation et de régénération de la ressource sylvicole, ou pour faire face à des risques naturels (érosion des sols, éboulement de pierres). Mais selon Gérard (Fay 1986), c'est surtout la domanialisation de la forêt et des espaces couverts de végétation ligneuse naturelle, suite au dahir de 1917, qui a déclenché une course au défrichement et à l'appropriation de la terre par les montagnards. Le placement des espaces sylvicoles sous la tutelle du Haut-Commissariat des Eaux et Forêts a par ailleurs rendu caduc le contrôle des Jmâa sur ces espace- ressources. Soucieux de la préservation des forêts,

les forestiers ont interdit aux villageois de pratiquer la coupe de bois dans l'ensemble des formations forestières et la pâture dans certaines réserves forestières²³ sans proposer des alternatives. Les communautés montagnardes se sont vues alors dépossédées d'une partie de leurs ressources sylvicoles, ce qui a engendré une situation conflictuelle avec les forestiers, et encouragé les pratiques de coupe clandestines et non contrôlées. Aujourd'hui, les peuplements de genévrier thuriféraire du Haut Atlas ne sont plus que des îlots disjoints, maintenus au-dessus des villages (pour contrecarrer le risque d'éboulement des pierres) ou sur des zones difficilement accessibles.

La dépendance des agropasteurs vis-à-vis des ressources sylvicoles a considérablement diminué lors des dernières décennies. L'aménagement des routes et des pistes a facilité l'accès des villageois au gaz et aux matériaux de construction modernes. Actuellement, le bois (et surtout le bois mort) est essentiellement utilisé pour le chauffage de maisons en hiver et la cuisson traditionnelle du pain. Les petites bouteilles de gaz, faciles à transporter, sont aussi utilisées par les familles quand elles transhument aux bergeries. Le béton et le parpaing ont remplacé les poutres et les perches en bois, ainsi que les plantes épineuses utilisées pour maintenir les toitures en terre. Les villageois affirment que la construction en béton est maintenant moins coûteuse que la construction en pierre ou en terre, car elle demande moins de jours de travail pour les maçons. L'on incorpore aussi le béton pour la construction de nouvelles bergeries sur les estives du Yagour et de l'Oukaimden. La seule véritable dépendance aux espaces boisés reste vis-à-vis des ressources fourragères. En dehors de la pratique du parcours, où le bétail consomme les végétaux forestiers sur pied, les agropasteurs (le plus souvent les femmes) vont couper des feuillages, surtout ceux du chêne vert, pour subvenir aux besoins alimentaires des troupeaux.

« ...Ma mère s'occupe de d'aller couper et ramener le chêne vert, surtout quand le troupeau ne peut pas passer assez de temps dehors sur les parcours à cause du froid et de la neige. Quand les bêtes finissent de brouter toutes les feuilles du Tassaft, qu'on leur donne à l'étable, il reste les branches que l'on utilise comme combustible ». (Berger 18, Tizi N'Oucheg, novembre 2016)

²³ Le droit de pâture est accordé aux agropasteurs sauf au sein des réserves forestières mises en défens par les forestiers. Ces réserves sont généralement clôturées.

« J'ai une vache, un veau, trois brebis et une mule. Chaque 3 jours on par chercher les branche et les feuilles de chênes. Quand il fait froid et il y a de la neige, les hommes nous aident pour couper les branches ». (Femme bergère 20, Tizi N'Oucheg, novembre 2016).



Figure 23: Femmes portant des feuillages de chêne vert (novembre 2016)

Pour certains bergers, surtout les plus âgés d'entre eux, le travail du doum est à la fois un passe-temps et un complément de revenus. Lors du gardiennage des troupeaux, ils tressant des cordes ou tissent des paniers, notamment des bâts, qu'ils utilisent pour leurs propres besoins ménagers ou revendent dans les souks.

-« Il me faut 2 à 3 jours de travail pour fabriquer un panier que je revends au souk à 30 ou 35 dh » (Berger1, Agerd, mars 2017)

-« Au souk l'on nous achète 3 mètre de corde de doum à 5 dh » (Berger N, Agerd, novembre 2016).

Aux souks, des intermédiaires rachètent auprès des bergers et revendent par la suite les cordes et les paniers aux commerçants et artisans de Marrakech. Les cordes servent pour la fabrication des tabourets et des certains types de tapis, et les paniers sont vendus dans les souks de Marrakech en état ou après des retouches décoratives.



Figure 24:Photo : productions artisanales à base du doum (mars2017)

Suite à la diminution de la dépendance des villageois vis-à-vis de la forêt et à la prise de conscience des services écologiques qu’elles fournissent, notamment la réduction des effets des crues et du risque d’éboulement des pierres, certaines *Jmâa* ont repris la pratique de mise en Agdal forestier. Les villages de Timichi et Iabbassen dans la vallée de l’Ourika, et ceux de la vallée de l’Oussertek, ont remis en Agdal des parcelles de leurs forêts de genévriers depuis le début des années 2000. Ils constatent que cette pratique permet de façon bien visible la régénération des arbres, mais aussi qu’elle engendre des conflits avec les villages voisins qui ne se privent pas d’aller couper le bois sur les parcelles mises en défens.

« Les *jmâa* de l’Oussertek ont mis en Agdal leurs forêts de genévriers depuis 12 ans. Ils ont fixé une amende de 1000 dhs. La raison pour laquelle ils ont instauré

cette règle est que quand les forestiers trouvaient quelqu'un entrain de couper les arbres, ce dernier donne un faux nom ou celui de quelqu'un d'autre dans le village. Depuis leur mise en Agdal les arbres ont pu bien se régénérer » (Berger 14, Ifghane, aout 2017)

2. Les mutations de la transhumance : plusieurs formes de mobilité des hommes et des troupeaux et le devenir du métier de berger

La pratique de la transhumance dans le Haut Atlas est aussi ancienne que l'établissement de l'Homme dans ces milieux montagnards. Elle consiste à faire naviguer les troupeaux de façon saisonnière entre les ressources pastorales qu'offrent les différents étages climatiques. La mobilité des troupeaux et la complémentarité temporelle des ressources sont indispensables pour mener à bien cette activité pastorale. Auparavant, les agropasteurs du Haut Atlas pratiquaient une double transhumance : l'hiver vers les plaines et l'été vers les alpages d'altitude. La transhumance hivernale a perdu de l'ampleur suite aux différentes conjonctures politiques qui ont affaibli la mainmise des montagnards sur les plaines (Mahdi 1999), et se restreint aujourd'hui à des éleveurs et des groupes d'éleveurs qui louent des terrains dans les plaines pour subvenir aux besoins de leurs troupeaux en hiver. La transhumance estivale se maintient encore, mais sa pratique n'est plus uniforme et diverge de vallée en vallée, de village en village et d'un éleveur à un autre.

Selon leur position géographique et leur appartenance tribale, les villages du Haut Atlas peuvent disposer d'une ou de plusieurs estives. Ces estives sont en général régies par la règle de l'Agdal et leurs dates de mise en défens diffèrent selon l'étage climatique sur lequel elles sont situées. L'on distingue des estives qui relèvent seulement d'un village ou de quelques villages, des estives qui relèvent d'une fraction de tribu ou d'une tribu, et des estives frontalières dont les usagers sont issus des plusieurs tribus ou fraction de tribus. Sur ces différents types d'estives, chaque famille, lignage, fraction ou tribu dispose de zones de bergeries. Alors que la construction de nouvelles bergeries par un agropasteur ne peut se faire que sur la zone dédiée à son village et à son lignage, le droit de pâture est ouvert à tout ayant droit et sur l'ensemble du territoire de l'estive. Il existe sur ces estives deux sortes de bergeries : les bergeries dites d'été, équipées d'un espace habité et d'un enclos, et les bergeries dites d'hivers dont l'enclos des

animaux est doté d'un abri, construit ou troglodyte, dans lequel peuvent se réfugier les troupeaux lors des premières vagues de froid et de neige.

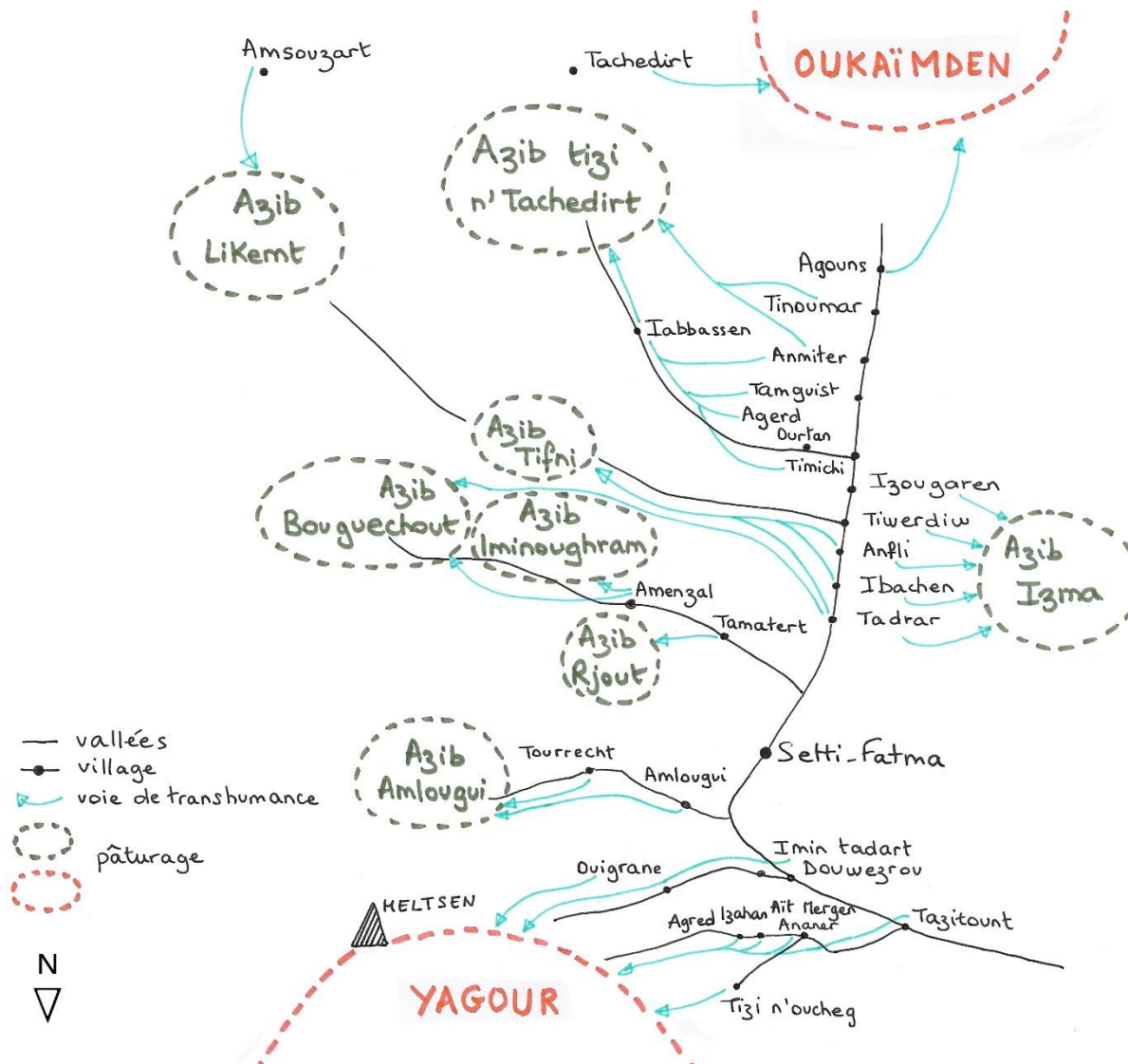


Figure 25: Carte mentale des villages de la haute vallée de l'Ourika et leurs estives respectives

Les premières transhumances vers les alpages les plus bas en altitude et les cols s'effectuent à partir du mois de mai, ou dès qu'ils sont accessibles après la fonte des neiges et la poussée de l'herbe. Ce type d'estive, comme celle des alpages du col de Tizi N'Oughri, au-dessus de Tizi n'Oucheg, était auparavant lui aussi régi par la norme de l'Agdal, mais depuis quelques décennies, rares sont celles qui sont encore soumises à la mise en défens printanière. La fraction des Ait Oucheg a ainsi abandonné la mise en défens de l'alpage du col de Tizi N'Oughri. « Depuis les années 70 l'estive de Tizi N'Oughri n'est plus mis en Agdal » (berger 10, Tizi N'Oucheg, mars 2017). Seuls les troupeaux des petits ruminants sont transférés sur ces estives et seuls les bergers les accompagnent. Vu la proximité entre ces estives et les villages,

il est courant que les bergers rentrent au village le soir, ou s'organisent en tour de rôle pour le gardiennage des troupeaux sur place.

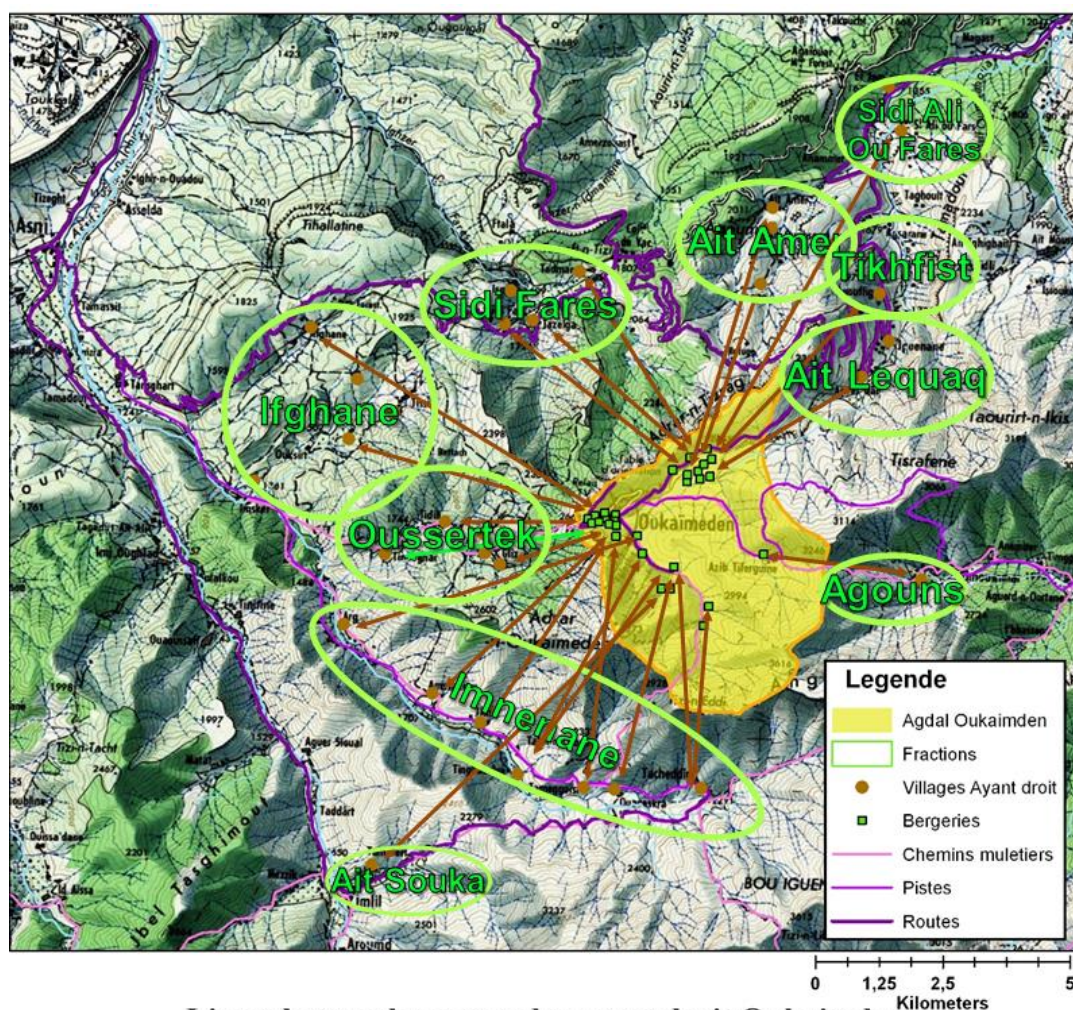
La grande transhumance vers les hautes estives, notamment vers les grands Agdal qui réunissent plusieurs fractions de tribus, s'effectue avec l'arrivée de l'été : le 15 juillet pour l'estive du Yagour et le 10 août pour l'estive de l'Oukaimden. À cette période, coïncidant avec la fin des moissons, les familles d'agropasteurs sont déjà libérées des tâches agricoles du village. Elles transhument alors avec l'ensemble de leur bétail, ovins, caprins, bovins et équins. Seuls quelques membres de la famille restent au village, notamment pour garder la maison, entretenir les quelques terrasses de culture estivale, ou pour s'occuper des séniors de la famille qui ne peuvent plus se déplacer vers les estives. En principe cette transhumance se fait en deux temps. Le jour précédant l'ouverture de l'Agdal, les familles font leurs paquetages et entament la montée vers l'estive, accompagnées des vaches, des mules, ainsi que des chevaux et des agneaux nouvellement nés. À leurs arrivées aux bergeries, elles installent leurs effets (tapis, coussins, couvertures, ustensiles de cuisine et bouteille de gaz, stock de nourriture, outils de travail,...) dans la bergerie et entament les travaux d'entretien (nettoyage, reconstruction des murs de pierres, étanchéification du toit). Le jour de l'ouverture de l'Agdal, les bergers accompagnés des troupeaux d'ovins et de caprins effectuent la montée vers l'estive. Pour certains groupes d'agropasteurs (familles, villages, lignages, fractions), le jour de l'ouverture de l'Agdal s'accompagne de rituels (Mâarouf) et de fêtes (Moussem), à travers lesquels l'on célèbre la fin de l'année agricole, l'arrivée à son second lieu de vie, et les retrouvailles avec des proches venus d'ailleurs. Le séjour des familles sur l'estive, qui s'étend jusqu'à la reprise de l'activité agricole dans les villages, et aujourd'hui jusqu'à la rentrée scolaire des enfants, est aussi perçu comme des vacances d'été où l'on peut se permettre d'être oisif une fois que les tâches ménagères et de la conduite du troupeau sont assurées. Pour les jeunes, l'estive est un nouveau terrain de jeux et un lieu de retrouvailles, mais aussi de travail pour les plus grands d'entre eux (acheminement de l'eau depuis la source, conduite des troupeaux d'ovins et de caprins, sortie et rentrée des vaches et des mules). En automne, le séjour des familles sur les estives prend fin et tout le monde redescend vers son village, à l'exception des bergers qui restent avec leurs troupeaux jusqu'à l'épuisement des ressources pastorales, l'arrivée du froid ou des premières neiges, ou encore ou prochaine la mise en défens.

Dans les temps où le pastoralisme avait plus d'ampleur et que les mutations socioculturelles et économiques n'avaient pas encore changé le rapport des agropasteurs au

mode vie agropastoral et à leurs espaces de vie, les anciens villageois rapportent que les estives comptaient beaucoup plus de familles de transhumants et que la pratique de la transhumance était générale pour toutes les familles, lignages et villages d'ayant-droit, en particulier sur les estives du Yagour et de l'Oukaimden. Aujourd'hui, la transhumance se maintient, mais sa pratique a changé et varie considérablement d'un site à l'autre. L'on observe, selon les localités, des familles qui continuent à transhumer, des familles qui ne transhument plus, des bergers de la famille ou des bergers salariés qui transhument seuls, des bergeries en ruines et des bergeries en construction, des rituels qui se maintiennent et des rituels en perditions, en bref, une variété de nouveaux rapports à la transhumance.

La transhumance à l'Agdal de L'Oukaimden

L'estive de l'Oukaimden, dont les ayant-droit sont issus des lignages et des villages de la haute vallée de l'Ourika (8 villages de la tribu de l'Ourika) et ceux de la haute vallée de Ghighaya (25 villages de la tribu de Ghighaya), s'ouvre donc aux transhumants le 10 août de chaque année. Les familles arrivent avec les mules et les vaches le 9 août, les bergers et leur troupeau commencent à apparaître tôt dans la matinée du 10 sur les cols, frontières de l'Agdal.



Lieux de transhumance des ayant droit Oukaimden

Figure 26: Carte de la transhumance à l'Oukaimden

Avec l'aménagement des pistes et des routes reliant la plupart de ces villages au plateau, les familles de transhumants avec leurs vaches et mules empruntent les pistes, ce qui est moins pénible que les chemins muletiers. Certains membres des familles, parfois même l'ensemble de la famille, peuvent aussi rejoindre l'Oukaimden grâce à des moyens de transport privés ou collectifs (moto, voiture, pickup, 4*4, minibus...).

« Les Aït Amer effectue la montée de la transhumance de leurs troupeaux à l'Oukaimden en camion. Les frais de transport en camion sont de 150 dhs pour environ 20 km. Généralement, ils se mettent à 3 ou 4 éleveurs pour remplir le camion ». (Epicier Ayant droit, Ait Amer, aout 2017)



Figure 27: transhumance d'une famille d'Agouns vers l'estive de l'Oukaimden via la piste

À l'aube du 10 août, les communautés villageoises ayant sur leurs territoires d'estive des cours d'eau qui permet la poussée des Agdal de fauche, se précipitent pour faucher le maximum d'herbe possible. Les villageois (ceux d'Agouns en particulier), affirment que la règle tacite de la fauche est « premier arrivé premier servi » : celui qui se réveille tôt et peut mobiliser une grosse force de travail familial est celui qui fauche le plus. L'herbe est ensuite mise à sécher sur les toits des bergeries, et servira à nourrir les vaches le long du séjour sur l'estive. Vers midi, une fois la fauche terminée, les bovins et les équins sont lâchés pour pâturer librement sur ces Agdal de bord de ruisseau. L'après-midi, femmes, hommes et enfants rejoignent le centre du plateau, au pied des villégiatures de la station de Ski, pour profiter de l'ambiance festive et des services du Moussem qui se déroule les trois premiers jours de la transhumance. Ce Moussem de l'Oukaimden prend la forme d'un souk où l'on peut se ravitailler en nourritures et en fournitures ménagères. Y sont présents des marchands de légumes, de poteries et de tajines, de vêtements et de chaussures, de jouets pour enfant et de fourniture diverses, ainsi que des cafés et des restaurants, des vendeurs de beignets et de friandises, des coiffeurs, des réparateurs de sabots pour les équidés, des vendeurs de bijoux chez

qui les femmes ramènent leurs jeunes filles pour leur faire percer les oreilles, des pharmaciens et de soigneurs traditionnels, des jeux pour enfants...

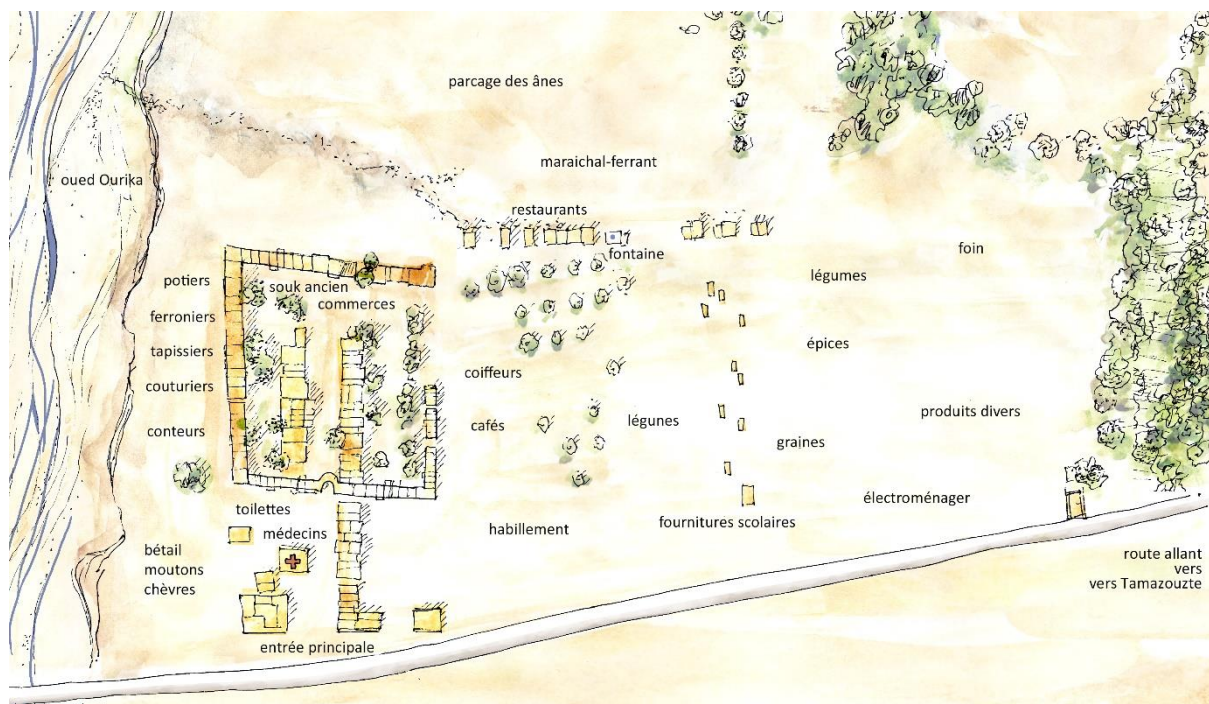


Figure 28: Figure : exemple de l'organisation spatiale d'un souk hebdomadaire (cas Souk Thine Ourika)

Pour certaines familles, le Moussem est la seule occasion où toute la famille se rend ensemble au souk et partage le plaisir de manger ensemble un plat cuisiné (des fritures de poissons par exemple), où elles font plaisir à leur enfant. Les jeunes femmes habitant des campements éloignés du centre en profitent pour aller réclamer la Baraka auprès des sources de Sidi Fares. Pendant les trois jours du Moussem, des familles et des jeunes issus de vallées avoisinantes ou même de la ville de Marrakech viennent, via la route goudronnée, comme touristes de la journée. Les jeunes se vêtissent au mieux dans l'espérance de trouver un âme sœur. Depuis 2016, le Moussem de l'Oukaimden s'accompagne d'un festival que les jeunes de l'association « Itran » organisent. Des activités d'animation culturelles (pièces de théâtre, danses et chants traditionnels) ainsi que des compétitions sportives (courses à pied, matchs de football) divertissent les visiteurs, et les stands de vente d'artisanat et de produits locaux permettent à une dizaine de coopératives d'écouler leurs marchandises auprès des touristes. L'édition de 2017 du festival de l'Oukaimden était conduite sur le thème « faisons revivre notre patrimoine », en référence à l'Agdal. À la fin du Moussem, seules les familles de transhumant et les bergers solitaires restent avec les troupeaux dans une ambiance qui redevient plus calme et moins mouvementée. Les journées sont rythmées par les sorties et les rentrées des troupeaux,

le matin et le soir. L'on profite de l'oisiveté que permet l'Agdal pour se rassembler près d'un cours d'eau ou à l'ombre d'une bergerie ou d'un rocher pendant la journée et discuter, et éventuellement inviter des voisins à prendre un goûter en fin de journée. Les familles passent sur l'estive environ un mois, puis regagnent à la période de la rentrée, en début de septembre, les villages. Seuls les bergers et leurs troupeaux d'agneaux et de caprins restent sur l'estive.



Figure 29: ambiances du moussem de l'Oukaimden (10 aout 2017)

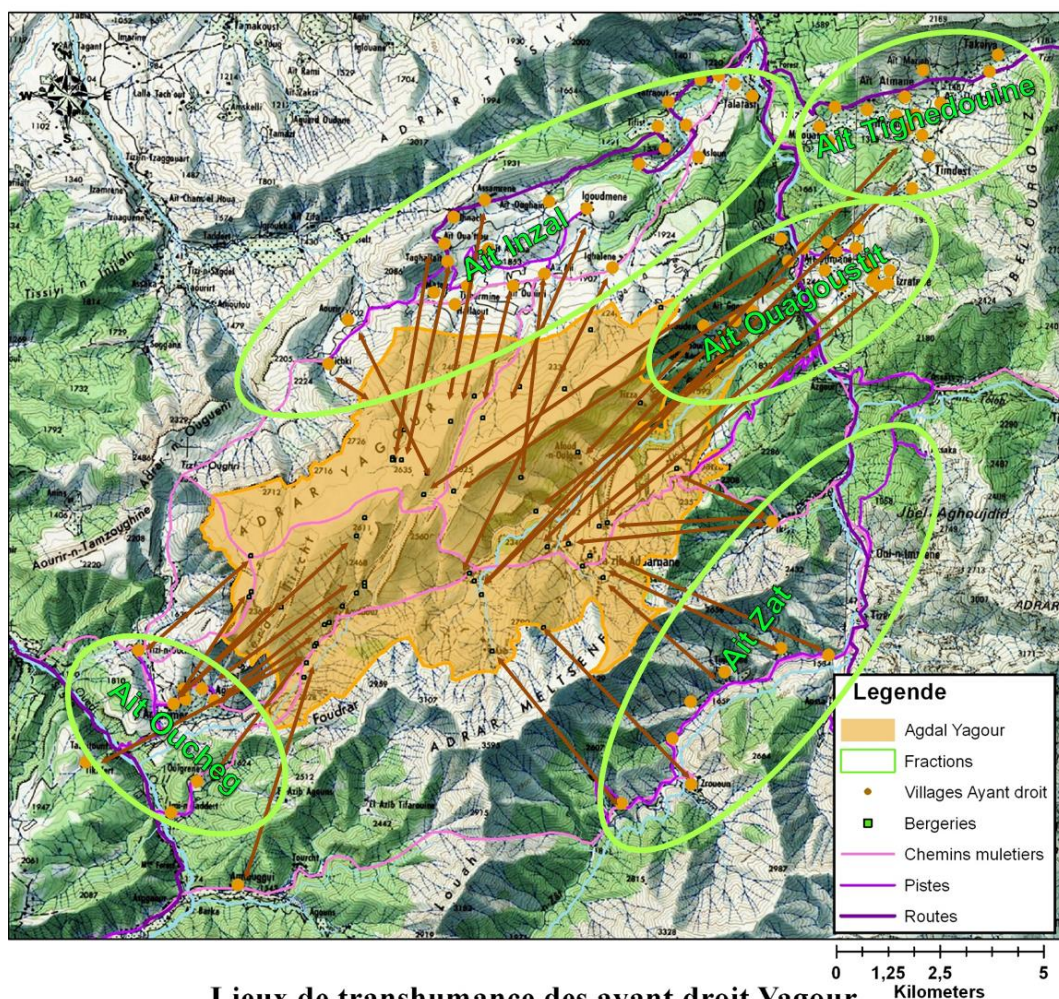
L'accessibilité de l'Oukaimden par la route goudronnée ou par les pistes, et la présence d'activités commerciales (épicerie, cafés et restaurants, hébergeurs touristiques), facilite et encourage le déplacement des familles de transhumants. Comparé au Yagour, l'Oukaimden apparaît plus fréquenté par les familles de transhumant. Mais l'on remarque aussi la présence de certains bergers sans leurs familles pendant le séjour de la transhumance. D'autres familles transhument juste pour quelques semaines avec seulement les vaches, et d'autres ne transhument plus, car elles n'ont plus de troupeaux. L'on remarque aussi la présence de bergeries sans enclos que les usagers emploient comme résidence, parfois permanentes, ou comme lieu de stockage de matériel du ski : aujourd'hui on transhume aussi sur l'Oukaimden pour d'autres raisons que celles qui prévalaient autrefois.

« La grande partie des gens montent à l'Oukaïmeden car il y a peu d'eau pour abreuver les animaux dans les villages en été, et pour ceux qui n'ont pas de troupeaux ils montent pour leurs vaches. ...Les jeunes de la Ghighaya travaillent plus dans le ski que les jeunes de l'Ourika, et ceux de l'Ourika travaillent plus dans les cafés de l'Oukaimden. Il n'y a que trois personnes de la Ghighaya qui ont des cafés/épiceries ». (Epicier Ayant droit, Ait Amer, aout 2017)

« Il y a de plus en plus de monde qui transhume sur l'Oukaïmeden et de plus en plus de construction de bergeries, les gens montent pour leurs troupeaux, pour leurs vaches, pour la disponibilité de l'eau car dans plusieurs villages l'eau se raréfie en été. Également pour prendre des vacances ». (Gardien des gravures rupestres de l'Oukaimden, Aout 2017)

La transhumance à l'Agdal du Yagour :

Plus vaste que l'Agdal de l'Oukaimden et moins accessibles par les pistes, l'Agdal du Yagour réunit 5 fractions d'ayant droit de la tribu Messfioua. La date de l'ouverture de cet Agdal est devenue fixe depuis peu, le 15 juillet, mais auparavant, l'on pouvait négocier une ouverture précoce de l'Agdal (10 à 15 jours avant la date d'ouverture) si le printemps avait été trop sec. Selon les fractions, les villages et les vallées d'où transhument les agro-pasteurs, l'on remarque de nouvelles évolutions dans la pratique de la transhumance.



Lieux de transhumance des ayant droit Yagour

Figure 30: Carte de la transhumance à l'estive du Yagour

Nous avons déjà mentionné que, dans la fraction des Ait Oucheg, plus aucune famille du village de Tizi N'oucheg ni du village d'Ait Merguen ne transhume sur l'estive depuis une dizaine d'années. Seuls quelques bergers salariés ou faisant le tour de rôles pour le gardiennage des troupeaux y montent encore. Les bergers se réunissent ensemble dans une ou deux bergeries, tout dépend leur nombre. Avec le temps les bergeries inoccupées se dégradent et tombent en ruines. Par contre, l'on rencontre encore plusieurs familles dans les sites de bergeries des villages voisins d'Ouigrane et d'Agerd.

« A Tizi N'Oucheg sur les 120 familles seules 2 ou 3 foyers qui transhument encore sur le Yagour avec leurs propres troupeaux. Seuls les bergers effectuent la transhumance. Les femmes et les enfants ne montent plus. Pour les autres familles qui ont des petits troupeaux ils réunissent leurs troupeaux et font la Tawala pour le gardiennage. Avant le berger de la famille qui gardiennait 10 jours,

gardienne actuellement que 2 ou 3 jours. Les hommes du village vont travailler dans le bâtiment vers Dakhla, Laayoune et Boujdour. Si le chef de la famille est ailleurs c'est l'un des enfants, un cousin, un ami, et même parfois les femmes qui deviennent bergers à leur place. Les gens sont obligés d'être bergers s'ils veulent tirer bénéfice de l'activité pastorale ». (Gérant du gîte de Tizi N'Oucheg, Juin 2016)

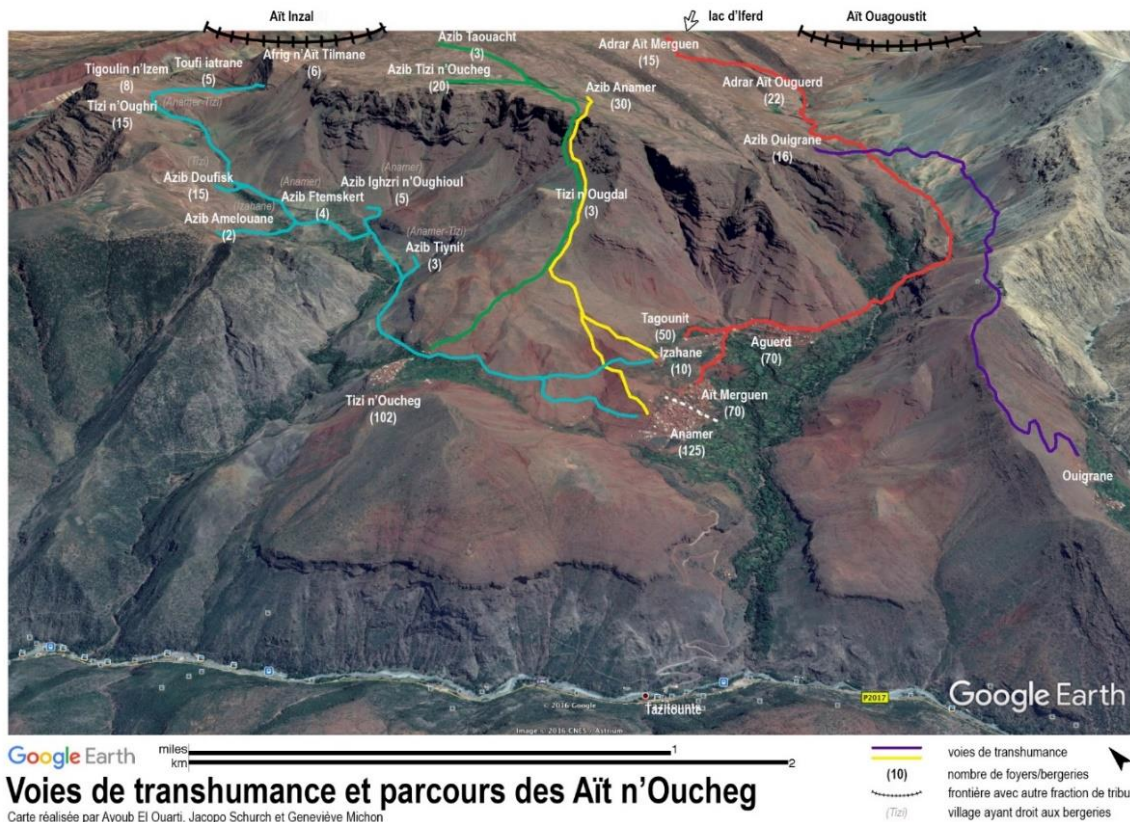


Figure 31: image satellite des voies de transhumance et des parcours de la fraction des Ait Oucheg

Dans la fraction des Ait Inzal, l'on ne recense plus que quelques familles qui effectuent encore la transhumance, avec une tendance évolutive de la transhumance des bergers solitaires. En 2017, sur le site de bergeries de Tizza, seules 2 des 26 familles du village d'Ait Ali ont effectué la transhumance. Les trois autres bergeries ont été occupées par des groupes de bergers solitaires (deux ou trois bergers par bergeries). La situation est pareille pour les autres sites de bergeries de la fraction Ait Inzal, ainsi que de la fraction voisine des Ait Tighedouine.

Par contre, les fractions des Ait Zat et des Ait Ouagoustit comptent plus de familles de transhumants. Ceci pour plusieurs raisons. La première est que certains ayant-droit de ces deux fractions possèdent des terres agricoles près de leurs campements. Le droit de cultiver des

parcelles sur l'Agdal du Yagour leur est historique et reconnu par l'ensemble des autres fractions. Cela leur impose alors de pouvoir disposer de l'ensemble de la main d'œuvre familiale pour conduire leur système de culture. L'on remarque cependant que par défaut de disponibilité de la main-d'œuvre familiale, de moins en moins de terrasses pluviales sont investies. La seconde raison est que les campements de ces deux fractions sont proches du seul accès routier vers l'estive du Yagour : la piste du village de Warzast. Les échanges et les possibilités de transport qu'offrent la piste facilitent la mobilité des transhumants et leur approvisionnement. Chez les Ait Ikkis, dont le village estival est Warzast et dont les campements sont à 30 min de ce village, les familles préfèrent rester au village à profiter de l'électricité et du réseau mobile. Bien qu'il y ait une dizaine de familles sur les campements, les jeunes préfèrent rentrer le soir au village après la journée de conduite du troupeau.

Que ce soit sur l'estive de l'Oukaimden ou sur celle du Yagour, les conditions de vie dans transhumant dans la bergerie reste rudimentaires. L'on effectue la transhumance avec juste l'équipement nécessaire pour l'été : des tapis, des coussins, des couvertures, des ustensiles de cuisine et une bouteille de gaz, un stock de nourriture (farine de blé pour le pain, semoule d'orge ou de maïs pour la soupe, légumes et viande, huile végétale et huile d'olive, miel, thé, café et sucre), des outils de travail (une faux et une houe) et on ne laisse presque rien sur la bergerie lorsque l'on revient chez soit pour passer l'hiver - à l'exception de certaines bergeries de l'Oukaimden qui sont occupée en hiver par des villageois qui travaillent dans les métiers du tourisme, en particulier pendant la saison de ski -. Les bergeries sont en général construites en pierre, les murs sont poreux et rarement enduits avec de la terre. Les ouvertures d'aération dans les murs, les fenêtres et les portes laissent passer la faune sauvage à la recherche de nourriture ou d'un refuge. C'est ainsi que l'on peut croiser dans les bergeries des araignées, des scorpions, des souris et des serpents. Les scorpions restent la principale menace, parfois mortelle, pour l'Homme, et surtout pour les enfants. Les scorpions sont surtout actifs le soir et pendant la nuit, mais ils peuvent parfois trouver refuge pendant le jour dans les bergeries lors des canicules. En cas de pique, la personne doit être transférée à l'hôpital le plus près (Marrakech) pour qu'on lui administre un anti-venin. Plus le campement se situe loin des axes routiers et des moyens de transport, plus les chances que la personne s'en sorte diminuent. Les puces et les punaises de lit font aussi partie de la vie quotidienne des transhumants...

Le ravitaillement des transhumants se fait via les souks hebdomadaires ou dans certaines épiceries comme celles du centre de l'Oukaimden, ou du village de Warzast sur la Yagour. La

fréquence de ravitaillement, entre une fois par semaine et une fois par quinzaine, dépend des besoins des transhumants et de la distance des souks par rapport aux campements. Le jour du souk rythme aussi le changement des tours de rôle entre les bergers.

Du fait de la régression du nombre des familles de transhumants, ce sont les bergers eux-mêmes qui deviennent le pivot de la transhumance. Ces bergers, nous l'avons écrit, se réunissent en groupes et instaurent un tour de rôle pour le gardiennage des troupeaux pendant la saison de transhumance. Chacun d'eux garde en moyenne pendant une dizaine de jours avant de passer le relais aux bergers suivants. Les éleveurs et les groupes d'éleveurs les plus aisés engagent un berger salarié pendant toute l'année ou pendant la transhumance. Un salaire mensuel qui varie entre 700Dhs avec logement et nourriture, à 1500 Dhs pour les bergers expérimentés auxquels l'on confie un troupeau conséquent (plus de 250 têtes).



Figure 32: équipements des bergers lors de la transhumance (juillet 2017)

Les conditions de vie précaires dans les bergeries sont l'une des raisons pour lesquelles familles renoncent à la transhumance et au séjour sur les estives. Aujourd'hui, certains jeunes des villages n'ont jamais passé un été sur les estives. Ils n'auront appris ni le métier de berger ni les savoir-faire et les traditions qui l'accompagnent.

3. L'évolution de la gestion des communs agro-ylvo-pastoraux

Les communs sont, avant tout, des construits sociaux, où les groupements humains partageant des intérêts communs s'organisent en communauté et établissent un système de gouvernance permettant à chacun d'atteindre ses objectifs individuels.

Encadré 9 : « La notion de communs »

« Les biens communs, ou tout simplement communs, sont des ressources, gérées collectivement par une communauté, celle-ci établit des règles et une gouvernance dans le but de préserver et pérenniser cette ressource.

Des logiciels libres aux jardins partagés, de la cartographie à l'énergie renouvelable, en passant par les connaissances et les sciences ouvertes ou les AMAPs et les épiceries coopératives, les « Communs » sont partout !

En d'autres termes on peut définir les communs comme une ressource (bien commun) plus plus les interactions sociales (économiques, culturelles et politiques) au sein de la communauté prenant soin de cette ressource.

On peut aussi définir les biens communs comme la recherche par une communauté d'un moyen de résoudre un problème en agissant au bénéfice de l'ensemble de ses membres. »

*(Source : Le portail des communs – Une introduction à la notion de commun.
<https://lescommuns.org/>*

« Les communs désignent des formes d'usage et de gestion collective d'une ressource ou d'une chose par une communauté. Cette notion permet de sortir de l'alternative binaire entre privé et public en s'intéressant davantage à l'égal accès et au régime de partage et décision plutôt qu'à la propriété. Les domaines dans lesquels les communs peuvent trouver des applications comprennent l'accès aux ressources mais aussi au logement et à la connaissance.

Il est d'abord nécessaire de faire le constat de la pluralité des termes (communs, commun, biens communs, bien commun) utilisés dans les différents contextes disciplinaires et territoriaux actifs dans le débat sur les communs, qui d'emblée se caractérise par une forte dimension pluridisciplinaire et internationale (Coriat, 2017 ; Cornu, 2017, Laval, publication en cours). Comment s'orienter alors dans ce bouillonnement conceptuel, saisir les éléments caractéristiques des communs et les distinguer des notions voisines sans figer une élaboration en constante évolution ?

Réimaginer des formes d'action collective

Pour identifier des communs, nous pouvons faire référence à trois éléments constitutifs : une ressource (une chose tangible ou intangible), une communauté, une pratique de mise en commun ou de faire en commun qui établit des règles d'accès et de partage (commoning).

(Source : Daniela Festa (avec la contribution de Mélanie Dulong de Rosnay et Diego Miralles Buil), « Les communs », *Géoconfluences*, juin 2018.

URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/communs>)

Depuis l'article de Hardin « La tragédie des communs » paru en 1968, qui sonnait l'alarme à propos du caractère épuisable des ressources naturelles, dénonçait l'inefficacité de la gestion des communs par leurs propres usagers, et considérait comme indispensable l'intervention des acteurs publics et des Etats pour sauvegarder les communs, ainsi que la privatisation comme seule issue pour le devenir des communs (Dietz, Ostrom, et Stern 2003), les débats autour de cette notion, dont la pratique est historique et répandue chez toutes les sociétés humaines, se sont multipliés. Le succès de cette notion dans les sphères scientifiques, politiques et de la société civile, prend toute son envergure suite à l'attribution à Elinor Ostrom du prix Nobel d'économie en 2009 pour ses travaux de recherche sur le thème des communs, notamment pour son travail de 1990 intitulé « La gouvernance des communs », dans lequel elle met en lumière l'efficacité des communs émanant des structures sociales traditionnelles en matière de gestion des ressources naturelles et les conditions requises pour la bonne gouvernance des communs. Les approches scientifiques des communs se sont dès lors multipliées grâce à l' « Association internationale d'étude sur la propriété commune », dont fait partie Ostrom, et de nombreuses autres communautés de chercheurs partout dans le monde, qui ont travaillé sur les différentes définitions, les modes de fonctionnement, ainsi que sur les ressources et les domaines sur lesquels cette notion de « communs » est mobilisée actuellement (Locher 2016). Selon (Leyronas et Bambridge 2018), les communs sont aujourd'hui définis comme « des systèmes intégrés et cohérents, constitués d'une ressource, d'une communauté de personnes, de règles d'organisation autour d'un objectif partagé et d'une structure de gouvernance ». Les auteurs ajoutent que cette notion est largement mobilisée pour l'étude des enjeux récents, liées à la fois aux gestions des ressources communes tangibles (fonciers, ressources naturelles) et aux communs informationnels (connaissances, savoir-faire) de caractère intangible, ce qui amène parfois à des confusions entre les diverses représentations de ceux qui mobilisent cette notion. Les tendances récentes des recherches sur les communs se

focalisent sur les usagers et la nature des ressources qu'ils mobilisent, les conditions environnementales, sociales, économiques, juridiques, institutionnelles et territoriales ainsi que les dynamiques collectives qui favorisent l'émergence des communs, leur évolution dans le temps et leur extinction.

Depuis l'émergence de la notion de communs, les communs agro-sylvo-pastoraux ont reçu une attention particulière et joué un rôle important dans l'avancée des réflexions. De caractère historique et organisés autour des ressources agropastorales, ces communs ont été au départ analysés comme des biens communs fonciers, d'origine traditionnelle, et dont les singularités/particularités relèvent de la nature des ressources gérées en commun (ressources hydriques, estives, ressources et parcours sylvicoles), la nature juridique du foncier (bien collectif, bien public, bien privés, bien commun et bien global), les communautés d'usagers, les règles d'accès et d'usage, les institutions de gouvernance traditionnelles et modernes qui les animent, ainsi que les systèmes territoriaux et les enjeux locaux qui conditionnent leur évolution, leur maintien et leur dissolution. Plus récemment, des communs informationnels - connaissances, savoir-faire et patrimoines- sont venus compléter ce registre des communs agro-pastoraux, et sont mobilisées pour la mise en valeur des produits locaux (Romagny et al. 2018) ou dans la mise en place de projets territoriaux dans les espaces agro-pastoraux. Des représentations et des valeurs identitaires, comme la « pastoralité ²⁴», sont aussi mobilisés à la fois par les communautés des agro-pasteurs et les acteurs non pastoraux (publics, privés, associatifs) pour asseoir leurs droits de propriété et d'usage sur les communs pastoraux, et ainsi participer dans leurs systèmes de gouvernance (Eychenne et Lazaro 2014).

Les études menées sur les communs dans les montagnes du Haut Atlas démontrent que le processus de mise en commun ou « commoning » des ressources agro-sylvo-pastorales, comme on a pu le voir précédemment pour la gestion en Agdal, a commencé dès l'établissement des groupements humains dans les montagnes, quand il est apparu nécessaire d'organiser l'accès et le partage des ressources agro-sylvo-pastorales entre plusieurs groupes humains. Ces communs, ainsi que leur mode de gouvernance, ont aussi dû évoluer à travers l'histoire pour s'adapter à toutes les nouvelles contraintes écologique, sociales et politiques, notamment suite à l'adoption de règles qui émanent du droit musulman et coutumier. Les institutions

²⁴ Selon Mounet et Turquin (2014), à la différence du pastoralisme qui revêt l'aspect technique du fait pastoral, la pastoralité désigne « l'ensemble des valeurs et des caractéristiques, réelles ou supposées, de ce qui est pastoral, et incarné par les acteurs pastoraux »

coutumières traditionnelles, les Jmâa relatives à chaque niveau des structures sociales, occupent une place centrale dans la gouvernance de ces communs agro-pastoraux. Elles régissent directement les ressources de nature foncière collective (pâturages, estives, forêts, eaux d'irrigation) et indirectement des ressources foncières privées (Agdal de prés de fauches, Agdal fruitiers, partage de l'eau sur les parcelles irriguées). A l'exception des ressources hydriques destinées à l'irrigation des parcelles, le reste des ressources agro-sylvo-pastorales communes sont soumises à une gestion en Agdal. L'appartenance des usagers à un lignage, une fraction ou une tribu, leur confère le droit de propriété collective et le droit de jouissance des ressources communes sur différentes échelles territoriales et le droit de participation à l'élaboration de leurs règles de gestion. En contrepartie les ayant droit doivent respecter les règles communes. Pendant la période précoloniale, ces structures sociales traditionnelles jouissaient d'une relative autonomie de décision en ce qui concerne leurs affaires internes, notamment vis-à-vis du pouvoir central (Romagny et al. 2018). Certaines recherches démontrent l'efficacité de la gestion en Agdal des ressources agro-sylvo-pastorales communes en matière de gouvernance et de durabilité des ressources naturelles (Aubert et Romagny 2012), d'autres mettent en lumière les enjeux contemporains qui conditionnent l'évolution de ces communs traditionnels et auxquels font face les institutions coutumières et les Agdal, et les facteurs qui favorisent l'émergence de nouveaux communs dans ces zones de montagnes.

Dès le début du siècle dernier, les pouvoirs du Protectorat ont entrepris une logique d'appropriation des espaces collectifs, en les plaçant les terres collectives sous la tutelle de l'Etat et en domanialisant l'espace forestier, marquant ainsi le début de l'affaiblissement du pouvoir des institutions coutumières et la déstabilisation de la gestion traditionnelle des ressources communes (Barrière 2012). Par ailleurs, les découpages territoriaux administratifs ont renforcé la maîtrise du pouvoir central sur les institutions coutumières, qui se sont parfois organisées pour résister contre l'occupation coloniale. Dès cette période, de nouveaux acteurs publics élargissent leur territoire d'action aux espaces montagnards : les délégations régionales en charge de la gestion des eaux et des forêts, ou celles qui s'occupent du développement agricole ou touristique. Afin de protéger les ressources biologiques (faune, flore), les forestiers mettent en défens des forêts, des espaces reboisés, ou encore les espaces intégrés au territoire du Parc National du Toubkal, en y interdisant le coupe du bois et parfois le pâturage. La divergence entre les représentations et les logiques des agropasteurs vis-à-vis de leurs communs et celles de l'administration publique a fait émerger des incompréhensions et des conflits entre ces deux catégories d'acteurs. Dans cette situation nouvelle, où les communautés sont

contraintes d'abandonner la gestion en commun d'une ressource, les pratiques de jouissance clandestine et individuelle se sont multipliées. Pour le cas particulier de l'Agdal de l'Oukaimden, l'Etat et les acteurs privés qu'il soutient et privilégie s'accaparent certains terrains de l'estive et déplacent des sites de bergeries pour y construire les infrastructures hôtelières de la station de ski, ainsi qu'un barrage de rétention des eaux, limitant ainsi la surface pastorale à laquelle avaient accès les ayant droit de ce communs traditionnel (Mahdi 1999). Le Ministère de la Culture intervient aussi sur l'Agdal pour inscrire les gravures rupestres de l'Oukaimden au Patrimoine National. Depuis ce temps du Protectorat, la représentation dominante dans la communauté d'ayant-droit sur les communs pastoraux est que le foncier appartient à l'Etat, et que ce dernier est libre de choisir les projets qu'il veut y développer. Par la suite, ce seront l'essor démographique, les nouvelles contraintes climatiques (multiplication des périodes de sécheresses), l'émigration, les changements des systèmes productifs, les changements socioculturels, l'ouverture à la mondialisation et aux marchés, les actions publiques multisectorielles, et le multi-usage des espaces agropastoraux qui peu à peu amèneront à la crise actuelle des communs agropastoraux traditionnels (Romagny et al. 2018). Cette crise amène à l'abandon de la gestion en Agdal de plusieurs communs pastoraux et forestiers.

L'estive du Yagour et celle de l'Oukaimden représentent deux communs, géographiquement proches, qui partagent plusieurs caractéristiques, comme nous l'avons mentionné plus haut. Ces Agdal ont tous deux connu des évolutions importantes au cours des dernières années. Nous nous baserons sur les 8 principes fondamentaux d'Ostrom 1990 pour la bonne gouvernance des communs afin d'illustrer les évolutions récentes de ces communs pastoraux et leur mode de gouvernance. Ces trajectoires territoriales se révèlent aussi très différentes d'une estive à l'autre, d'où l'intérêt de comparer l'évolution de la gouvernance de chacun d'entre eux, ce que nous montrerons dans un deuxième temps.

3.1. La gouvernance des communs pastoraux du Yagour et de L'Oukaimden

1/ Des frontières claires et définies, reconnues par l'ensemble des usagers

Que ce soit pour l'estive du Yagour ou celle de l'Oukaimden, les frontières de l'Agdal sont délimitées par des cols, des falaises, des sommets et des cours d'eau. Au sein de ces deux Agdal communautaires, l'occupation de l'espace par les tribus, les fractions et les

lignages/villages, ainsi que la définition des frontières qui les séparent, suivent une logique de bassin versant. Ces frontières sont reconnues par l'ensemble des ayant-droit même s'il subsiste parfois quelques conflits historiques latents sur les limites entre les différentes communautés usagères, comme le conflit que nous avons pu documenter entre la fraction des Ait Oucheg et la fraction Ait Tighedouine à propos des limites qui les séparent sur l'estive du Yagour (au niveau du col Tizi N'Ghellis). Ces limites sont aussi reconnues par les autorités de tutelle, les représentants locaux du Ministère de l'intérieur (gouverneur, Caïd, Sheikh, Moquaddem), les collectivités territoriales, la Direction régionale des eaux et forêt, et la Direction du Parc national du Toubkal et l'Inspection des monuments historique (pour le cas de l'Oukaimden), ... Chacune de ces Institutions trace elle-même les limites de son territoires d'action et des ressources qu'elle mobilise.

A cette définition historique des frontières s'ajoutent aujourd'hui des zonages touristiques et patrimoniaux établis par les acteurs publics (ex : carte de zonage du parc national du Toubkal). La multiplication des usages et des acteurs de ces communs pastoraux a tendance à redessiner de nouvelles frontières, qui sont parfois mal reconnues par les usagers traditionnels, et parfois occultent les frontières traditionnelles et leur fonction.

2/ Des règles d'accès et d'usages adaptées au contexte social et écologique local

Nous avons déjà mentionné que les estives du Yagour et de l'Oukaimden sont régies par la norme de l'Agdal : elles font objet d'une mise en défens printanière, allant de la fin du mois de mars au 15 juillet pour le Yagour (dates flexibles) et du 15 mars au 10 août pour l'Oukaimden (dates fixes). Cette mise en défens est indispensable dans le contexte écologique des montagnes marocaines : elle permet chaque année une bonne régénération de la ressource pastorale tout en assurant le stock de fourrage nécessaire au bien être des troupeaux pendant l'été, constituant ainsi un garant de la viabilité annuelle de l'économie pastorale.

« L'an passé, (2016) on est remonté (sur l'estive de l'Agdal lors de la période de la mise en défens) à contre cœur, car on savait qu'on n'allait pas trouver de quoi nourrir les bêtes en été » (berger 10, Tizi N'Oucheg, Mars 2017)

Durant les dernières décennies sur le plateau du Yagour, les négociations autour des dates de l'ouverture de l'Agdal sont devenues de plus en plus complexe entre les Jmāa d'ayant-droit, ce qui a conduit à l'abandon de la mise en défens en 2016, et a nécessité l'intervention

de l'Etat pour la gestion du conflit et la réhabilitation du commun l'année suivante. Nous reviendrons sur ce point plus loin, pour affirmer comment ce recours à l'Etat et à ses institutions territoriales constitue aujourd'hui un nouveau mécanisme de gestion des conflits (principe 4).

3/ La présence de dispositifs permettant aux usagers de participer à la formulation des règles et à la prise de décision

Nous avons aussi détaillé le rôle des Jmâa, qui sont des assemblées coutumières dans lesquelles les ayant-droit, à travers leurs représentants, délibèrent autour de leurs intérêts, et négocient des compromis sur les ressources et les espaces communs. Les décisions y sont prises selon le principe de l'unanimité. Les Jmâa et leur pouvoir décisionnel sont reconnus par les pouvoirs publics, le Ministère de l'intérieur en nomme des représentants (Shikh de la fraction, Moqadem du douar). Ces derniers interviennent aussi dans les processus de formulation des décisions autour des communs lorsqu'ils sont sollicités par les Jmâa ou dans le cas d'un conflit majeur. Même si la main prise des Jmâa sur les communs pastoraux s'est affaiblie, et si les acteurs publics et associatifs prennent le relai dans la formulation de nouvelles règles et dans la prise de décision, ces institutions coutumières sont toujours capables de se fédérer pour faire respecter les règles qu'elles ont préalablement définies et défendre leur intérêt commun. Par exemple la Jmâa du village Ouigrane s'est mobilisée pour arrêter le projet de construction d'un gîte, émanant pourtant de l'un des ayant-droit, sur leur site de bergeries sur le Yagour. Au départ, la Jmâa avait autorisé le projet, mais le constructeur a voulu clôturer l'espace aux alentours du gîte pour y implanter un jardin privatif. Les autres ayant-droit ont perçu sa démarche comme une privatisation de la terre collective, qui limiterait leur stock en ressources pastorales. En faisant du lobbying, le promoteur a essayé de continuer son projet malgré le désaccord de sa communauté. Alors, la Jmâa d'Aguerd s'est réunie et s'est mobilisée pour démolir le gîte.

« Le propriétaire du gîte est originaire du village de Ouigrane, mais n'y habite plus. Il avait commencé la construction du gîte 2009 après avoir eu l'autorisation de la commune. La Jmâa avait accepté le projet car, il est un ayant droit comme nous, et le tourisme peut être bénéfique pour notre territoire. La Jmâa a démoli le gîte car il voulait clôturer un périmètre autour du gîte pour faire un jardin avec des arbres pour les touristes et y interdire l'accès aux bergers et leurs troupeaux. Son frère qui habite toujours dans le village de

Ouigrane a aussi construit une bergerie en béton, et personne ne lui a rien dit car il respecte la Jmâa ». (Berger 9, Izahane, mars 2017)

« Il voulait privatiser la terre autour du gîte que nos troupeaux utilisent et interdire aux bergers d'abreuver leurs bétails à la source d'eau qu'il capte avec un tuyau et avec lequel il alimente le gîte (de peur que les touristes tombent malade). ... Un soir les bergers (la Jemaa) l'ont attaqué à coup de bâton, et depuis il n'a plus remis les pieds sur le lieu gîte » (Berger 4, Ouigrane, Mars 2017).



Figure 33: Projet du gîte privé sur l'Agdal du Yagour aboli par la Jmâa d'Agerd (juillet 2017)

Par ailleurs, certaines Jmâa d'ayant-droit aux estives du Yagour et de l'Oukaimden utilisent les supports associatifs pour défendre leurs intérêts et asseoir leur mainmise sur leurs communs pastoraux. Par exemple, l'association des ayant-droit de l'Oukaimden milite pour l'amélioration des conditions de vie dans les sites de bergeries de l'Oukaimden (ex :négocie avec les pouvoirs publics l'introduction de l'électricité et amélioration de l'étanchéité des

bergeries avec l'usage du ciment) et milite pour la reconnaissance de leur droit au pâturage face aux potentiels projets de réaménagement de la station de ski.

4/ L'existence d'un système de suivi et de contrôle des usagers

Afin de faire respecter les règles de l'Agdal, les Jmâa se basent sur le principe de l'auto-contrôle et de la dénonciation par témoin oculaire de toute effraction des règles établies. Les bergers, qui mènent leurs troupeaux paître jusque sur les bordures de l'Agdal lors de la période de la mise en défens, se croisent, échangent et s'observent, ils peuvent ainsi interpellier, voire dénoncer, celui qui outrepasserait ces bordures. Les Jmâa peuvent aussi élire une personne ou un groupe de personnes pour veiller au respect des règles par les autres groupes d'usagers. Les contrevenants pris en flagrant délit sont présentés à la Jmâa pour qu'elle décide des sanctions. Par exemple, en 2016, lors du conflit du Yagour, des groupes de bergers de la fraction des Ait Oucheg partaient en ronde sur le plateau pour surveiller si les autres fractions respectaient la mise en défens.

« Le lundi prochain (3avril 2017), une personne de chaque Jmâa des 6 villages des Ait Oucheg, vont partir sur le Yagour pour vérifier si les bergers des autres fractions sont effectivement descendus... c'est la Jmâa qui décide quelle personne participera cette la ronde » (berger 10, Tizi N'Oucheg, mars 2017)

Avec le développement récent du tourisme de montagne (trek, randonnée, excursion) sur l'Agdal de l'Oukaimden et celui du Yagour, de nouveaux types de conflits émergent, comme les mécontentements exprimés par certains bergers vis à vis des mules touristiques qui occupent cet espace pendant la mise en défens de l'Agdal et qui puisent dans les ressources pastorales de l'ensemble la communauté.

« Les groupes de touristes qui viennent avec des mules sur le Yagour doivent payer d'Azzayen, car leurs mules mangent l'herbe lors de l'Agdal, si non ils doivent ramener leur foin avec eux » (Berger1, Agerd, mars2017).

5/ La pratique de sanctions proportionnelles à la gravité d'effraction des règles :

Les Jmâa exercent sur les contrevenants deux types sanctions « Azzayen ». La sanction « en nature », qui consiste à imposer au contrevenant de sacrifier quelques têtes de bétail et qu'il partagera avec la Jmâa à l'occasion d'un repas collectif. Ce type de sanction revêt aussi

une dimension sociale et symbolique, car il permet l'apaisement du conflit et que la réconciliation du contrevenant avec le groupe d'ayant-droit et sa réintégration. Cette manière de faire est rarement utilisée de nos jours. Cependant, certains des bergers mobilisent la sanction en nature en guise de gage pour ne pas divulguer l'effraction d'un autre bergers à la Jmâa. Aujourd'hui, l'on a plus recours aux sanctions pécuniaires. Les amendes s'élèvent à hauteur de 1000 Dh à 1200 Dh par effractions (une effraction = une journée de pâturage sur l'Agdal). Ces amendes perçues par les Jmâa alimentent leur trésorerie.

En cas de non paiement de l'Azzayen, les Jmâa déposent plainte auprès du Caid. L'amende sera alors imposée par le Caid, mais elle sera plus élevée que celle qui aurait été imposée par la Jmâa : entre 2000 et 3000Dh pour une effraction de une journée.

« A l'Oukaïmeden, seuls les éleveurs du village "Gliz", de vallée Ouzertek qui ne respectent pas l'Agdal. La proximité de leur village à l'Oukaïmeden les fait tenter. Du coup, parfois ils remontent pâturer lors de la période de l'Agdal. Par contre, nous avons des surveillants sur place : des amis qui habitent à l'Oukaïmeden, des guides, des muletiers, des moniteurs de ski. Cette année nous avons intercepté quatre bergers de ce village Gliz. Nous leur avons pardonné les premières fois, puis nous avons déposé plainte chez le Caïd, qui nous a donné un appareil numérique, on les a pris en photo. Ils ont payé chacun 1000 dhs d'amende ». (Berger 11, Ait Souka, aout 2017)

6/ L'existence de mécanismes de gestion des conflits

Traditionnellement, les mécanismes de gestion des conflits passaient par la Jmâa. Aujourd'hui, nous l'avons mentionné, le délitement actuel des liens de solidarité entre les différents groupes d'ayant droit, ainsi que des traditions et des valeurs qui animaient ces liens, ont entraîné l'affaiblissement de l'autorité des Jmâa et restreint le pouvoir de résolution des conflits de la Jmâa.

De ce fait, les Jmâa font de plus en plus appel à l'Etat, comme nous l'avons documenté plus haut.

7/ La reconnaissance du droit d'auto-organisation des communautés par les institutions/autorités supérieures

Les institutions de l'Etat reconnaissent le droit d'auto-organisation des Jmâa ainsi que les décisions qu'elles prennent pour la gestion des communs pastoraux, tant que ces décisions ne promettent pas ce statut collectif.

Aujourd'hui, de façon réciproque, les communautés d'ayant-droit font de plus en plus confiance aux institutions de l'Etat et ont recours à elles pour légitimer leurs décisions. Par exemple la rédaction et la signature, en 2017, de l'accord, entre les 5 fractions sur la mise en défens de l'Agdal du Yagour a été faite sous l'autorité du Caïd de la commune de Tighedouine.

8/ L'insertion des communs dans des réseaux plus larges

Alors que les actions publiques inscrivent les communs pastoraux de l'Oukaimden et du Yagour dans des projets de développement régional et national, les acteurs touristiques et les sociétés civiles leur donnent une dimension internationale. Dans une logique patrimoniale, l'Oukaimden bénéficie d'un programme de soutien aux Aires et Territoires du Patrimoine Autochtone et Communautaire (APAC) chapoté par le PNUD.

Cette mise en perspective de l'évolution de la gouvernance des communs Yagour et de l'Oukaimden nous renseigne à la fois sur la multiplication des organes de gestion dont relèvent ces Agdal, sur les difficultés des négociations horizontales et verticales autour de l'établissement de nouvelles règles, et sur l'existence de facteurs intrinsèques et extrinsèques qui influencent la résilience de ces communs pastoraux.

3.2. La résilience des communs pastoraux du Yagour et de L'Oukaimden

1/Le « virage mal négocié de l'Agdal Yagour », une tragédie nécessaire pour l'évolution du commun:

Le Yagour représente un exemple particulier de l'affaiblissement du pouvoir des Jmâa, surtout du niveau tribal, et de son impact sur les difficultés de négociation entre ces Jmâa. Mais cet exemple montre aussi comment ces conflits récents sur le non-respect des dates d'ouverture et de fermeture de l'Agdal et donc de la mise en défens, ont participé re-fédérer les Jmâa entre elles pour instaurer de nouvelles règles d'usage.

Selon Ostrom (1990) les dilemmes sociaux des communs surgissent quand il y a des tensions entre intérêts individuels et intérêt collectif, ce qui induit des pratiques clandestines. Ces dernières années, plusieurs groupes de bergers se sont mis à ne plus respecter les dates d'ouverture et de fermeture de l'Agdal du Yagour, et à privilégier leurs intérêts personnels. Ces bergers descendaient plus tard ou/et remontaient plutôt (environ 15 jours) et faisaient paître clandestinement leurs troupeaux sur l'Agdal. Ils justifiaient leur acte par la sécheresse qui avait entraîné l'indisponibilité, au printemps, des ressources pastorales au niveau des pâturages situés à proximité de leurs villages. La coïncidence, durant ces dernières années, de la période d'engraissement des moutons de l'Aid Alkabir avec la période de mise en défens est aussi l'un des facteurs qui ont suscité l'émergence et la multiplication de ces pratiques clandestines. Selon les ayant-droit de la fraction Ait Oucheg, il a toujours existé dans chaque fraction des bergers qui ne respectent pas les règles de l'Agdal, car ils les considèrent comme archaïque ou parce qu'ils n'ont plus peur de l'autorité de la Jmāa.

« Depuis 2 ou 3 ans, les bergers de la fraction Ait Inzal ne respectent pas les dates d'ouverture et de fermeture de l'Agdal, alors que les autres fractions les respectent. Comme les Ait Inzal n'ont pas respecté les dates de fermeture en 2016, nous (Ait Oucheg) avons décidé de ne pas les respecter non plus. Pour cette année (2017) si l'on voit que les autres fractions ne respectent pas l'Agdal, nous allons mettre en défens seulement notre partie de l'Agdal (celle des Ait Oucheg). Nous ferons des rondes pour empêcher les autres bergers de venir sur notre territoire, et quand l'été arrivera nous ne les laisserons pas venir paître leurs troupeaux sur notre Agdal même s'ils nous supplient. Et si quelqu'un ne respecte pas nos règles, l'on sera prêt pour se battre » (Berger 3, Agerd, mars 2017)

« L'idée que les Ait Inzal sont ceux qui ne veulent pas respecter l'Agdal c'est juste un prétexte que certains bergers des Ait Oucheg utilisent pour justifier leur non-respect de l'Agdal » (Berger 4, Ouigrane, Mars 2017)

« Les Ait Oucheg disent vrai, ils sont descendu le 15 Mars (date convenue pour la mise en Agdal), et nous (les Ait wagoustit), nous sommes restés sur le Yagour jusqu'au 1^{er} avril. Puis, quand nous sommes descendus, les Ait Oucheg sont remontés, c'est eux la vraie cause de la non mise en défense en 2016 » (Berger26, Touquefsem, juillet 2017).

« Les Aït Inzal ne veulent pas se mettre en Agdal du Yagour, car ils ont des terres pauvres qui produisent peu de ressources pastorales, et ils ont moins d'eau que nous. Pour certains de leurs villages la distance qui les sépare de l'Agdal ne dépasse pas 100 à 200 mètres. Ils ont aussi beaucoup de mouton de race Serdi, choses qui en cas d'Agdal, les obligent à louer des terres, à pas moins de 6000dh/ha, dans la plaine » (Berger 9, Izahane, Mars 2017)

Mais dans le cas présent, il s'agissait de villages entiers qui ne voulaient plus respecter l'Agdal, comme ce village d'Iherayen de la fraction Ait Inzal, réputé pour ses grands troupeaux et pour ses bergers rebelles. Cette situation conflictuelle intra et inter fractions surgissait à chaque période de fermeture et d'ouverture de l'Agdal, et elle avait conduit certains ayant-droit à aller se plaindre auprès des autorités locales, mais aucun terrain d'entente n'avait alors pu être trouvé.

«En 2016, nous avons reçu des plaintes concernant le non-respect de la mise en défens de l'Agdal du Yagour par certains bergers de la vallée du Zat. Mais comme l'année 2016 était sèche, ces derniers avaient aussi raison car leurs troupeaux n'avaient rien à manger sur les parcours près des villages. Alors, nous leur avons autorisé de rester paturer sur le Yagour ». (Caïd de Tighedouine, Avril 2017)

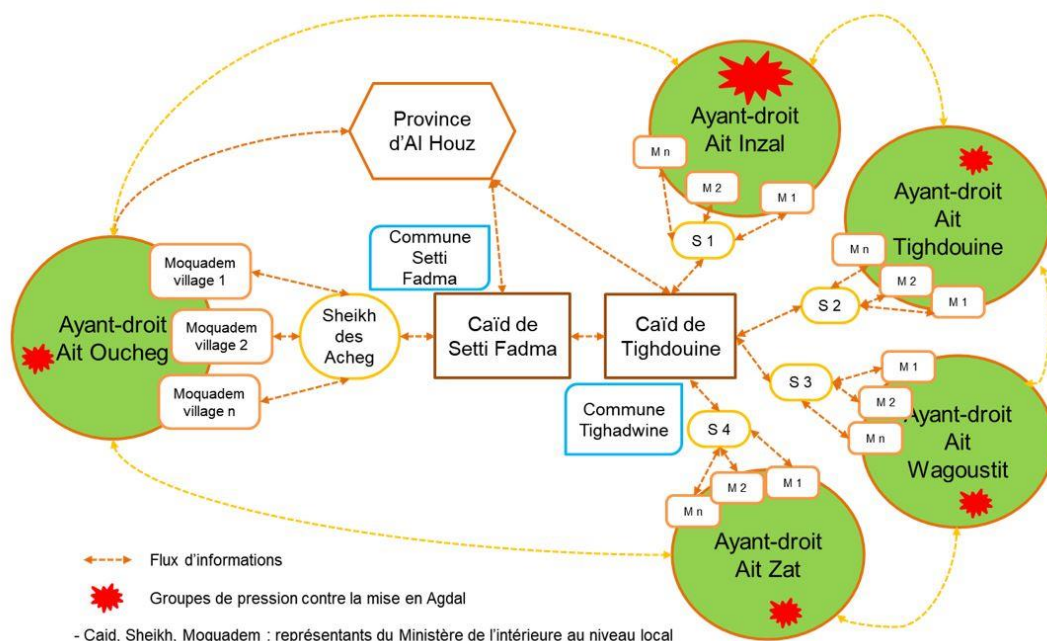


Figure 34: Pluri-institutionnalisme dans la négociation de l'Agdal du Yagour

A l'arrivée du printemps 2016, certains bergers/communautés de bergers refusent de quitter le Yagour le jour de la mise en défens et y restent pour une dizaine de jours. Les autres bergers « pro-Agdal » des mêmes fractions qui étaient redescendus avec leurs troupeaux, ripostent et décident à leur tour de rompre la mise en défens. Craignant de voir le stock de fourrage auquel leurs troupeaux ont droit diminuer sans qu'ils puissent en profiter, les bergers des autres fractions font de même. Ce non-respect en cascade entraîne la crise du commun du Yagour. Selon les témoignages des ayant-droit, mêmes des plus âgés d'entre eux, c'est la première fois que l'on voit que l'Agdal du Yagour n'est pas mis en défens. Pour certains, cet événement témoigne du manque croissant de respect des « jeunes » envers Dieu et/ou envers les coutumes et traditions.

« L'Agdal est un patrimoine qui n'est plus respecté par les jeunes » (Berger 6, Ait Merguen, mars 2017)

« Le Yagour a ses Mlouk... Si tu vas sur l'Agdal maintenant tu vas avoir peur, il n'y a que les oiseaux.... Le non mise en défens est un manque de respect à dieu et aux Mlouk. La perte de têtes de bétail, suite à la maladie et à la faible natalité des bêtes est un châtement de dieu et des Mlouk. » (Berger 8, Anamer, Mars 2017)

« J'ai 45 ans, et je n'ai jamais assisté à la non mise en agdal du Yagour. L'année dernière la Jmaâ a décidé de ne pas mettre en défend le Yagour après avoir su que les autre fractions ne voulaient ne pas fermer le Yagour. Nous avons pris le risque de faire la même chose. Nous regrettons ce choix car un grand nombre de bêtes a péri à cause des fortes chaleurs des "Smayen" (période de 40 jours à partir du 20 juin) et de la sécheresse. Les bêtes mangeaient la terre car il n'y avait plus d'herbes, alors qu'il y avait beaucoup de naissances. Les petits étaient les plus affecté car les brebis et les chèvres ne mangeaient pas assez pour produire suffisamment de lait pour leurs petits. Normalement chaque année, on perd 3 à 4 bêtes à cause des chutes, maladies, attaques de chacals, mais cette année j'en ai perdu 7 sur les 50 têtes. Le fait ne pas avoir mis en Agdal est comme un virage mal négocié. Quand on rate un virage, on s'en souvient la prochaine fois ». (Berger 19, Tizi N'Oucheg, novembre 2016)

A l'arrivée de l'été les stocks de fourrage du Yagour se sont épuisés, ce qui impacte négativement sur les effectifs des troupeaux d'ensemble des ayant-droit. Devant les pertes considérables subies par l'ensemble de bergers, des Jmâa d'ayant-droit se mobilisent pour constituer des groupes de pression et réinstaurer la mise en défens pour l'année 2017.

« Nous n'avons pas encore décidés si l'Agdal du Yagour sera fermé ou pas cette année (2017). Les avis divergent. Même certains vieux ne veulent pas mettre en Agdal, mais la majorité des bergers sont favorable pour la mise en défens, surtout après la mauvaise expérience de l'année précédente. Nous sommes toujours en négociation avec les autres fractions et nous avons formulé notre plainte à la Quiada. Nous avons exprimé notre souhait et nous avons légué toute la responsabilité au Cheikh pour que l'Agdal soit exercé ». (Berger 1, Mars 2017)

« Nous avons informé les autorités que nous voulons mettre en Agdal les Yagour. ...Les Ait Oucheg, les Ait Ouagoustit et les Ait Zat sont prêts à se battre ensemble pour défendre leur territoire du Yagour et empêcher les Ait Inzal de venir paître sur leur Agdal » (bergers 5, Tagounit mars 2017)

« Chez nous les Ait Oucheg on est 9 douars, alors c'est facile pour qu'on se mettent d'accord pour la mise en Agdal. Alors que de l'autre côté du Yagour (les fractions d'ayant droit situées sur les bassins versants de la vallée du Zat) ils sont plus de 30 village chose qui rend l'accord compliqué ». (Berger 10, Tizi N'Oucheg, mars 2017)

Ces groupes de pressions pro-Agdal formulent leur plainte auprès des Caïd de Tighedouine et de Setti Fadma et auprès de la préfecture d'Al Houz, puis organisent une réunion dans la commune de Tighedouine, qui réunit les représentants de lignages et de villages issus de chaque fraction.

« Oui, je confirme que ce sont les Ait Inzal ainsi que certains ayant droit appartenant aux autres fractions de la vallée du Zat sont retissant vis-à-vis de la mise en défens du Yagour. Les Ait Oucheg ont en effet déposé cette anée une plainte auprès de la préfecture d'Alhouz contre les fractions du Zat ». (Caïd de Tighedouine, Avril 20107)

A l'issue de cette réunion, où les autorités locales jouaient le rôle de médiateur, les discussions débouchent sur la signature d'un accord écrit assurant le respect de la mise en défens de l'Agdal et fixant pour la première fois les dates d'ouverture et de fermeture.

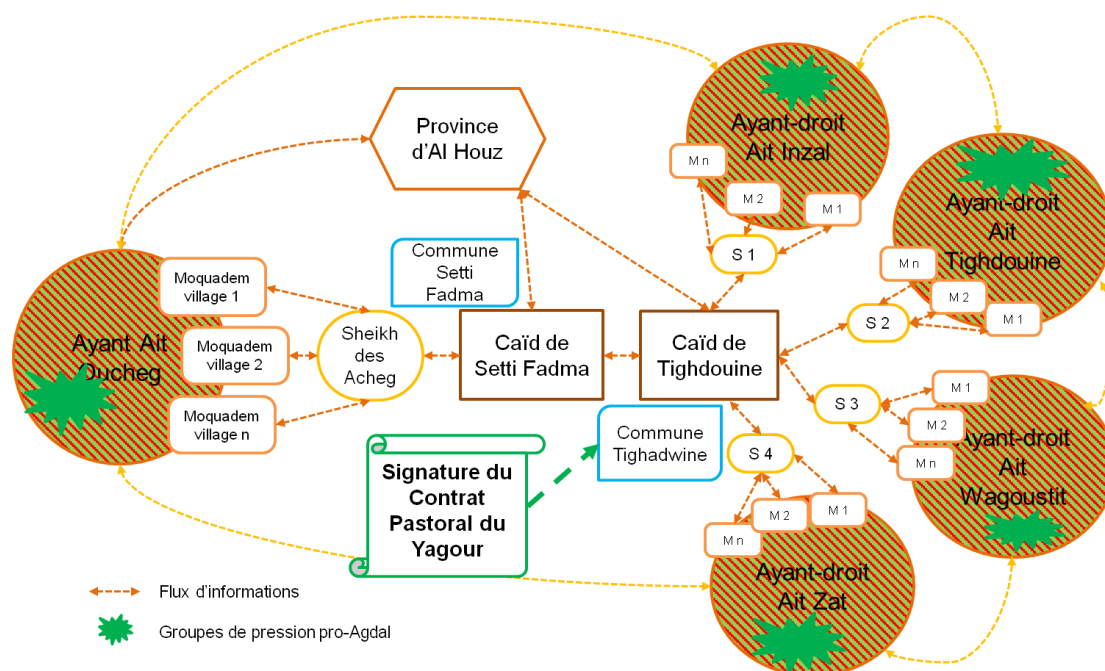


Figure 35: Les institutions de l'état comme support au pouvoir des Jmâa

Malgré la signature du contrat et la mise en défens de l'Agdal du Yagour cette année (2017), certains éleveurs du Zat ne sont pas descendus du Yagour. Je me suis personnellement rendu sur le Yagour accompagné par des agents des forces auxiliaires le 1^{er} avril 2017, pour vérifier si l'Agdal est bien respecté et obliger tous ceux qui ne sont pas descendus le 29 mars, date convenu pour le début de la mise en défens, de quitter le Yagour ». (Caïd Tighedouine, Avril 2017)

Pour la majorité des ayant droit à l'estive du Yagour, le recours aux institutions de l'état et la formalisation du nouveau contrat pastoral était la solution unique pour contrecarrer les pratiques individualistes de certains bergers et d'assurer le respect de l'Agdal. Cependant pour les éleveurs du village Iherrayen, ayant des troupeaux conséquent et peu de parcours de proximité, et qui avaient précédemment tendance à négocier et repousser les dates de mise en défens, les nouvelles dates fixes allaient à l'encontre de leurs intérêts. A l'issus de leur engagement vis-à-vis du nouveau contrat, ils ont négocié avec les autres Jmâa la possibilité de pâturer, exceptionnellement pour l'année 2017, sur un flanc de montagne faisant partie de l'Agdal, et ce, quelques semaines avant l'ouverture de l'Agdal. Par acte de solidarité et

d'empathie envers le village d'Iherayen, mais aussi afin de mettre fin au conflit de l'Agdal, les autres Jmâa ont accordés ces derniers ce privilège.

« La mise en défens du Yagour a été bien respectée (année 2017), il n'y a eu qu'une seule infraction. C'était un berger du Village d'Iherayen. Celui-ci a dû payer 2000 dh à la Quiada et les villageois d'Iherayn ont dû l'aider financièrement pour pouvoir payer l'amende... Vingt jours avant l'ouverture de l'Agdal, les bergers d'Iherayn ont commencé à pâturer sur une partie de l'Agdal proche de leur village sous prétexte de non disponibilité d'eau pour abreuver les bêtes sur leurs parcours hors Yagour. Les autres villageois des Ait Inzal se sont plaints auprès du Quaid de cette effraction collective. De ce fait les Iherayn ont négocié la pâture sur 200m sur le territoire du Yagour pour bénéficier d'une source d'eau. Les autres villages ont fini par accepter de décalage exceptionnel de 200m au-delà des limites de mise en défens ». (Berger 24, village Ait Ali, Juillet 2017)

« Les Iherayen ont mangé tout le Yagour. Leurs grands troupeaux sont comme une vague de sauterelles » (Berger 25, village Ait Ali, Juillet 2017)

« Les Iherayen sont nos frères et c'est vrai qu'ils n'ont pas d'eau dans leur village, c'est pour ça qu'on leur a permis de pâturer sur un flanc de montagne qui fait partie de l'Agdal ». (Berger 26, Touquefsem, Juillet 2017)

Cette crise de l'Agdal du Yagour en 2016 montre plusieurs choses.

Tout d'abord que l'intervention de l'Etat dans le processus de négociation et de prise de décision autour de ce qui concerne l'Agdal est devenue indispensable, ce qui souligne, s'il le fallait, l'affaiblissement des institutions coutumières.

Mais aussi que ces dernières ont encore le pouvoir de mobiliser les institutions de l'Etat pour formaliser, légitimer et faire respecter leur décision. Elles mettent en quelque sorte l'Etat à leur service.

Enfin, à travers les pertes subies dans tous les troupeaux, la valeur écologique et pastorale de cette gestion en commun des pâturages : certains agropasteurs, qui semblaient

indifférents vis à vis de la mise en défens de l'Agdal, ou qui la remettaient en cause, sont aujourd'hui convaincus de son utilité pour leur propre survie.

« Cette année (2017) on fera l'Agdal « Bessif²⁵ », car la mise en Agdal est importante pour nos bêtes. L'été elles ne trouvent rien à manger et l'état nous n'aide pas en fourrage. L'été dernier (2016) nous avons perdu plusieurs de nos bêtes, car elles ne trouvaient rien à manger et tombaient malades » (Berger 2, Agerd, Mars 2017)

2/ L'Oukaimden, un commun pastoral à usage multiple :

Les dynamiques touristiques et patrimoniales qui se sont succédées depuis le début du Protectorat français font du commun pastoral de l'Oukaimden un territoire de multi-usages, dans lequel interviennent, au-delà des ayant-droit traditionnels, des acteurs publics, privés et associatifs. Les représentations de ce qui constitue « le commun » diffèrent selon les acteurs. Les ayant-droit y voient un Agdal pastoral qu'ils ont hérité de leurs prédécesseurs. Les acteurs publics y voient à la fois un patrimoine commun constitué autant par l'Agdal pastoral que par les gravures rupestres et le bâti architectural des bergeries, patrimoine qu'il faut conserver mais qui constitue aussi l'une des destinations touristique les plus réputées des montagnes du royaume. Les acteurs privés y voient surtout un espace-ressource pour développer leurs activités touristiques. Jusqu'à il y a peu, un projet touristique pharaonique menaçait l'ensemble du plateau et des ayant-droit : un « resort » d'altitude qui couvrirait pentes et pâturages des bas-fond, avec un réaménagement et une extension de la station de ski dont on prévoyait un équipement de canons à neige pour skier tard dans la saison, voire même en été, des hôtels cinq étoiles, de nombreux commerces, et un parcours de golf, le « plus haut golf d'Afrique ». La crise économique de 2008 a conduit les promoteurs à suspendre la réalisation du projet, en même temps que des membres de la société civile ont fait entendre leur opposition au projet et que des ayant-droit de l'Oukaimden se sont regroupé en association pour défendre leurs droits historiques d'usage de l'estive. L'association Oukaimden est actuellement partenaire du projet Amenagour porté par le PNUD pour le soutien à la reconnaissance et à la préservation de l'Oukaimden comme Aire et Territoire de Patrimoine Autochtone et Communautaire (APAC). Selon le PNUD, la finalité de ce projet est d'influencer, via les actions qui seront menés, les

²⁵ Bessif : expression en arabe dialectal qui signifie « quoi qu'il en soit » et sa traduction littérale signifie « avec l'épée »

politiques de développement local, en plaçant l'Agdal et son patrimoine naturel et culturel au centre des actions de développement, et en estimant précisément ce qui pourrait les menacer dans la réalisation des plans d'action communal, régional et national. Contrairement à certaines dynamiques patrimoniales qui tendent à figer dans le temps l'objet patrimonialisé, le projet Amnagour représente pour les ayant-droit de l'Oukaimden un moyen de reconnaissance de leurs droits, de protection de leur commun pastoral et d'amélioration de leurs conditions de vie.

Avec le développement des usages récréatifs des espaces pastoraux et l'intérêt de préservation du patrimoine ces biens communs (espaces pastoraux), dont les seuls gérants sont les agropasteurs, ont tendance à devenir à des « biens collectifs globaux » revendiqués, utilisés et gérés par divers acteurs appartenant à différentes échelles (internationaux, nationaux et locaux) (Eychenne et Lazaro 2014). Cette situation est parfaitement percevable dans le cas l'Agdal, où les ayant droit ont de moins en moins main prise sur le devenir de leur territoire pastoral, et où l'activité touristique concurrence sur différents niveaux l'activité pastorale. Peut-être l'on verra dans un futur proche le même scénario se produire dans l'Agdal du Yagour, auquel certains acteurs publics et acteurs locaux (dont les ayant-droit), prévoit un futur touristique.

« Le Yagour est la propriété de l'état, et les ayant droit sont juste des usagers (par autorisation de l'état). Si un jour l'état veut planter des arabes ou transformer le Yagour en parc, les ayant droits et les Jmâa n'auront rien à réclamer » (Berger 9, Izahane, Mars 2017)

4. Les conséquences sur l'identité agro-pastorale de montagne

Selon (Castra 2012) l'identité « est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu ou un groupe se perçoivent comme une entité spécifique et qu'ils sont perçus comme telle par les autres ». Pour (Dorais 2004), l'identité individuelle est la manière dont les individus construisent leur relation avec les autres et avec l'environnement dans lequel ils évoluent. L'auteur ajoute que la construction de l'identité collective est à la fois subjective, car les membres des groupes partagent des caractères et des intérêts communs grâce auxquels ils s'identifient par rapport aux autres, et à la fois objective, quand ce sont les autres

(individus et groupes) qui désignent le groupe en question par ses traits distinctifs. L'identité collective, qui peut se subdiviser selon les caractères sélectionnés pour distinguer un groupe (identité culturelle, ethnique, territoriale...), est alors chargée des représentations que les groupes ont d'eux même et des représentations externes qui désignent le groupe. Demander à une personne, un agro-pasteur, un berger qui il est et quelle est son identité n'apporte pas toujours une réponse satisfaisante, c'est-à-dire qui cerne toutes les facettes de son identité, car les dits et les non-dits sont situationnels. Les méthodes de terrain immersives déployées dans la présente thèse nous ont permis de passer suffisamment de temps avec les personnes pour commencer à comprendre qui ils sont et à comment ils s'identifient.

Les montagnards du Haut Atlas s'identifient d'abord à leur village d'origine. Cette identification au lieu révèle leur appartenance aux différentes couches territoriales qui composent son espace de vie et auxquelles ils s'identifient. L'on appartient au village A de la fraction M, de la tribu N, qui se situe dans la vallée X de la commune Y. L'on est aussi Amazigh et musulman, femme ou homme, jeune ou âgé, lettré ou illettré, descendant d'un lignage de saint ou, au contraire d'un paysan ou d'un berger ordinaire. Aux yeux des autres, l'on peut être considéré comme bon ou mauvais, travailleur ou paresseux, musulman pratiquant ou non pratiquant, mécréant ou radical. L'on s'identifie aussi par son métier : agro-pasteur, berger, commerçant, transporteur, meunier, sellier, muletier, guide touristique, moniteur de ski, gîteur, travailleur dans les villes, Moquadem, Sheik, acteur associatif. Ceci n'est pas une liste exhaustive de tout ce dont un montagnard peut se réclamer ou des façons dont il peut être désigné par l'extérieur, mais elle nous donne une idée sur le nombre élevé des compositions identitaires individuelles et collectives possibles des agro-pasteurs du Haut Atlas.

Les caractéristiques et les attributs qui constituent l'identité collective des groupes de montagnards trouvent leurs sources dans les identités individuelles de chacun. Ces groupes sont alors composés d'individus qui peuvent à la fois partager des caractères et des intérêts communs, et diverger sur quelques-uns de ces caractères ou de ces intérêts. Les groupes de montagnards du Haut Atlas s'identifient par rapport à des traits globaux (musulmans, marocains, montagnards) et à des traits qui font la singularité de leurs groupes (appartenance tribale, histoire, territoire, ressources). Par exemple, la fraction des Ait Oucheg fait partie de la tribu de Messfioui, mais contrairement aux autres fractions de cette tribu, elle se situe sur le bassin versant de la vallée de l'Ourika, que la tribu des Ourika occupe. L'attachement administratif actuel des Ait Oucheg relève de la commune de Setti Fadma. Suite au découpage

administratif et à l'aménagement de l'accessibilité, les Ait Oucheg ne partagent actuellement avec les autres fractions de la tribu de Messfioui que le commun pastoral du Yagour. Leur communauté regroupe 6 villages principaux, chacun représenté par une Jmâa. Ces villages se subdivisent en lignages puis en foyers. Les villages sont composés d'individus, qui à leur tour forment des groupes auxquels ils s'identifient (groupe des chefs de foyer membres des Jmâa, groupe de *Tolba*, groupe des bergers, groupe des jeunes femmes modernes, groupe des jeunes migrants au mode de vie citadin, groupe des membres de l'association du village, ...).

Les divers changements qui sont intervenus dans le Haut Atlas depuis le début du 20^{ème} siècle ont profondément affecté les identités individuelles et collectives des montagnards. De nouveaux attributs et de nouveaux caractères sont apparus et d'autres se sont dissous. Aujourd'hui, l'on s'identifie moins à la tribu, et de moins en moins à la fraction, qu'au village ou à la commune d'appartenance. Les plus jeunes s'identifient de moins en moins aux croyances supranaturelles relatives aux Agdal, car les groupes auxquels ils appartiennent les dénigrent, ou parce qu'ils ont acquis d'autres référentiels socio-culturels. L'on ne s'identifie plus à l'Agdal car l'on ne transhume plus. L'on ne s'identifie plus comme berger car c'est un métier dévalorisé et synonyme d'échec social et professionnel (seuls ceux qui ne réussissent pas leur vie ailleurs reviennent au village pour devenir berger). L'on commence à s'identifier aux gravures rupestres, qui ont longtemps été attribuées aux « Portugais » (c'est-à-dire aux non-musulmans d'avant l'arrivée de l'Islam), car l'on est travailleur dans le tourisme, universitaire, ou acteur associatif.

Enfin, l'identité agropastorale des montagnards du Haut Atlas n'est qu'une attribution théorique à travers laquelle nous désignons dans cette thèse des territoires de montagne où les individus et leurs groupes pratiquent des activités agro-pastorales. Actuellement, ces montagnards ne sont pas uniquement que des agropasteurs transhumants, et la vocation de ces territoires n'est plus seulement agropastorale. Cependant, cette identité agropastorale est revendiquée à la fois par les montagnards eux-mêmes quand ils se désignent comme des « agriculteurs et éleveurs » (ex : pour se différencier des habitants de la plaine, ou des citadins), et par les acteurs externes quand ils désignent ces montagnards et ces territoires de montagnes. Parfois les représentations et la mobilisation de l'identité agropastorale diffèrent selon les groupes d'acteurs. Pour exemple, l'Oukaimden est l'estive vers laquelle transhument exclusivement des groupes d'agropasteur des vallées de l'Ourika et de la Rhighaya. Leur identité d'ayant-droit (appartenance tribale) de cette estive leur permet, à l'égard des autres

groupes d'agropasteurs voisins, de jouir des ressources pastorales de ce commun. Ils la mobilisent aussi comme une ressource identitaire, culturelle et patrimoniale pour asseoir et défendre leurs droits historiques sur l'estive face à toute concurrence externe (voir l'exemple déjà cité du festival de l'Oukaimden organisée par l'association Itran, ou celui de l'association Oukaimden membre du projet Amnagour pour la reconnaissance de l'APAC de l'Aghdal Oukaimden). Les acteurs du patrimoine, publics (Parc National, Ministère de la Culture) et de la société civile (ONG, associations locales, chercheurs...), mobilisent l'identité agro-sylvo-pastorale à des fins de conservation et de mise en valeur du patrimoine naturel et culturel de l'Oukaimden. Certains acteurs du tourisme (locaux, nationaux et internationaux) mobilisent cette identité agro-pastorale de l'Oukaimden à des fins commerciales.

Conclusion Partie 2 : l'agro-sylvo-pastoralité dans le massif du Toubkal

Comme l'on a pu voir le long de cette partie, les changements récents qui s'opèrent dans le massif du Toubkal affectent à la fois le système territorial et social. Il en résulte des métamorphoses dans les systèmes productifs agro-sylvo-pastoraux traditionnelles et l'émergence de nouveaux systèmes productifs. Sur le plan social-culturel, l'émigration, la scolarisation, la modernisation du style de vie modifient les liens des montagnards quant à leurs communautés (famille, village, Jmaà, tribus), aux traditions et aux coutumes, à leur territoire de vie. Le développement de l'accessibilité de la montagne et son ouverture sur l'extérieur, la démocratisation de l'usage des nouvelles technologies d'information et de communication multiplient et amplifient aussi les repères culturels et identitaires des montagnards.

Dans ce temps récent où les Agdal subsistent que par nécessité et les mises en défens peinent à se faire respecter, où le pastoralisme et la pratique de la transhumance régressent, où les bergeries inoccupées tombent en ruines, où les bergers se font rares, l'attachement des montagnards à l'identité agro-pastoral devient partielle. Certes, il existe encore des familles d'agro-pasteurs qui s'attachent au mode de vie traditionnel et attribuent des valeurs symboliques aux Agdal, aux terrasses de cultures, aux troupeaux, à la transhumance..., mais sont aussi nombreuses les familles et les personnes, y compris ceux issus des générations les plus anciennes, qui y voient des conditions de vie difficile, des modes de production archaïques à substituer dès que l'occasion se présente. Les évolutions du système territorial depuis le début du siècle derniers, ont connu aussi l'implication progressive de nouveaux acteurs dans ces territoires de montagne, comme ceux de l'état et ses représentants, les membres de la société civile locale, nationale et internationales, y compris les chercheurs, les acteurs privés, notamment les acteurs du tourisme. Chacun d'entre eux a sa propre considération et ses propres représentations de l'espace montagnard et de ses composantes, de l'agro-sylvo-pastoralisme, de la culture et le mode de vie local, et à chacun ses enjeux derrière son implication dans ces territoires de montagne.

Comme évoqué précédemment, la pastoralité désigne « les qualités et les vertus attribuées aux activités et aux acteurs pastoraux », elle englobe « l'ensemble des valeurs et des caractéristiques, réelles ou supposées, de ce qui est pastoral, et incarné par les acteurs pastoraux » (Mounet et Turquin 2014). Ce néologisme s'est répandu dans la sphère scientifique, associative et celle des acteurs publics français suite aux confusions relevées sur les

représentation quant au pastoralisme entre les acteurs pastoraux praticiens de l'élevage pastoral et les acteurs indirectement impliqué au fait pastoral (acteurs publics, acteurs privés, société civile, et autres usagers de l'espace pastoral) (ibid.). Selon Eychenne et Lazaro (2014), il existe à la fois une pastoralité « vue par l'extérieur » qui désigne les représentations des acteurs non pastoraux en ce qui concerne le pastoralisme et les acteurs pastoraux, et une pastoralité de « dedans » construite et perçue par les acteurs pastoraux eux-mêmes.

Dans un contexte de dissolution du système agro-sylvo-pastoral traditionnel, de l'exode rural, de la déprise agricole et pastorale, de l'intensification et la sédentarisation de l'élevage, du développement des usages récréatifs et de la prise en compte des enjeux environnementaux dans les territoires de montagne en France, l'agriculture et le pastoralisme y bénéficie d'un intérêt particulier des pouvoirs publics et acteurs territoriaux, et ce, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale. Dans un premier temps, la loi d'orientation agricole 1960-62 intègre des mesures sociales, notamment l'établissement d'un régime de retraites agricoles en faveur des agriculteurs dont les exploitations se situent dans les zones dites « déshéritées »²⁶ et dans lesquelles il est indispensable de maintenir l'activité agricole (Eychenne 2012). Par la suite la loi de 1972 relative à la mise en valeur du pastoralisme dans les économies de montagne « vise à maintenir les activités pastorales dans les milieux montagnards pour leurs fonctions d'entretien du milieu naturel et de sauvegarde de la vie sociale, en donnant aux montagnards des outils reconnaissant la spécificité de leurs modes de gestion ». Cette loi prend en compte les problématiques foncières du pastoralisme montagnard, et vise à structurer et faciliter l'accès au foncier pastoral en permettant la création des groupements pastoraux (groupement de propriétaires) et des associations foncières pastorales (groupements d'éleveurs). Il en découle aussi un système de compensation sur les handicaps du maintien des activités agricoles de montagnes notamment via une indemnisation annuelle aux éleveurs sur les services rendus à la collectivité en matière d'entretien des espaces et la conservation des sols en montagne (Ibid.). Puis en réponse à la multiplication des conflits résultant du multi-usage des espaces montagnards (agro-pastoralisme, tourisme, et usage pour des fins environnementales et de biodiversité), la loi montagne de 1985 puis la loi du développement des territoires ruraux de 2005 reconnaissent l'agriculture et le pastoralisme de montagne comme étant un intérêt général de par leur contribution à la production, à l'emploi, à l'entretien des sols, à la protection des paysages, à la gestion et au développement de la biodiversité, ainsi comme étant des activités

²⁶ Critères de définition des zones déshéritées: « Altitude élevée, dénivellations importantes, conditions climatiques exceptionnellement défavorables, sol à potentialité agrologique faible, isolement »

de base de la vie montagnarde et comme gestionnaires centraux de l'espace montagnard (Ibid.). Cet arsenal juridique en faveur de l'agropastoralisme et des territoires de montagne reflète à la fois l'intérêt des pouvoirs publics français à maintenir et mettre en valeur les activités agrosylvo-pastorales, et à la fois l'engagement des acteurs territoriaux, notamment pastoraux, à faire reconnaître le caractère agropastoral des montagnes, les spécificités de ce système, son utilité en matière écologique, et la mise en valeur des métiers qui en dépendent (agriculteur, éleveur, berger). Ces dispositifs, accompagnés des dynamiques de patrimonialisation des ressources agro-pastorales et de mise en tourisme des territoires de montagne, assurent une certaine rentabilité et compétitivité des activités agropastorales et encouragent l'établissement de nouveaux exploitants et de nouveaux acteurs. Malgré ses diverses reconnaissances des activités pastorales, les représentations des acteurs territoriaux quant à ces pratiques suscitent encore de nombreux débats entre les acteurs non pastoraux et les acteurs praticiens du pastoralisme (éleveurs, bergers, et organisations pastorales). Entre autres, la remise en question de la légitimité des activités pastorales dans les espaces montagnards dans lesquels furent réintroduits les grands prédateurs, les concurrences et conflits d'usages que génèrent les activités touristiques de montagne, et les tendances de muséification et de folklorisations du pastoralisme et des espaces pastoraux que les certains acteurs pastoraux contestent (Eychenne 2018a).

Dans la montagne du Haut Atlas, et plus précisément dans le massif du Toubkal, les représentations des acteurs pastoraux et acteurs non pastoraux sur pastoralisme, les communs pastoraux, les paysages agrosylvo-pastoraux, divergent. Pour certains, l'activité pastorale est révolue et archaïque, pour d'autres elles participent à la dégradation des écosystèmes, tandis que d'autres acteurs y voit le contraire. Pour les paysages pastoraux, ils sont ordinaires et ne représente aucune qualité pour certains, pour d'autres c'est un patrimoine à préserver ou une ressource touristique à valoriser. Quant aux communs pastoraux, pour certains, ils représentent un stock alimentaire pour le cheptel, des lieux chargés de valeurs symboliques et spirituels, un patrimoine communautaire, pour d'autres un lieu de pratique du tourisme de montagne, et pour d'autres un espace parfait pour l'implantation d'un mega-projet touristique (une station de ski avec avec parcour de golf et resorts). Les récentes dynamiques de patrimonialisation et de mise en tourisme, sous ses formes alternatives, des ressources agrosylvo-pastorales représentent un potentiel pour la consolidation et la mise en valeur de l'identité pastorale du massif du Toubkal, cependant elles peuvent aussi participer à la fausser, à la figer dans le temps, à la folkloriser, à la rendre banale.

Partie 3 :

**Patrimonialisation, mise en tourisme
et développement territorial des
zones agropastorales**

Partie 3 : Patrimonialisation, mise en tourisme et développement territorial des zones agropastorales

Introduction :

Dans le massif du Toubkal, les dynamiques patrimoniales et touristiques sont anciennes. L'on recense d'abord les formes de patrimonialisations communautaires et endogènes comme c'est le cas de la pratique de l'Agdal. L'on recense aussi des formes de mobilité ancienne liées au loisir et au ressourcement. Avec l'avènement du protectorat français, de nouveaux acteurs publics entrent en scène et s'impliquent dans la protection et la préservation des aspects écologiques et culturels qu'ils considèrent comme patrimoines. Ces actions de mise en patrimoine se sont aussi accompagnées par la mise en place de projet et activité de tourisme et de loisir de montagne, notamment la création du parc national du Toubkal et l'aménagement de la station de ski sur l'estive pastorale de l'Oukaimden. La période d'après l'indépendance connaît surtout une diversification de l'offre touristique et la multiplication des usagers touristiques du massif. A partir des années 2000, de nouvelles politiques publiques encouragent le développement du tourisme dans l'ensemble du royaume, puis encouragent le développement d'un tourisme rural et durable. Dans cette même période de nouvelles formes du tourisme dites alternatives émergent et la destination massif du Toubkal et avec elles émerge une attention particulière quant à la mise en valeur des ressources et du patrimoine local et leur rôle dans le développement territorial.

Dans cette partie nous étudions les trajectoires patrimoniales et touristiques de ces territoires de montagnes, les systèmes d'acteurs qui les animent, les répercussions et les enjeux futures de ces dynamiques sur ces territoires à l'origine agro-pastoraux.

Chapitre 1 : les enjeux de la patrimonialisation pour le mode de vie agro-sylvo-pastoral pour et ses ressources et ses territoires

1. Le patrimoine comme résultat de la patrimonialisation

Selon Henry Ollagnon (1984) le concept de patrimoine se définit comme « l'ensemble des éléments matériels et immatériels qui, pour un titulaire, concourent à maintenir et à développer son identité et son autonomie par adaptation, dans le temps et dans l'espace, à un univers évolutif ». Au départ, ce concept, fortement lié à la notion de l'héritage, concernait uniquement les biens matériels (biens meubles, biens immeubles), individuels et collectifs, que les prédécesseurs léguaient à leurs descendants. Il s'est élargi par la suite aux éléments immatériels (traditions, savoir-faire, produits locaux, ...). Que ce soit des éléments matériels ou immatériel, ou les deux en même temps (ex : un livre comme étant un objet, et les idées qu'il contient), ils ne sont pas par nature des patrimoines, mais ils les deviennent grâce à leurs titulaires qui s'y identifient et qui entretiennent avec eux des relations inscrites dans le temps. Les titulaires du patrimoine peuvent être une « personne physique » qui s'approprie et gère individuellement son élément patrimonial, ou un « être collectif » (personne morale) dans le cas où l'élément patrimonial est collectivement géré et transmis, ou encore une « communauté de personnes physiques et morales » quand le patrimoine est revendiqué et géré par un système d'acteurs (Ollagnon 1992). Au-delà des relations fonctionnelles (d'usage) et identitaires que les titulaires entretiennent avec leur patrimoine, le concept évoque aussi un contrat de prise en charge ou de précaution que les titulaires négocient afin d'assurer la mise en valeur, la durabilité et la transmissibilité de leur patrimoine.

Le patrimoine est donc le résultat d'un construit social. La patrimonialisation désigne le processus à travers lequel les titulaires, individus ou collectifs, élisent un élément, matériel ou immatériel, culturel ou naturel, hérité ou récent, au rang de patrimoine digne d'être conservé, mis en valeur au profit des générations actuelles et transmis aux générations futures (Skounti 2010). Elle prend la forme d'un processus linéaire avec des étapes successives, allant de la prise de conscience du patrimoine, à sa sélection et à sa justification, puis à sa conservation, à son exposition et sa mise en valeur (François, Hirczak, et Senil 2006; Méo 2007). Dans ces processus, les titulaires/acteurs du patrimoine entreprennent des actions au bout desquelles ils pourront valoriser le patrimoine comme une ressource, marchande et non marchande. Ces

dynamiques patrimoniales sont conduites différemment selon les acteurs et selon les enjeux de la mise en patrimoine d'une ou d'un ensemble de ressources, et selon qu'elle est conduite de manière individuelle ou collective.

L'on peut encore rencontrer aujourd'hui des dynamiques patrimoniales spontanées et endogènes, propres à des communautés locales, à travers lesquelles elles veillent à maintenir dans le temps des ressources naturelles ou culturelles qui leur sont communes et auxquelles elles s'identifient, et, le plus souvent, les mettent en valeur à l'échelle de leur territoire de vie (ex : des pâturages collectifs). Cependant, à l'ère de la mondialisation, de l'uniformisation et de l'acculturation, de la dégradation de la biodiversité, du numérique et du tourisme mondial, et de la quête au développement social et économique, ces dynamiques sont davantage mobilisées et mises en œuvre par des acteurs et des réseaux d'acteurs appartenant à diverses sphères, et à des fins diverses : identitaires, politiques, de conservations de la nature, de générations de revenus, ou dans le cadre de projets de développement des territoires. Ces collectifs variés sélectionnent dans un territoire donné des ressources spécifiques, justifient leur valeur patrimoniale, veillent à leur sauvegarde et à leur durabilité, les exposent et les mettent en valeur, non seulement au sein du territoire mais aussi au niveau régional, national et international. Les ressources territoriales deviennent alors des « ressources patrimoniales »²⁷ grâce auxquelles le territoire s'identifie, se distingue et se met en valeur. La patrimonialisation des ressources s'accompagne d'actions de labélisation permettant d'attester, de justifier, de protéger, et de rendre visible le patrimoine et le territoire. La labélisation se concrétise via l'octroi d'un label (parc régional ou national, patrimoine national, AOP et IGP, Géopark, réserve de biosphère, Paysages de l'Agro-pastoralisme Méditerranéen, IPAC...) à la ressource patrimoniale par une institution qui en définit les critères de qualité et les normes de gestion et sauvegarde (Direction du Parc National, Ministère de la Culture, UNESCO, PNUD...). Dans certains cas, et surtout quand le processus de la patrimonialisation n'émane pas d'une mobilisation collective et concertée, une même ressource patrimoniale peut faire l'objet d'une sur-patrimonialisation où plusieurs labels se superposent (Geneviève Michon et al. 2017).

Avec le développement des usages récréatifs de la montagne et la mode du développement territorial qui prône la conservation et la mise en valeur des ressources

²⁷ D'après Senil et Landel (2016) la ressource patrimoniale peut être définie comme étant « un objet matériel ou immatériel sélectionné, révélé et transmis par un collectif social et engagé dans un projet pour sa référence temporelle, dans un objectif de durabilité ».

naturelles et culturelles, les territoires agro-pastoraux et les ressources agro-pastorales sont de plus en plus objets de dynamiques patrimoniales à la fois endogènes et exogènes, c'est à dire émanant autant des communautés locales et des acteurs locaux, que d'acteurs régionaux, nationaux et internationaux. Dans ces démarches patrimoniales, l'agro-pastoralisme devient une marque emblématique pour les territoires de montagne, et les ressources agro-pastorales sont mobilisées, directement ou indirectement, comme des ressources patrimoniales. Alors qu'au nord de la Méditerranée l'on observe l'émergence de nombreux projets territoriaux où les ressources patrimoniales agro-pastorales sont mises en valeurs (exemple des « Causses et Cévennes » inscrits sur la liste de patrimoine mondial de l'UNESCO comme paysages méditerranéen de l'agro-pastoralisme, des fêtes de transhumances dans le sud de la France, des écomusées du pastoralisme et de la transhumance, ...), les dynamiques patrimoniales dans les montagnes du Haut Atlas sont rarement conduites dans une logique collective où les divers projets de territoire seraient conduits de manière concertée. Il en résulte que chaque acteur, ou groupe d'acteurs, mène ses propres actions de patrimonialisations, parfois de façon contradictoire avec les actions et les logiques des autres acteurs revendiquant les mêmes ressources patrimoniales.

2. Les dynamiques endogènes de patrimonialisation des Agdals pastoraux

Les ressources agro-pastorales du massif du Toubkal, dont les pâturages collectifs de l'Oukaimden et du Yagour, font objet d'une gestion patrimoniale ancienne par les communautés usagères : les Agdals y reconnus comme des patrimoines communautaires (Auclair & al 2013), socialement construits et transmis au fil des générations. Les Jmâa des ayant-droit en assurent la gestion et sont garantes de leur durabilité dans le temps, à travers les normes de l'Agdal préalablement définies selon les contraintes sociales et écologiques locales. Ces estives collectives sont convoitées par les communautés riveraines pour les ressources pastorales qu'elles recèlent. Le stock de ressources fourragères que fournissent les pelouses humides et les pelouses sèches, mis en régénération via la pratique de l'Agdal, représente un maillon incontournable de l'économie pastorale locale. Ces ressources pastorales sont mises en valeur indirectement via la vente du bétail et les produits laitiers destinés à la consommation ménagère.

La valeur utilitaire et économique n'est pas la seule valeur attribuée par les communautés locales à ces pâturages collectifs. On peut recenser des valeurs esthétiques, symboliques et identitaires, qui rendent ces pâturages spécifiques aux yeux des ayant-droit. Chez ces derniers la valeur esthétique des paysages des pâturages collectifs est fortement liée à sa fonction utilitaire. La verdure et l'abondance de l'herbe sont les éléments distinctifs de ces paysages par rapport aux autres terroirs de vie. Selon un berger du village d'Agerd questionné en 2016 « *L'Agdal du Yagour est beau, les troupeaux y trouvent de l'herbe en abondance, et pour nous la transhumance c'est nos vacances* ». En effet, la transhumance vers ces estives est aussi considérée par certains agro-pasteurs comme une période de ressourcement et d'oisiveté annuelle. Les mois de présence des familles de transhumants sur ces lieux représentent un congé annuel des lourdes tâches agricoles que requière la vie dans les villages.

Il existe encore aussi un certain nombre de sites sacrés, ainsi que des rituels, des mythes et des rites relatifs à ces pâturages collectifs qui reflètent la nature religieuse et la grande spécificité attribués par les locaux à ces lieux de pâturage. Malgré les changements socio-culturels qui modifient les rapports des agropasteurs à ces lieux, certains villages et certaines familles continuent à pratiquer des rituels, principalement liés à la régénération de ressources et à la fécondité. A l'Oukaimden les femmes purifient leurs corps avec l'eau de la source de Sidi Fares, le Saint patron autrefois très vénéré de cet Agdal, pour trouver un mari (pour celles qui sont célibataires) ou avoir des enfants pour celle qui sont mariées. Les femmes se retrouvent aussi sur « le rocher qui parle » pour partager un mets local à base de semoule, nommé « Terkoukou ». A l'Azib Tizza au Yagour, les transhumants du village d'Ait Ali sacrifient un agneau ou un chevreau auprès d'une source afin que le débit d'eau reste abondant pendant toute la durée de la transhumance. Les transhumants organisent des repas conviviaux appelés « Maarouf » pour célébrer l'ouverture de l'Agdal, la fin de la saison des moissons, ou simplement l'arrivée dans ces lieux et les retrouvailles avec d'autres agropasteurs. Cette période d'ouverture des Agdal, qui coïncide avec la fin des moissons, s'accompagne de la tenue annuelle d'un certain nombre de festivals locaux appelés « Moussem ». Nous avons déjà mentionné le Moussem de l'Oukaimden, relatif au saint Sidi Faress, qui se tient pendant les 3 premiers jours de l'arrivée des transhumants. Ces Moussem représentaient autrefois, et représentent encore, l'un des motifs traditionnels de voyage chez les communautés d'agropasteurs.

Suite aux divers changements qui sont survenus dans ces montagnes depuis le début du siècle dernier, l'on observe aujourd'hui un désengagement de plusieurs groupes d'agropasteurs vis-à-vis de la pratique et de l'espace-ressources de l'Agdal.

« L'agdal est un savoir-faire hérité des anciens. Les anciens ne l'ont pas instauré par hasard, c'est un vrai savoir-faire qu'il faut sauvegarder, sinon les générations suivantes vont l'abolir et l'exemple des Oussertek est un parfait exemple. Certains de leurs bergers ne respectent pas l'Agdal et ramènent leurs troupeaux et leurs mules (touristiques) y pâturent lors de la mise en défens. Cette année, les Ait Souka ont interpellé 4 personnes des Oussertek qui pâturaient clandestinement sur l'Oukaimden pendant l'Agdal et ont déposé plainte chez le Caïd. En été, les gens d'Oussertek comme ils ont moins d'herbe vers leurs bergeries, ils font pâturent leurs troupeaux vers les bergeries des Aït Souka, et ces derniers les chassent sous prétexte qu'ils ont déjà épuisé les ressources sur leur partie de l'Oukaïmeden ». (Berger 14, Ifghane, aout 2017)

Le contrat de prise en charge de ce patrimoine communautaire qui existait autrefois n'est plus respecté par l'ensemble des ayant-droit. La rupture de la gestion en Agdal, notamment celle de l'estive du Yagour en 2016, est un exemple d'une dé-patrimonialisation locale des ressources agropastorales. En contrepartie, la formalisation du contrat pastoral du Yagour en 2017 auprès des autorités locales dans le but de préserver la pratique de l'Agdal, constitue l'exemple d'une action patrimoniale endogène et négociée émanant des Jmâa des ayant-droit. Cette action démontre aussi que dans les temps présents, où l'autorité des Jmâa et l'attachement à la tradition se dissolvent, il devient indispensable d'avoir recours à la reconnaissance et la protection du patrimoine communautaire par des institutions.

Au-delà de cette mise en patrimoine de l'Agdal par les ayant-droit, des associations locales, regroupant généralement les jeunes, œuvrent à la mise en valeur des pâturages collectifs. Parallèlement au montage de projets de développement destinés à l'amélioration des conditions de vie dans les villages, certaines de ces associations mènent des actions de caractère culturel et éducatif. C'est le cas de l'association Yagour qui organise des sorties sur le pâturage collectif du Yagour et des visites guidées des gravures pour les jeunes de la vallée du Zat, ou de l'association Itrane qui, depuis quelques années, organise le festival de l'Oukaimden, qui se tient pendant le Moussem d'ouverture du pâturage, et dont l'édition 2017 a été organisée sous

le thème « faisons vivre notre patrimoine ». Avec l'appui de la Région de Marrakech et des autorités locales, les jeunes de l'association Itrane ont pu organiser lors de cette 2^{ème} édition du festival de l'Oukaimden des manifestations sportives, des animations musicales, des chants et des danses, et des performances théâtrales. L'une des pièces théâtrales portait sur le thème de l'Agdal : son histoire et son importance comme patrimoine écologique et culturel. Ce festival fournit aussi l'occasion pour des artisanats et des coopératives de commercialiser leurs produits. Coïncidant avec l'ouverture de l'Agdal, l'arrivée des transhumants et le Moussem de l'Oukaimden, ce festival attire de nombreux visiteurs locaux, régionaux et même quelques touristes internationaux. Selon un ayant droit de l'Oukaimden rencontré lors du festival : « grâce au Festival, les jeunes nous rappelle notre patrimoine ».

« Nous sommes une association constituée que par des jeunes, le plus âgé d'entre nous à 30 ans. Notre but est éducatif. Nous menons des actions de lutte contre l'analphabétisme de l'enfance et des femmes, de l'animation auprès du préscolaire et école du village, et l'organisation excursions scolaires, d'activités théâtrales et manifestations sportives pour les jeunes. Le festival de l'Oukaimden était l'un des buts lors de la création de l'association. Lors de ce festival, on organise des activités culturelles et sportives pour les jeunes tout en valorisant le patrimoine. ...Nous avons préparé avec les enfants une pièce théâtrale sur l'ouverture de l'Agdal et la transhumance. Cela a permis à plusieurs jeunes de mieux connaître leur histoire et leurs traditions. Les gens sont venus voir et encourager leurs enfants, ou les enfants de leurs voisins qu'ils connaissent bien dans le village sur scènes. ... La région (de Marrakech-Safi) et la commune de l'Oukaimden nous ont aidé pour organiser le festival en nous fournissant ou en louant pour notre compte le matériel nécessaire (tentes, stand, scène, sonorisation...) ». (Membres du bureau de l'association Itrane, Oukaimden, aout 2017)



Figure 36: Affiche de la 2ème édition du festival de l'Oukaimden (août 2017)

L'objectif de ce type de dynamique patrimoniale est principalement éducationnel et identitaire. Ces associations œuvrent à renforcer la sensibilisation des communautés locales sur les éléments patrimoniaux porteur de leur identité (voire à stimuler leur réappropriation). Elles font aussi valoir leur patrimoine et leur identité auprès d'acteurs et de visiteurs venus d'ailleurs. Selon les membres de l'association Yagour pour l'éducation et le développement, nombreux sont les enfants qui n'ont jamais eu l'opportunité de visiter l'Agdal du Yagour, et ne connaissent ni ses paysages pastoraux ni ses gravures rupestres. Les excursions qu'elle y organise participent à sensibiliser les jeunes vis-à-vis de l'histoire et des traditions qu'ont léguées leurs ancêtres.

Conscients du rôle que peut jouer le patrimoine en matière de gestion des ressources, de consolidation des identités locales, de développement humain, social, économique et territorial, d'autres acteurs locaux mènent des actions volontaires de mise en valeur du patrimoine local pour des fins et dans des logiques différentes, notamment marchandes. Les guides et les accompagnateurs locaux font valoir auprès des touristes nationaux et internationaux les ressources patrimoniales (mode de vie et savoir-faire, paysages naturels et humains, produits locaux...) à travers les circuits qu'ils accompagnent et par leurs discours.

3. Acteurs et dynamiques patrimoniales exogènes autour des pâturages collectifs du Yagour et de l'Oukaimden

Les dynamiques patrimoniales exogènes dans le massif du Toubkal ont pris départ dès l'époque du protectorat. Dans une optique de la préservation de la biodiversité et du développement des activités touristiques de montagne, le Parc National du Toubkal fut créé en 1941. L'élaboration de la carte de zonage du parc s'est à la fois basée sur les éléments patrimoniaux naturels et culturels et sur les possibilités du développement touristiques dans ces zones de montagnes. La zone central du parc englobent des réserves de ressources faunistiques et floristiques et des sites culturels (dont une partie de l'Agdal de l'Oukaimden). Au niveau de la zone périphérique, plusieurs sites paysagers ont aussi été inscrits sur la liste du patrimoine nationale du ministère de la culture, notamment les sites d'Asni, Armed, Tachedirt, de l'Ourika suite au Dahir du 15 janvier 1944, les sites de Timichi suite à l'arrêté viziriel du 19 aout 1949, et les sites de Pierres Gravées de l'Oukaimden suite à l'arrêté viziriel du 10 mars 1951²⁸.

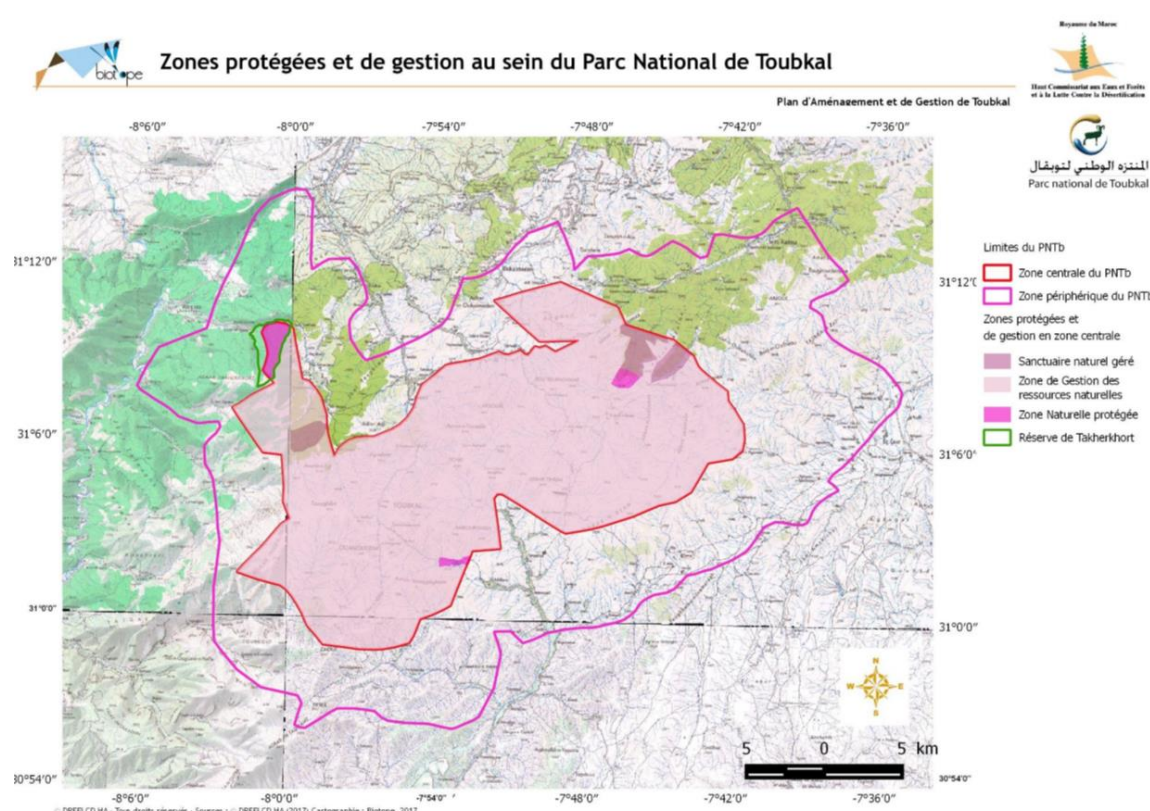


Figure 37: Carte Zonage du Parc National du Toubkal (source : Plan d'Aménagement et de Gestion du Parc National de Toubkal, novembre 2018)

²⁸Monuments, sites et zones classés « patrimoine national » : consultable sur le site du ministère de la culture <https://www.minculture.gov.ma>

Cette patrimonialisation émanant des institutions publiques de la période du protectorat s'inscrivait dans le cadre d'un projet de développement du tourisme de montagne comme offre touristique connexe de la destination Marrakech. Ces sites classés du massif du Toubkal constituaient les étapes des circuits de randonnées et abritaient les refuges du Club Alpin Français, et dont le premier fut créé en 1941. Ces actions de mise en patrimoine de certaines ressources du territoire du parc étaient d'ordre descendantes et peu participative, dans la mesure où les communautés villageoises et les acteurs locaux n'étaient que faiblement intégrés dans les différentes étapes du processus de la patrimonialisation (sélection, justification, conservation, mise en valeur).

Depuis l'indépendance, aucun nouveau site, du massif du Toubkal, ne s'est ajouté à cette liste. Suite à la dégradation de l'état de certaines gravures rupestres de l'Oukaimden, le service de l'inspection des monuments historiques de Marrakech a affecté 1997 un gardien des gravures rupestres qui, à l'aide de l'inventaire des 12 sites de gravures rupestres et des autorités locales, les surveille et les protège. Par ces modestes moyens, il sensibilise les transhumants et les visiteurs de l'Oukaimden vis-à-vis de la valeur historique de ces gravures. Il recouvre aussi avec de la terres les gravures se situant sur les chemins de passages des mules, afin qu'elles ne soient pas endommagées par le fer des sabots. En collaboration avec des chercheurs, le CAF ainsi que d'autres acteurs touristique il accompagne aussi des visites guides des sites de gravures de l'Oukaimden.



Figure 38: dalle de gravure rupestre à l'Oukaïmeden, proche d'un chemin muletier, recouverte en terre (aout2017)

« Les principales formes de dégradations des gravures rupestres sont : les piétinements des mules et des randonneurs, les actes de vandalisme que font certains visiteurs insoucieux, les réactions chimiques que provoque les matières grasses comme l'huile des boîtes de conserve que les piqueurs déversent sur les gravures, ou celle de l'utilisation d'eau chlorée du robinet pour rendre bien visibles les gravures et les prendre en photos. ...J'ai mes jumelles, et je surveille de loin les groupes de gens qui s'approche des gravures. J'interviens en cas de besoin... Actuellement on protège les gravures rupestres vulnérables et pouvant subir des dégradations lors de la transhumance et du Moussem en les couvrant avec de la terre. Par exemple les gravures se situant devant la porte d'une bergerie, ou les gravures près de la poste que l'on couvre avec de la terre durant le Moussem de l'Oukaïmeden car les gens y cherchent un abri du soleil et s'y installent pour manger. Cette façon de protéger les gravures avec de la terre n'a été mis en place que depuis quatre années. Nous nous sommes inspirés pour la mise au point de cette technique lors des fouilles d'inventaires des gravures car on trouvait des gravures sous la terre en très bon état. ... Certains

guides ne comprennent pas pourquoi l'on cache les gravures avec la terre. Alors, quand ils font des visites avec leurs groupes, ils déterrent les gravures avec leurs chaussures sans utiliser un balai, chose qui cause des égratignures sur les gravures. Nous on laisse la pluie faire son travail pour les déterrer ».
(Gardien des gravures de l'Oukaimden, Aout 2017)

Au début des années 2000 le même service, relevant du ministère de la culture, installa des panneaux indicatifs, notamment au centre urbain l'Agrab, porte d'entrée de la vallée de l'Ourika, et installa des clôtures autour de certaines gravures (ces clôtures seront par la suite démontées, car elles n'empêchaient pas les visiteurs à les franchir), puis créa un centre d'interprétation des gravures rupestre à l'Oukaimden qui est à ce jour non fonctionnels.



Figure 39: Pancarte au centre urbain de l'Agrab : « Oukaimden un site d'art rupestre » (mars 2016)

« J'aide les touristes à retrouver les gravures, et s'ils sont francophones et intéressé je leur explique chaque gravure, sinon je ne connais que quelques termes en anglais. J'accompagne aussi parfois des connaissances pour faire des randonnées, surtout pour l'ascension du Toubkal. Mon nom et mes coordonnées

apparaissent actuellement dans un guide touristique en anglais. J'ai été contacté trois fois par des touristes via ce guide pour faire une visite guidée des gravures rupestres de l'Oukaimden. Les touristes qui viennent voir les gravures sont très divers, principalement des étrangers et peu de marocains. C'est à la fois des randonneurs et des touristes qui viennent en voitures, en bus ou en taxis. Certains touristes viennent exclusivement pour voir les gravures. ...Il faudrait davantage de signalétique pour sensibiliser les visiteurs, surtout les marocains. Il faudrait aussi interdire les pique-niques près des gravures car cela induit beaucoup de déchets. Par exemple, l'on trouve de nombreux débris de verre et de boîtes de sardines. Le centre interprétatif des gravures rupestres créé par le Parc, dans lequel travaillent deux personnes, doit aussi être ouvert en permanence, et non pas seulement les week-ends lors de la saison du ski. » (Guide informel des gravures, Oukaimden, Mars 2017)

Les services des eaux et forêts et la direction du parc du Toubkal, ont mené principalement des actions de conservation et de valorisation du patrimoine écologique. A ce jour l'on croise encore dans le massif du Toubkal des parcelles forestières clôturées et mise en défens par cette institution. Pour diminuer les pressions anthropiques (coupe de bois et parcours) sur les forêts, elle subventionnait l'approvisionnement en gaz en faveur des villages riverains et participait à des projets de développement local (ex : projet de cogestion et de valorisation des plantes aromatiques et médicinales). Elle exerce parfois des sanctions pécuniaires pour faire respecter les mises en défens. A partir de 2009, et dans le cadre de projets de coopération internationale, la direction du Parc promeut le développement du tourisme durable et l'éducation environnementale²⁹. En 2012 la direction du parc créa l'écomusée du parc national du Toubkal, et en 2015, avec la collaboration du ministère de la culture, elle installa des panneaux interprétatifs des gravures rupestres, de « l'Agdal et l'histoire ancestrale des transhumants ». D'autres supports éducationnels et médiatiques sont aussi publiés (ex : contenu web, livrets des gravures rupestres)

²⁹ Source : Rubrique « Grands Projets » consultable sur le site de PNT : <http://parc-national-toubkal.ma>

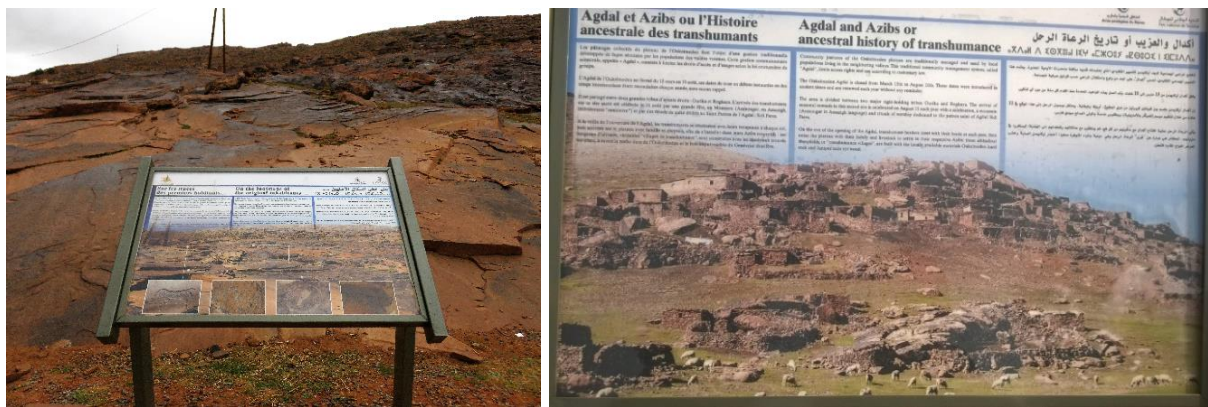


Figure 40: Panneaux interprétatifs des gravures et de l'Agdal de l'Oukaïmeden

Si les nouvelles stratégies patrimoniales des institutions publiques tendent à devenir participatives, les revendications et les attentes des communautés locales ne sont pas toujours prise en compte. Récemment, des ayant droit de l'Agdal de l'Oukaïmeden militent pour l'amélioration des conditions de vie dans les bergeries, et ce, en négociant avec les autorités locales la possibilité d'électrifier les bergeries et d'intégrer le ciment comme matériel de construction pour améliorer l'étanchéité de celles-ci, comme il est le cas des établissements et résidences touristiques voisines. Cependant, pour motifs de conservation du patrimoine bâti et architectural des bergeries, les autorités locales s'opposent à ces revendications.

« L'inspection des monuments historique, la commune et la Quiada, veillent sur le respect des normes architecturales en cas de construction ou réhabilitation des bergeries, afin de conserver le paysage bâti de l'Oukaïmeden. Il est interdit d'utiliser des matériaux non-locaux comme le ciment dans les bergeries. Cette loi trouve ses sources suite à l'inscription de l'Oukaïmeden comme patrimoine national. Nous veillons aussi à qu'aucune construction, soit sur les sites de bergeries soit sur le centre urbain n'ait lieu sur un site de gravure rupestres ». (Gardien des gravures rupestres de l'Oukaïmeden, aout 2017)

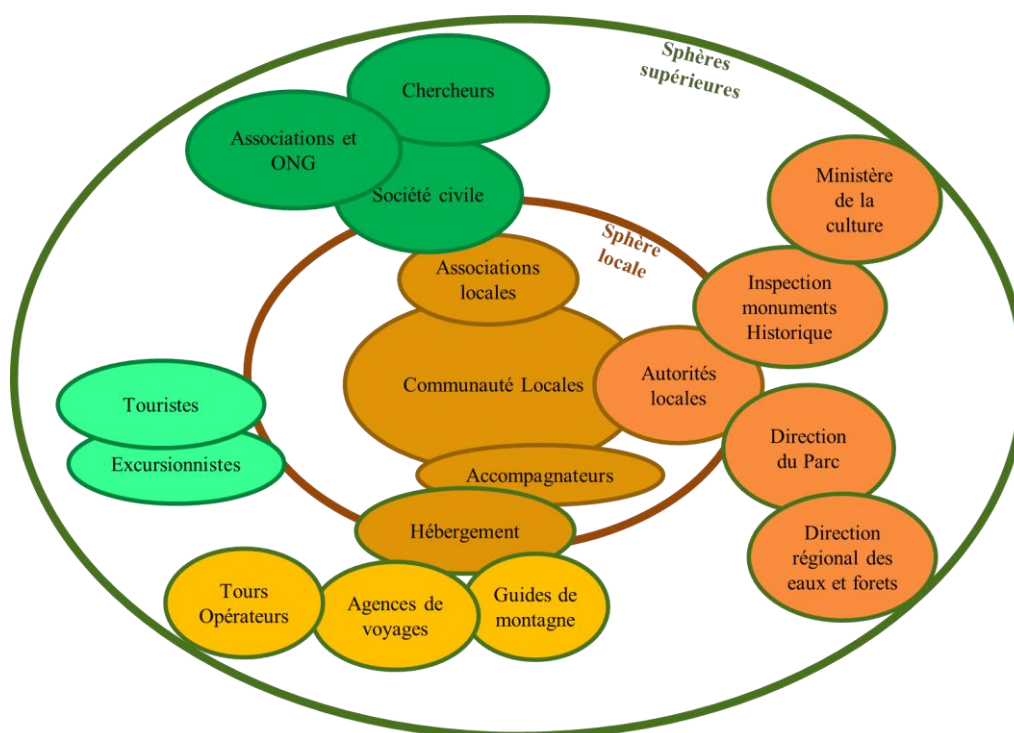


Figure 41: Figure: Acteurs des dynamiques patrimoniales de l'Oukaimden

Si l'Oukaimden connaît des dynamiques patrimoniales institutionnelles aussi anciennes, l'Agdal du Yagour n'a bénéficié à ce jour d'aucune inscription, malgré ses fortes similitudes avec l'Oukaimden. Les mises en défens forestières sont les seules actions de conservation du patrimoine d'origine étatique. Le Yagour compte d'ailleurs un nombre supérieur de sites et de gravures rupestre que l'Oukaimden. Celles-ci ne sont pas encore inscrits sur la liste du patrimoine national du ministère de la culture, malgré les travaux antérieures de chercheurs, affiliés à de la direction du patrimoine culturel du patrimoine culturel, en matière d'inventaire et de documentation des gravures rupestre du Yagour.

« Pour le Yagour, il faudrait que les associations locales prennent l'initiative et se mobilisent auprès de l'Inspection des Monuments Historiques. Cette dernière pourrait les accompagner dans les procédures d'inscription du Yagour sur la liste du patrimoine national ». (Gardien des gravures rupestres de l'Oukaimden, Oukaimden, aout 2017)

En 2012, suite à la circulation d'information concernant la destruction et la dégradation de certaines gravures rupestre du Yagour, une délégation constituée de chercheurs, de représentant du Centre National du Patrimoine Rupestre et de l'Association Marocaine de l'Art Rupestre, de la société civile et autorité locales, ont effectué une visite pour dresser un état des

lieux. Selon cette délégation, les informations diffusées n'étaient que des rumeurs et qu'aucune gravure n'ait subi des actes de vandalisme ou de destruction. Cette visite collective a eu des répercussions positives sur la sensibilité des transhumants et des communautés locale vis-à-vis des gravures. Car au passé, avant l'intérêt des touristes aux gravures et cette visite « institutionnelle », les communautés locales qui connaissent parfaitement les localisations des gravures, ne s'y identifiaient pas, utilisaient des dalles gravées pour construire les bergeries, construisaient des enclos sur des sites gravés (ex : les bergeries du site de Belkous), et n'hésitaient pas de re-graver sur des anciennes gravures notamment afin d'effacer les scènes sexuées. Actuellement consciente de la valeur patrimoniale de ses gravures, les communautés locales veillent sur leur sécurité et conservation des gravures.

La société civile, nationale et internationale, joue aussi un rôle déterminant dans la patrimonialisation des ressources agropastorales. Les collectifs de chercheurs, à travers leurs projets de recherches scientifiques, sont derrière les principaux travaux d'inventaire de justification du patrimoine. Via leurs publications scientifiques et de vulgarisations ils mettent en valeur les patrimoines et les territoires de montagnes. Certains collectifs de chercheurs inscrivent leurs projets scientifiques dans le cadre de la recherche action, et ce, en collaboration avec les acteurs locaux (communautés villageoises, associations et autorités locales). La prise en conscience de l'Agdal comme patrimoine communautaire, national voir mondial, et sa documentation se doit en grande partie au programme de recherche Agdal (2003-2007) chapoté par l'IRD et le l'université Cadi Ayyad de Marrakech et partenariat avec d'autres laboratoires de recherches nationaux et internationaux ainsi que des ONG. Le projet GEOPARK-H2020-MSCA-RISE-2014 réunissant des laboratoires et chercheurs de l'université Cady Ayyad Marrakech, de l'université Autonome de Barcelone et du Muséum de l'Histoire Naturel de paris, a permis la documentation des éléments patrimoniaux de la vallée du Zat et du plateaux du Yagour, et au bout du quelle une exposition sur le patrimoine (naturel et culture) de la vallée et un musée virtuel ont été réalisés. D'autres chercheurs concourent et intègrent des projets visant la labélisation des Agdal et des paysages agropastoraux du Haut Atlas auprès de l'UNESCO (sous les labels : paysages méditerranéen de l'agropastoralisme et Géopark) ou du PNUD (label IPAC).

Les ONG et Associations nationales et internationales participent aussi dans ce processus de patrimonialisation et plus spécifiquement dans la mise en valeur touristique du patrimoine. Dans le cadre d'un projet du développement du tourisme de randonnée solidaire,

l'association APARE-CME (France et Marrakech) en collaboration avec l'université Cady Ayyad de Marrakech et l'Agence de Développement Social ont réalisé en 2012-2014, dans le cadre d'un projet de coopération décentralisé, un topoguide de randonnée solidaire autour du Toubkal « les balcon du Toubkal », vantant le patrimoine naturel et culturel de ce massif. Depuis 2017 le PNUD promeut l'Oukaimden comme Aires et Territoires du Patrimoine Autochtone et Communautaire (APAC) en collaboration avec des membres de la société civile nationale et locale (y compris les chercheurs). Ce projet vise « à améliorer la reconnaissance, l'appui et l'efficacité globale de la conservation de la biodiversité, des modes durables de subsistance et de la résilience au changement climatique des aires et territoires conservés par les peuples autochtones et communautés locales » et l'Agdal de l'Oukaimden y est considéré comme « foyer ancestrale de biodiversité à préserver et à préserver »³⁰. Enfin, les acteurs du tourisme, Tours Opérateurs, agences de voyages nationales, guides, gîteurs mettent en valeur le patrimoine à travers l'organisation des séjours et activités de montagne et à travers leurs discours.

Ressources	Prise de conscience/ Identification	Sélection/ Justification	Conservation/ Sauvegarde	Mise en valeur
Gravures rupestres	Chercheurs	-Inspections des monuments historiques (inventaires et carto des 12 sites de gravures) -Acteurs touristiques	-Classement site national -affectation du gardien des gravures 1997 -conservation via enterrement -inventaire gendarmerie	-Panneau Agreb (MC) 1997 -Panneau carte de situation des gravures (PNT) 2015 -Livret des gravures (PNT+MC) -Touristique (visite + brochures + guides) -Association du patrimoine rupestre maroc
Paysages et savoirs Agro-pastoraux	-Population locale (identification endogène) -Chercheurs -Acteurs associatifs -Acteurs touristiques	-Chercheurs -Acteurs Touristiques -PNT	-MC, Commune, Autorités (plan de sauvegarde du paysage batit) -Conservation endogène des ressources sylvicoles (Ousertek)	-Touristique -Festival de l'Oukaimden (Asso ltrane, commune, providence) -Panneau interprétatif de l'Agdal (PNT-MC)

Bien qu'il existe diverses dynamiques patrimoniales émanant d'acteurs différents, l'on observe que celles ne s'inscrivent pas vraiment dans un projet territorial concerté entre tous les

³⁰ PNUD Maroc : l'Oukaimden un foyer ancestral de biodiversité à valoriser et à préserver, contenu web (article + vidéo) consultable sur : <http://www.ma.undp.org/content/morocco/fr/home/presscenter/articles/2017/12/20/l-agdal-de-l-oukaimden-un-foyer-ancestral-de-biodiversit-valoriser-et-pr-server.html>

acteurs qui revendiquent le patrimoine de ces montagnes. La présence et la participation des acteurs dans les différentes phases de la patrimonialisation restent partielles.

Ces dynamiques patrimoniales sont par ailleurs inégalement réparties sur ces territoires de montagne, tout dépend de la volonté et l'intérêt des acteurs, locaux, régionaux et internationaux quant à la mobilisation des ressources patrimoniales. Face aux nouveaux défis socio-économiques auxquels font face ces montagnes et l'expansion des pratiques touristiques, le patrimoine est davantage mobilisé et mis en valeur pour des fins du développement touristique. Certes, le tourisme participe à la mise en valeur et l'activation de certains processus de patrimonialisation, cependant, il attire davantage d'acteurs externes, dont les logiques mercantiles sont parfois prioritaires par rapport aux logiques de conservation des ressources patrimoniales.

Chapitre 2 : La mise en tourisme et ses rapports à la patrimonialisation et au développement territorial des zones agropastorales

1. Usages récréatifs et émergence de l'offre touristique dans le Massif du Toubkal

Bien avant notre époque où le tourisme de montagne est devenu d'envergure internationale, il existait, et il existe encore, des usages récréatifs de certains espaces agropastoraux par les communautés locales. Comme l'on a évoqué précédemment, la transhumance vers les estives, bien qu'elle soit motivée en premier lieu par des fins pastorales, est aussi motivée pour des fins récréatives. L'ouverture des estives coïncide avec la fin de l'année agricole et avec la tenue annuelle Moussems et de Maâroufs liés aux saints. Les Moussems de l'Oukaimden (10 au 13 août) et de Setti Fadma (12 août) connaissent jusqu'à nos jours une affluence de pèlerins et de visiteurs issus des vallées et des villages avoisinants. D'autres Moussem, liés à la fêtes de Maoulid (naissance du Prophète) attirent des visiteurs régionaux (ex : Moussem de Moulay Brahim sur le plateau du Kik).

Les premières explorations, par des occidentaux, du massif du Toubkal remontent la fin du 19^{ème} siècle. Suite à l'établissement du Protectorat français, les expéditions du Haut Atlas à caractère scientifique et alpiniste s'intensifient, et, en 1922 le Jbel Toubkal est reconnu comme plus haut sommet du Maroc. En 1923, le Club Alpin Français crée sa section Maroc, organise son premier congrès et encadre la première ascension du Toubkal, effectuée par le Marquis de Segonzac, Vincent Berger et Hubert Bolbeau le 12 juin de la même année. Durant ces années 20, plusieurs expéditions militaires, scientifiques, alpinistes et touristiques ont lieu, traçant ainsi les premiers itinéraires et repérant les lieux de campement (DRESCH et LÉPINEY 1942).

Durant les années 1930 et 1940, le tourisme de montagne émerge dans le Massif du Toubkal. L'offre développée autour du tourisme d'hiver et du tourisme de randonnée se voulait répondre à la demande en termes d'activité de loisir des résidents étrangers au Maroc lors de la période du Protectorat. La destination Massif du Toubkal devient ainsi une destination connexe à celle de la ville à vocation touristique de Marrakech. Les premiers hébergements touristiques sont construits par le Syndicat d'Initiative et de tourisme de Marrakech, notamment les refuges

d'Armed, de Tachedirt, de Timichi, et d'Irhef, et par le club Alpin français pour celui du Toubkal en 1938³¹ et celui de l'Oukaimden en 1941.

« La vallée (de Setti Fadma) est connue par les touristes depuis l'époque coloniale. Les gens hébergeaient les troupes armées dans leurs maisons. Puis il y a eu la création d'un refuge CAF à Timichi, qui est devenu école actuelle, et un autre refuge à Tachedirt. Au cours des années 70-80, les villageois accueillaient les touristes chez eux... J'ai aménagé mon gîte (de Timichi) pendant les années 90 ». (Agriculteur et gîteur, Timichi, aout 2016)

Avec le soutien de l'Office Chérifien du Tourisme, Jean Dresch et Jacques de Lépiney publient en 1938 le premier guide de montagne intitulé « Guide alpin de la montagne marocaine, le Massif du Toubkal » qui sera réédité en 1942. Ce guide décrit dans son introduction les éléments paysagers, naturels et culturels (reliefs, climat, faune, flore, genre de vie et organisation sociale traditionnelle) du massif du Toubkal, ainsi que les acteurs et les équipements touristiques locaux (hébergements, guides locaux et muletiers). Les deux autres parties de ce guide décrivent les voies d'accès et les itinéraires de randonnée autour du massif du Toubkal. Les auteurs rapportent que dès cette période des villageois, surtout dans les centres d'Imlil et d'Armed, lieu de départ de l'ascension du Toubkal, s'investissent dans les métiers d'accompagnement touristique.

En 1942, le Parc National du Toubkal est créé par les services régionaux des eaux et forêts pour conserver la biodiversité, promouvoir le développement et l'encadrement du tourisme de montagne. Une carte de zonage du parc est alors établie, avec une zone centrale abritant les réserves naturelles et des activités touristiques restreintes, et une zone périphérique où les activités humaines, notamment le tourisme, sont soutenues. La même année, l'Oukaimden abrite le premier championnat de ski au Maroc alors que le plateau n'était accessible que par les chemins muletiers. En 1947, l'armée entame l'aménagement de la piste de l'Oukaimden passant par le village de Sidi Fares, et l'Office Technique Industriel et Commercial du Maroc, entreprend la construction du télésiège. Le dahir du 30 juillet 1949 déclare « d'utilité publique la distraction du domaine forestier des terrains destinés à l'aménagement du centre et le plan d'aménagement est approuvé » (MAILLY 1951). Des chalets et des hébergements touristiques, ainsi que des bâtiments administratifs, se construisent peu à peu sur

³¹ Refuge du Toubkal by Club Alpin francais : <https://www.refugedutoubkal.com/fr/histoire/2>

le versant sud du plateau. Certaines bergeries sont déplacées pour permettre l'aménagement du centre urbanistique de l'Oukaimden (Mahdi 1999).

Outre le développement de ce type de tourisme sportif de montagne, les moyennes vallées du massif du Toubkal ont vu naître lors de cette période du Protectorat un tourisme estival sur des « stations climatiques » telles que la vallée de l'Ourika (Setti Fadma, Aghbalou, Oukaimden...) et la vallée de la Rhighaya (Asni, Armed, Ouirgane...). Suite à l'indépendance, le massif du Toubkal n'a bénéficié que de peu de dynamiques touristiques institutionnelles car la politique touristique s'est principalement centrée sur le développement du tourisme balnéaire et du tourisme culturel autour des villes impériales (Berriane 1990). On peut tout juste citer la remise à niveau de l'accessibilité de la station de ski durant les années 1960-70 de l'Oukaimden avec l'aménagement de la route reliant le plateau à la vallée de l'Ourika, et l'aménagement d'un barrage sur le plateau. L'offre touristique de montagne est alors principalement organisée par le CAF et quelques tours opérateurs étrangers ainsi que quelques agences de voyages de Marrakech.

« L'approvisionnement en eau de la station provient d'une source qui se trouve vers le mont Angour. L'eau est ensuite acheminée vers le château de redistribution. Quant au barrage de l'Oukaimden il a été construit en 1979 pour alimenter la vallée de l'Ourika en eau d'irrigation. Auparavant on pouvait faire de la pêche sportive au barrage car il y avait des truites, et un bon nombre de visiteurs venaient ici pour la pêche. Un étranger louait la plupart des barrages de la région, notamment celui d'Amezmiz, celui de Ouirgane, et celui de l'Oukaïmeden. Les touristes pouvaient prendre un permis de pêche en payant les droits au CAF. Actuellement, les eaux usées de l'Oukaimden se déversent dans le barrage et le rendent insalubre. Les autorités locales envisagent un projet de station d'épuration des eaux usées en aval du barrage. La pêche sportive est une opportunité touristique future pour l'Oukaimden, surtout en hors saison des neiges » (Gardien des gravures rupestres de l'Oukaimden, août 2017)

Ce n'est qu'à partir des années 1980 que le tourisme de montagne attire à nouveau l'intérêt des acteurs institutionnels, notamment avec la création de la « cellule montagne » à la Direction des aménagements et équipements touristiques du Ministère du Tourisme (RAMOU 2009). En 1984, dans le cadre de la coopération franco-marocaine, le projet Haut Atlas Central

conçu dans une optique de développement touristique intégré, mariant tourisme, artisanat et agro-pastoralisme, marque un nouveau départ pour le tourisme de montagne national (Boumazza 1996). Au terme de ce projet, le Centre de Formation aux Métiers de la Montagne est créé à Tabant (province Azilal), des gîtes ruraux sont plus nombreux grâce aux financements accordés, et la Grande Traversée de l'Atlas Marocain est mise en place comme label pour les réseaux de gîtes d'étapes. Cette expérience pilote, bien que localisée dans le Haut Atlas central, a encouragé la consolidation et la diversification de l'offre touristique de montagne sur l'ensemble du territoire marocain. C'est d'ailleurs grâce à l'offre de randonnée de la grande traversée de l'Atlas, reliant le Haut Atlas Oriental au Haut Atlas Occidental, que le plateau du Yagour est devenu une étape touristique dès la fin des années 1980 (Bellaoui 2005). A partir des années 1990, le tourisme d'été, auparavant pratiqué par les résidents français du Protectorat sur des « stations climatiques », attire les touristes nationaux, principalement dans la vallée de l'Ourika. Des notables locaux et régionaux investissent dans des cafés-restaurants et des unités d'hébergement.

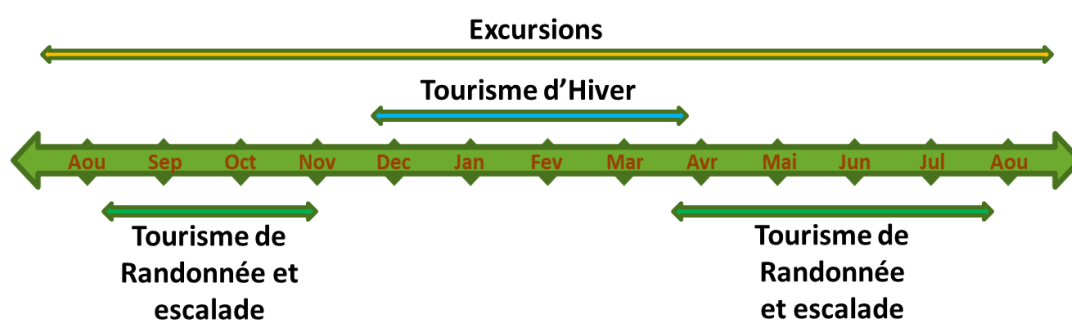


Figure 42 : saisonnalité des pratiques touristiques dans le Massif du Toubkal

En 2001, suite à la signature du contrat programme national « Vision 2010 » du développement touristique, le « Pays d'Accueil Touristique –PAT- Haut Atlas », dont fait partie la province de l'Al Haouz, est considéré parmi les 8 PAT nationaux à travers lesquels le Maroc envisage la consolidation et l'organisation de l'offre touristique rurale. Avec l'essor du tourisme international au Maroc dans les années 2005-2010, la médiatisation et la commercialisation de la destination Marrakech et de son arrière-pays, les activités touristiques dans le massif du Toubkal s'intensifient. Les stations d'été et les propositions d'excursion s'ouvrent à un tourisme de masse fortement caractérisé par la saisonnalité. La vallée de l'Ourika devient sur-fréquentée par les touristes nationaux lors des vacances scolaires et les week-end, et par les touristes internationaux lors des vacances de fin d'année et de Printemps. L'Oukaimden est aussi sur-

fréquenté le week-end lors de la période des neiges. Le circuit du Toubkal se démocratise davantage, et l'offre de randonnée et d'activités de plein air se développe.



Figure 43: le tourisme d'estive dans la vallée de l'Ourika

Vers 2010 la destination Haut Atlas est l'une des destinations mondiales les plus vendues par les tours opérateurs français spécialisés dans le tourisme de randonnée. Certains tours opérateurs spécialisés dans la randonnée commencent à s'orienter vers des formes alternatives du tourisme en ratifiant des chartes de tourisme responsable et solidaire, notamment la charte Agir pour un Tourisescalad (ATR). Cette période coïncide avec celle du développement du tissu associatif local et de l'émergence des micro-projets de développement rural (adduction en eau potable, modernisation des bassins de rétentions d'eau et des canaux d'irrigation, construction d'écoles primaires, création de gîtes ruraux...), notamment via le tourisme, orchestrés par la société civile locale, nationale et internationale et financés par les agences nationales du développement (INDH, ADS...), des ONG internationales dans le cadre de projets de coopération internationale, et par des acteurs privés (Elouarti 2012). C'est dans le cadre d'un projet de développement du tourisme solidaire que l'Association des Amis du Zat réalise des actions de développement local et crée dans la vallée du Zat trois gîtes dont les retombées touristiques devaient participer à la réalisation de nouveaux projets de développement

au niveau local. L'association Centre Méditerranéen de l'Environnement Avignon et son antenne de Marrakech réalisent aussi des chantiers de solidarités dans la vallée de l'Ourika, notamment la construction de l'école de Iabbassen et le lavoir collectif de Timichi, en faisant participer des touristes étrangers et la population locale dans les travaux de construction. La même association, suite à deux séjours de terrain (2011-2013) auxquels participent des chercheurs et des étudiants marocain et étrangers, publie en 2015 le topoguide de randonnée solidaire « le balcons du Toubkal », financé par l'Agence marocaine du développement social (ADS) et la région Provence Alpes Côte d'Azur (PACA), en partenariat avec la Province d'Al Houz, l'Association Léo Lagrange France et Maroc, et le tour opérateur La Balaguère spécialisé dans le tourisme de randonnée. L'association du village de Tizi Noucheg, créée en 2007, mène et finance des projets de développement dans le village (projets éducatifs et sportifs, projets de développement agricole autours des produits locaux...) en se basant sur le tourisme alternatif. Ces nouvelles formes alternatives de tourisme, que l'on peut qualifier de niche, s'appuient aussi aujourd'hui sur des stratégies nationales telles que la vision 2020 du développement du tourisme durable en zone rurale, le pilier 2 du plan Maroc Vert (promotion des produits de terroir). Elles mobilisent les ressources patrimoniales pour la promotion du tourisme et voient dans le tourisme un potentiel pour la mise en valeur des ressources patrimoniales. Plus récemment, les réseaux d'acteurs associatifs (nationaux et internationaux) promeuvent aussi le tourisme de volontariat international inscrits dans le cadre des projets locaux (Association Tizi N'Oucheg, Fondation Haut Atlas, Peace Corps Volunteers...).

Ainsi sont valorisés les atouts touristiques des arrière-pays à la fois hétérogènes et complémentaires, comme par exemple des paysages agricoles et de paysages naturels, l'histoire des lieux et celle des sociétés, et des cultures rurales : cultures techniques agricoles, architectures, artisanat, produits et cultures alimentaires, danses et chants, rites et coutumes (G. Michon & A. Elouarti 2015)³². Aujourd'hui, après un siècle de mise en tourisme, coexistent dans le Haut Atlas des formes et des offres touristiques aussi diverses que celles que l'on observe dans la demande nationale et internationale sur le tourisme de montagne. L'on récence d'abord les touristes et les excursionnistes locaux qui se déplacent lors des Moussem et des Fêtes locales. Certains jeunes des vallées, notamment des migrants, temporaires ou permanents,

³²G.Michon & A.Elouarti : « Les produits de terroir peuvent-ils servir de base à une offre touristique dans les régions de la marge au Maroc ? », 1er Symposium Régional sous le thème « Produit de terroir et tourisme : développement de synergies potentielles dans la région Marrakech-Safi », co-organisé par la DPA Marrakech Safi et LERMA-TDD, Marrakech le 21-22 décembre 2015]

pratiquent la randonnée (sommet du Toubkal et lac d'Ifni, la traversée du Yagour et camping lors du Moussem de l'Oukaimden) et les sports de montagne (ski, trial...). Le tourisme estival en moyenne vallée (vallée d'Ourika et de Rhirhaya, sources de Sidi Louafi dans la vallée du Zat) et hivernal à l'Oukaimden attire à la fois les touristes régionaux (principalement les habitants de Marrakech) et nationaux (les touristes en visite à Marrakech). Ces touristes viennent en familles, entre amis ou via des voyages/excursions organisés (voyages associatifs, voyages scolaires, colonies de vacance, voyages organisés par des agences). Récemment suite à la démocratisation du tourisme de montagne au niveau national et à la consolidation de son offre, le massif du Toubkal accueille de plus en plus de touristes nationaux, individus et familles, motivés par la pratique des activités plein air. L'ascension du Toubkal reste le circuit le plus pratiqué par les randonneurs marocains (voyages individuel ou organisés). Il existe aussi des randonneurs marocains expérimentés, en quête d'activité physique et de découverte des paysages culturels et naturels, qui dans le cadre associatif organisent des séjours de randonnées (Club Alpin Français, Association Tawada Marrakch). Certains gîtes de montagne, facilement accessibles et offrant des activités sur place, commencent à accueillir des familles marocaines et des familles de résidents marocains à l'étrangers.

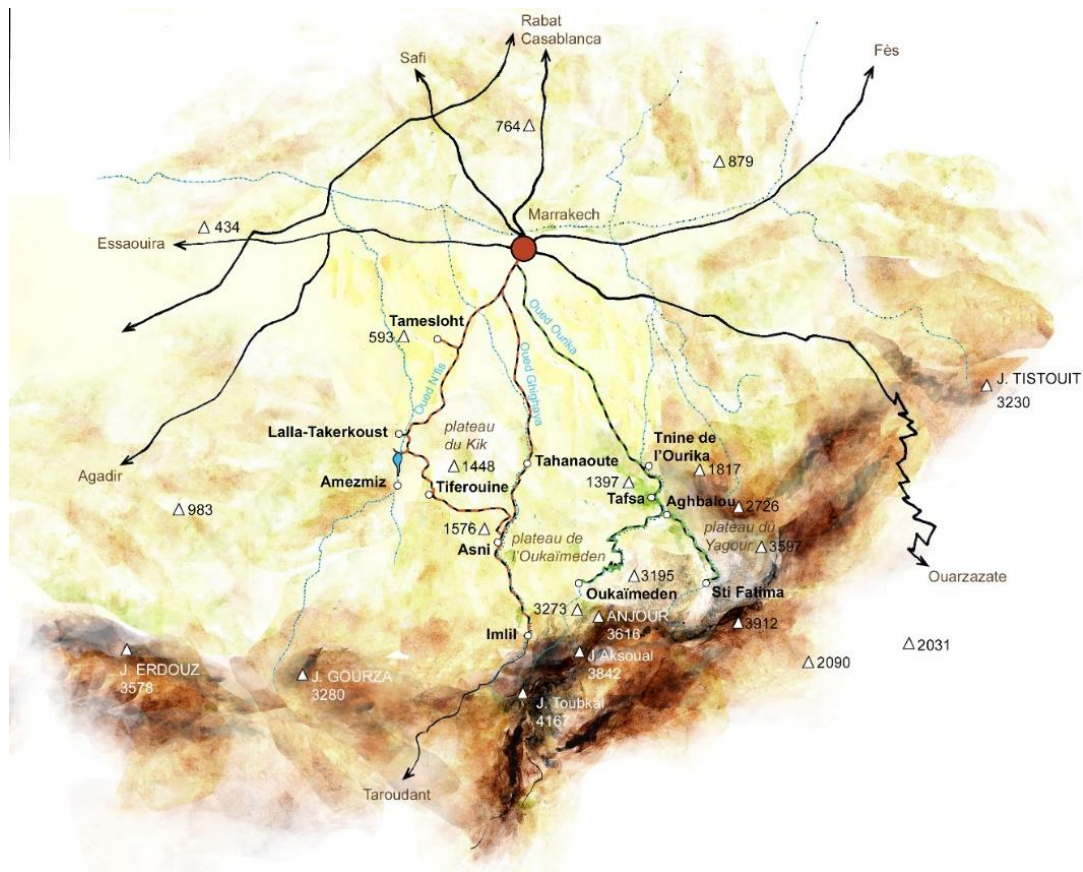


Figure 44: Carte des excursions proposée par le guide Marrakech Autrement

Les excursions dans le massif du Toubkal restent l'un des incontournables de la destination internationale de Marrakech. Les excursions en montagne sont principalement vendues aux touristes par les agences de voyages et les transporteurs touristiques sous forme de packages. La vallée de l'Ourika et l'Oukaimden (en bus, mini bus, Taxi et autres transports touristiques), suivie par la vallée de Rhirhaya, puis le plateau du Kik (en 4*4) sont les principaux itinéraires pratiqués. Bien que la plupart des organisateurs de voyages offrent des itinéraires d'excursions similaires dans le massif du Toubkal, certains organisateurs de voyages (régionaux et internationaux) se positionnent actuellement sur un tourisme alternatif et sur mesure. Les étapes sont sélectionnées selon leur valeur patrimoniale et les sous-prestataires (guides, restaurants, musées, coopératives) sont choisis en fonction de la qualité de leurs produits et de leurs services. Les séjours des touristes internationaux dans le massif du Toubkal sont fortement liés à la pratique de la randonnée et des sports de montagnes (escalade). Les tours opérateurs et les agences de voyages étrangères monopolisaient le marché des séjours de la randonnée jusqu'au début des années 2010. Suite à l'impact de la crise économique mondiale sur cette niche, les agences de voyages créées par les guides de montagnes marocains, qui auparavant avaient développé un carnet d'adresse en travaillant chez des tour-opérateurs

internationaux, sont devenus les principaux acteurs/organismes des séjours de randonnée. Là aussi, les formules sur mesure, adaptés aux aspirations des randonneurs, prennent le dessus sur les séjours de randonnée préétablis par les agences de voyages. Il est courant que des randonneurs effectuent leur premier séjour de randonnée au Maroc via un voyage organisé par une agence de voyages, puis optent pour des séjours sur mesure pour leurs prochains séjours. Avec la disponibilité de l'information sur le web, il devient plus facile aux touristes internationaux de concevoir eux même leur séjours de randonnée et de sélectionner les prestataires sur place.

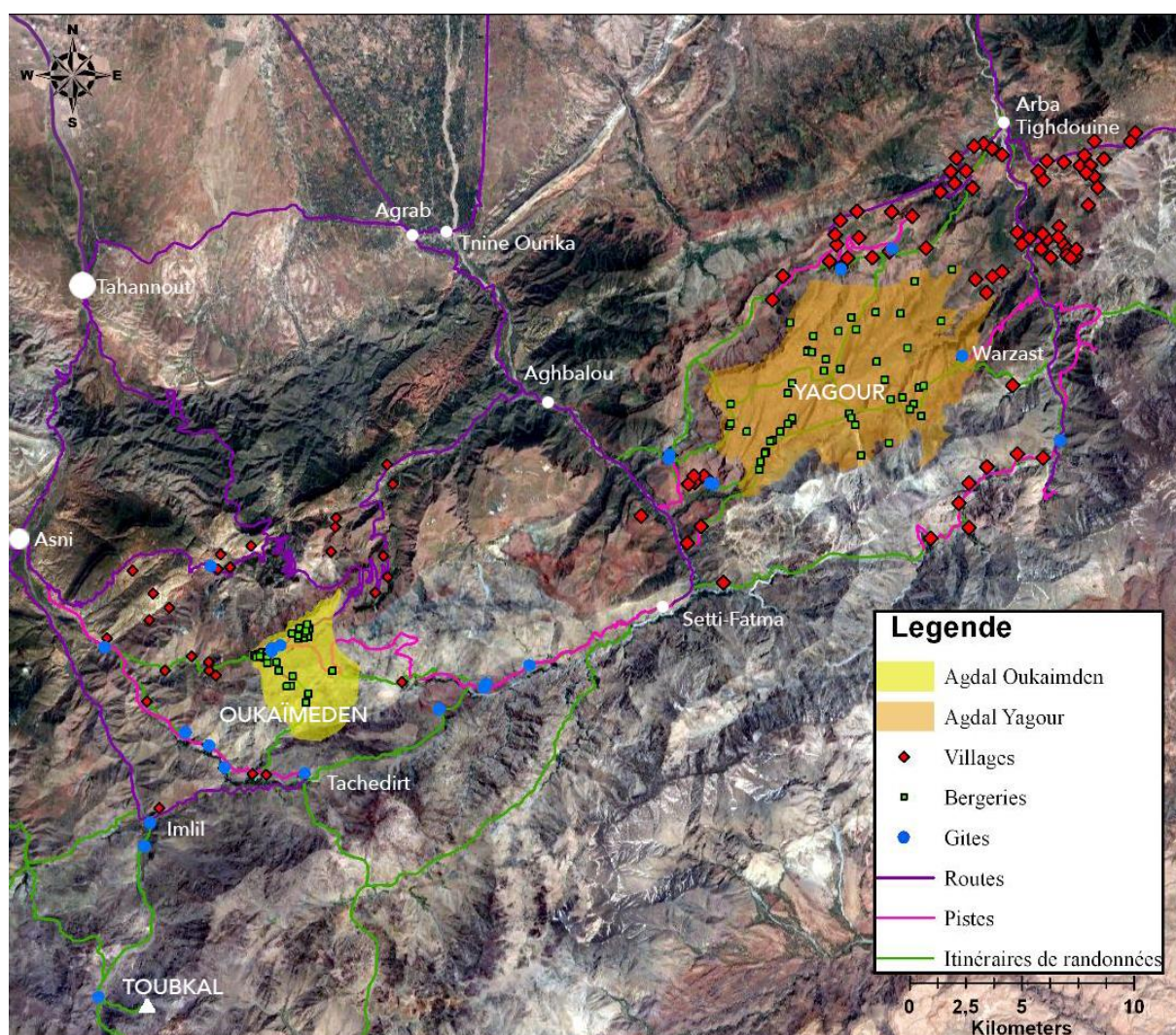


Figure 45: carte des vois d'accès et d'hébergements touristiques autour des Agdal du Yagour et de l'Oukaimden

Les dynamiques de mise en valeur des ressources patrimoniales du Haut Atlas, dont les paysages et ressources agro-sylvo-pastorales, par divers acteurs, y compris les acteurs touristiques, ouvrent actuellement ces territoires de montagnes sur de nouveaux marchés et de nouvelles perspectives touristiques, comme nous allons le voir maintenant.

2. La mise en tourisme des ressources patrimoniales agro-sylvo-pastorales : cas des estives pastorales de l'Oukaimden et du Yagour

L'émergence et le développement des activités touristiques dans les territoires répondent à deux processus distincts. La « touristification » désigne le processus spontané et non planifié du développement touristique des lieux à la fois par les acteurs internes et externes, et la mise en tourisme désigne le processus de développement touristique planifié et volontariste d'un territoire (J.M Dewailly in Scol 2006). La touristification se manifeste à travers des actions de développement touristique conduites individuellement par les acteurs sans que celles-ci rentrent dans le cadre d'un projet collectif. La mise en tourisme suppose des dynamiques collectives et organisées conduites par des groupes et réseaux d'acteurs. Ces deux types de processus se retrouvent derrière la construction des destinations touristiques et peuvent opérer d'une manière simultanée ou consécutive sur un territoire donné. Ils peuvent survenir à la fois lors de la transformation d'un lieu non-touristique en un lieu touristique, et lors du renouvellement des ressources mises en tourisme dans une destination déjà touristique à des fins de consolidation et de diversification de son offre touristique (Knafou 1996). Ainsi, dans ces processus de construction ou de reconstruction des destinations touristiques, sont mobilisées et mises en avant des ressources locales spécifiques permettant de distinguer les destinations les unes des autres (Landel, Gagnol, et Oiry-Varacca 2014). Sur cette offre originelle constituée de ressources territoriales spécifiques (paysages naturels et culturels, éléments culturels et identitaires, savoir-faire et produits locaux, etc.), les acteurs opérationnels du tourisme viennent se greffer pour construire une offre dérivée du territoire (hébergement, restauration, transport et activités de loisir...). Certaines de ces ressources spécifiques, à potentiel économique et porteuses de l'image et de l'identité du territoire, sont patrimonialisées afin d'assurer leur durabilité et d'affirmer la singularité des destinations (ibid.).

Les destinations rurales et de montagne représentent un exemple pertinent de la coexistence des processus de touristification et de mise en tourisme, et témoignent de l'importance de la patrimonialisation des ressources dans la construction et la consolidation de l'offre et de l'image touristique de ces territoires, comme nous allons le montrer pour le plateau de l'Oukaimeden.

En ré-examinant le rôle des institutions du Protectorat dans la révélation et le développement des activités touristiques dans le massif du Toubkal, et particulièrement sur le

plateau de l'Oukaimden, voit que ce dernier a d'abord été mis en tourisme dans le cadre d'un projet institutionnel planifié. Les ressources spécifiques du plateau ont été mise en avant dans ce processus de mise en tourisme : la neige pour le tourisme d'hiver, les paysages naturels et culturels pour le tourisme de randonnée, la fraîcheur pour le tourisme estival. Cette première mise en tourisme s'est accompagnée de dynamiques de patrimonialisation des ressources écologiques, paysagères et culturelles, notamment par les services du parc National du Toubkal.

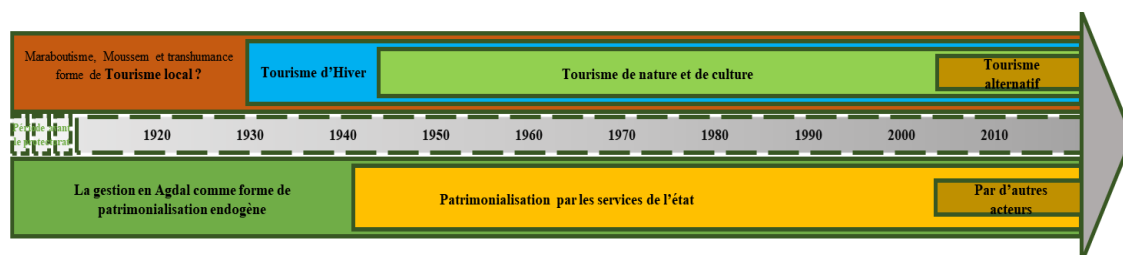


Figure 46: corrélation entre mise en tourisme et patrimonialisation de l'estive de l'Oukaimden

La période de l'indépendance s'est aussi caractérisée par des actions de mise en tourisme de l'Oukaimden par les services de l'Etat (amélioration de l'accessibilité de la station de ski, du télésiège) et des acteurs privées (hébergements touristiques, organisateurs de voyages et d'activités de loisir), intervenant pour consolider l'offre touristique héritée du Protectorat. Lors de cette période, aucune nouvelle ressource n'a fait objet de patrimonialisation.

A la fin la première décennie des années 2000, apparaît un nouveau projet touristique, dont nous avons déjà donné les détails : l'Etat marocain, en partenariat avec le groupe émirati Emaar Properties, projette un ré-aménagement total de la station de ski de l'Oukaimden pour un tourisme haut de gamme et une offre alliant ski, détente et golf tout au long de l'année³³.

³³Selon le quotidien « l'économiste » Edition N°:2709 paru le 07/02/2008 : <https://www.leconomiste.com/article/special-marrakechbremaar-n-pas-renonce-l-Oukaimden>

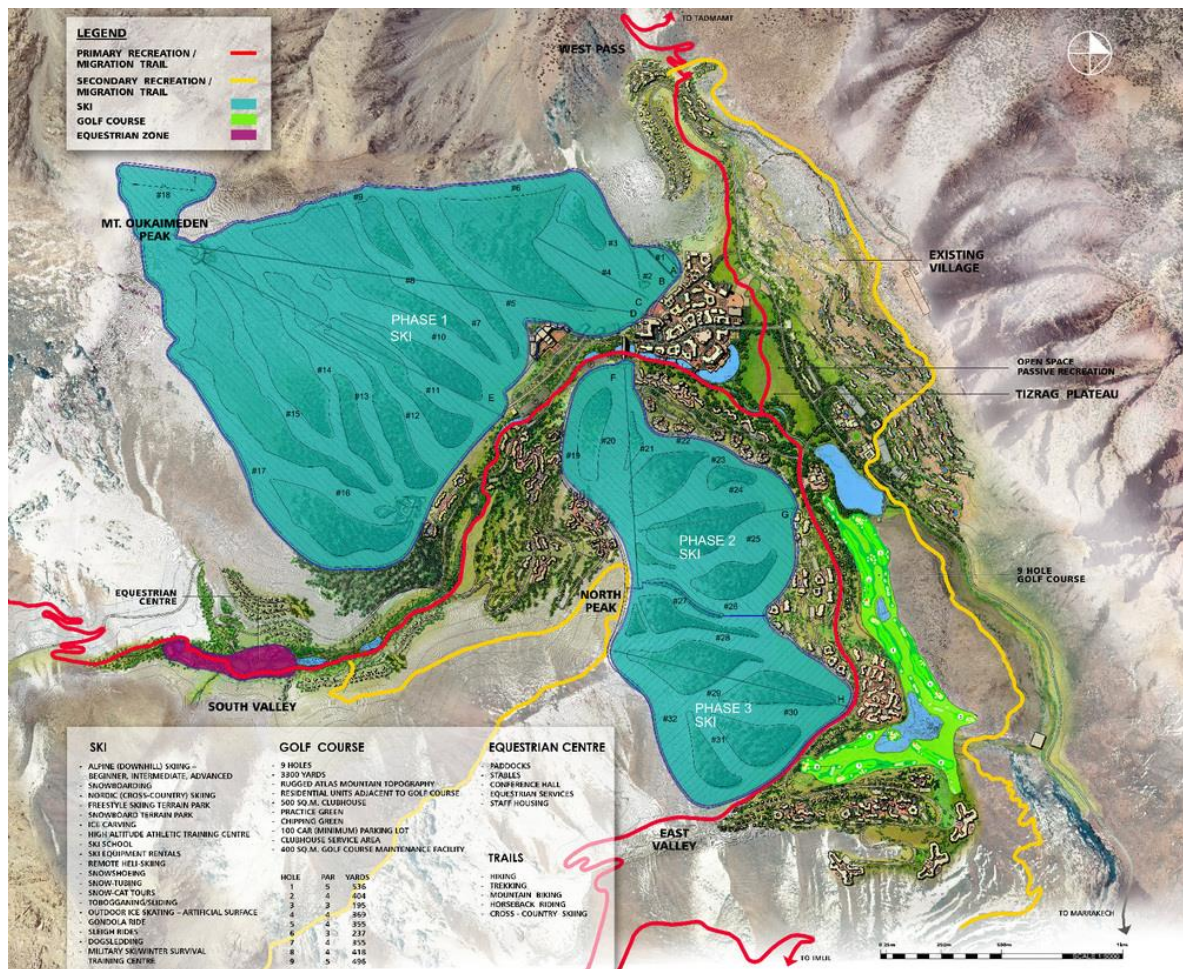


Figure 47: Figure : Plan d'aménagement de la station de ski proposée par la société canadienne « Landinc »³⁴

Ce projet est gelé en 2008, et les amoureux de l'Oukaimden se mobilisent pour sensibiliser les acteurs locaux sur les probables conséquences qu'aurait ce type de projet surdimensionné sur la pérennité du patrimoine socio-écologique de l'Agdal.

Entre 2010 et 2020, avec le développement des activités touristiques alternatives et la prise de conscience par de nombreux acteurs locaux de l'importance de la préservation et de la mise en valeur du patrimoine local, l'Oukaimden connaît à la fois une nouvelle mise en tourisme par les acteurs de l'Etat, notamment par la direction du Parc National du Toubkal et la région Marrakech Safi³⁵, et une touristification par certains acteurs associatifs et privés orientés vers un tourisme écologique, culturel et durable. C'est dans ce cadre que le festival de l'Oukaimden

³⁴ Landinc : société canadienne de design en architecture et paysage. Site web : <https://www.landinc.ca/Oukaimden-resort-1>

³⁵ Selon le contrat programme régional du développement intégré du tourisme rural et de nature, il est prévu à l'Oukaimden : la création d'un centre commercial et artisanal, d'échoppes de vente et de location du matériel de ski, et d'un circuit éducatif autour des gravures rupestres.

et le projet patrimonial de l'APAC Oukaimden ont vu le jour, et que le tourisme de randonnée et d'escalade s'est renforcé.

« Les clients (du CAF Oukaimden), viennent principalement pour le ski lors en hiver et pour l'escalade en hors saison. Nous n'accueillons pas beaucoup de randonneurs. Cette année (2017) il n'a pas neigé suffisamment, il faut un minimum de 80 cm à 1 m de neige pour faire du ski et pour que la station fonctionne ». (Cuisiner du CAF, Oukaimden, aout 2017)

« Le CAF ne travaille que pendant l'hiver, et nous accueillons quelques touristes jusqu'en mai. Auparavant les membres du CAF ne venaient que pendant la saison du ski, mais depuis 3 ans, nous avons commencé à venir en petits groupes pendant l'été. Certaines personnes trouvent que l'Oukaïmeden est vivant et animé par les transhumants et leurs troupeaux. Cette année on a créé ce séjour de randonnée en étoile autours de l'Oukaimden, par exemple une randonnée vers le col d'Agouns, et une randonnée vers le village de l'Oussertek, et l'on a eu 12 participants ». Coordinatrice du CAF, Oukaimden, aout 2017)

« Je suis aussi moniteur de ski et accompagnateur de randonnée. Selon la demande, généralement à travers le CAF, j'effectue des visites guidées des gravures rupestres à la fois pour les touristes et pour les groupes scolaires ». (Gardien des gravures rupestres de l'Oukaimden, aout 2017)

« Notre association "Sentiaro Verde" (italienne) organise des treks au Maroc (7 à 8 treks par an), et dans le haut-Atlas. L'hiver on part plus dans le sud et les autres saisons dans le Haut-Atlas. Nous avons parmi nous des passionnés de l'histoire, de la géologie et des fossiles. Dans la plupart de nos séjours de randonnée nous mettons en valeur les gravures rupestres et nous privilégions le contact avec les gens, c'est pour cela que nous sommes venus à l'Oukaimden en cette période de transhumance. Les paysages, l'architecture des bergeries et les troupeaux c'est ce qui nous y attire le plus, cependant nous avons soulevé des problèmes de gestion de déchets. Il faut sauvegarder ce mode de vie et ses paysages, car en Italie, il n'y a plus de bergers ni de troupeaux ». (Coordinatrice des treks de l'association Sentiaro Verde, Oukaimden, aout 2017)

Toutefois, cette nouvelle offre, et l'image renouvelée qu'acquiert la micro-destination de l'Oukaimden, restent concurrencés par l'aspiration de certains acteurs publics et de quelques promoteurs touristiques à faire de l'Oukaimden une station de ski répondant aux normes internationales.



*Figure 48: Deux couples de caravaniers en 4*4 lors du 3ème jour du Moussem de l'Oukaimden (12 aout 2017)*

Pour les ayant-droit à l'Oukaimden, et surtout pour ceux dont les bergeries sont proches du centre urbain de la station de ski, le tourisme d'hiver représente une activité productive connexe et complémentaire à l'agro-pastoralisme. Il permet aux riverains, principalement aux jeunes, d'exercer une activité touristique pendant la saison de ski : moniteur de ski, accompagnateur, muletier, location de matériel de ski, restauration. Pour ceux qui possèdent des commerces ou des cafés-restaurants, la période d'enneigement de l'Oukaimden est la saison haute. L'affluence des voyageurs et des visiteurs sur l'Oukaimden est aussi favorable pour les commerçants de produits génériques et de produits locaux (miel, noix, plantes aromatiques et médicinales, fossiles et minéraux). Lorsque la station de ski a été aménagée, et en particulier quand les bergeries ont été déplacées pour laisser la place à des structures hôtelières et

administratives, la superficie de la ressource pastorale disponible pour les ayant-droit a été négativement affectée. Reconnaisant aujourd'hui le droit de propriété qu'exerce l'Etat sur cette terre pastorale à usage collectif, mais conscients des perspectives touristiques et urbanistiques de l'Oukaimden (avec d'éventuels projets de mise à niveau de la station de ski), les ayant-droit se sont regroupés en association afin de revendiquer, en compensation des atteintes à leur droit d'usage de l'espace pastoral, une priorité d'intégration (en matière d'emploi) dans les projets touristiques. D'autres militent plutôt dans le cadre du projet APAC Oukaimden, en collaboration avec la société civile nationale et internationale, pour faire reconnaître et protéger la valeur patrimoniale socio-écologique de l'Agdal de l'Oukaimden.

Si l'Oukaimden a fait l'objet d'une mise en tourisme aussi ancienne, l'estive du Yagour a plutôt connu un processus de touristification récent, émanant d'actions et d'acteurs individuels.

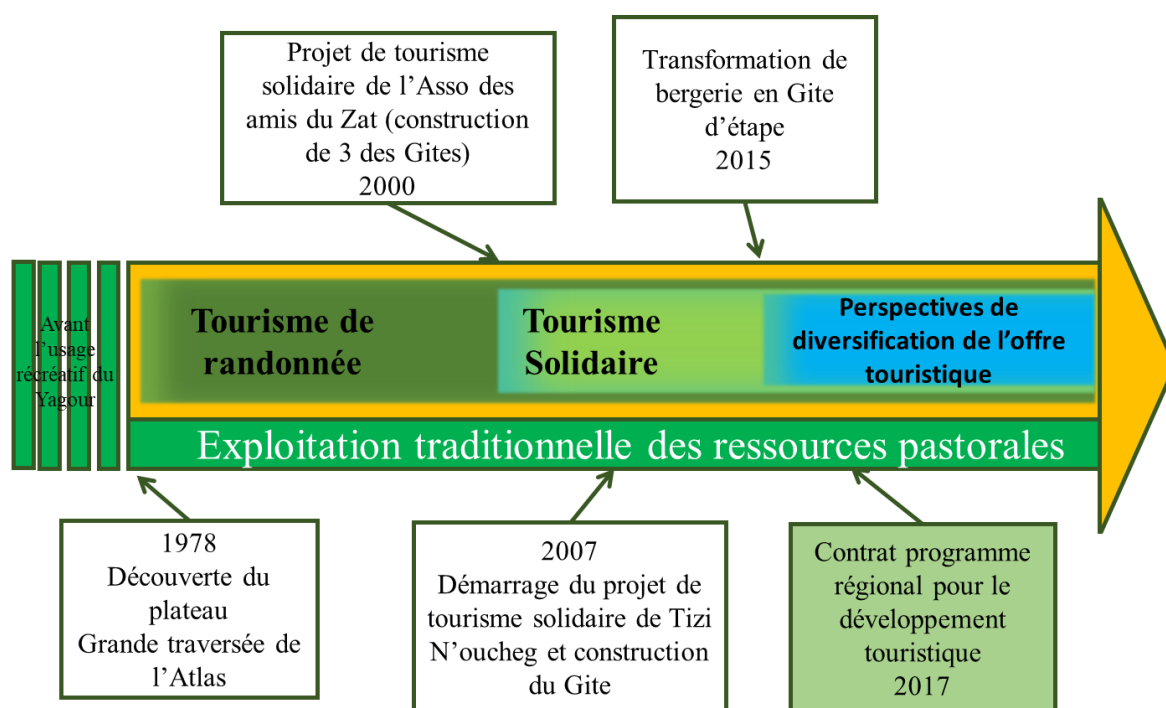


Figure 49: Figure : trajectoire touristique de l'estive du Yagour

Fréquenté par les touristes randonneurs comme étape de la Grande Traversée de l'Atlas depuis la fin des années 1970, et peu accessible en véhicule motorisé jusqu'à nos jours, le plateau d'estive du Yagour reste exclusivement, pour les touristes, un terrain de rêve pour la randonnée. Ses principales portes d'accès sont la piste qui monte vers le village de Warzast, et les sentiers muletiers qu'empruntent les transhumants Ait Inzal (nord), Ait Zat (sud-est), et Ait Oucheg (ouest). Son attractivité pour les touristes réside dans sa richesse exceptionnelle en

gravures rupestres (le Yagour est l'un des sites du Haut Atlas les plus riches en la matière), dans ses superbes paysages de haute montagne (avec le mont Meltsen qui domine le plateau, à 3595m d'altitude, et le beau lac d'Iferd) et dans ses paysages agro-pastoraux (prairies, bergeries, troupeaux).

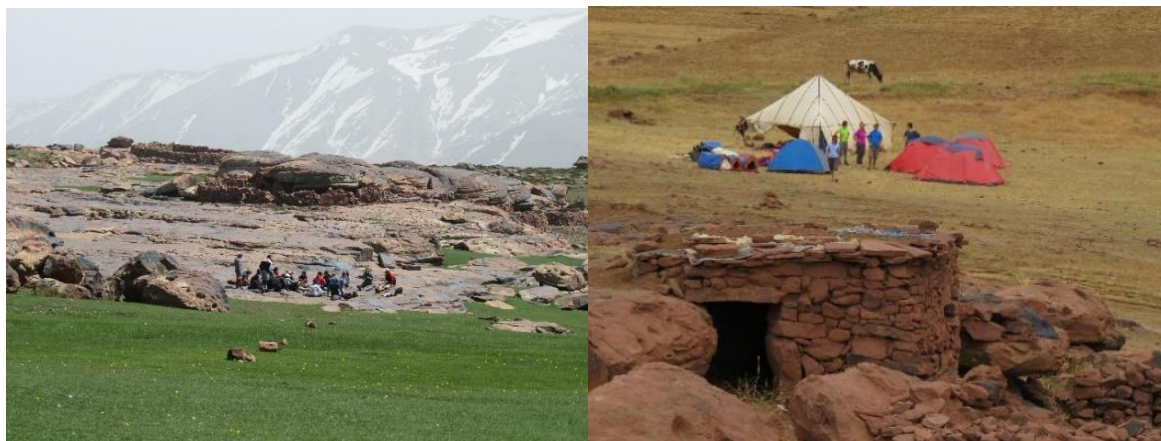


Figure 50: Tourisme de randonnée dans l'estive du Yagour

Le nombre des randonneurs du Yagour s'est accru au fur et la mesure de la construction et de l'organisation de l'offre touristique. Ce sont d'abord les agences de voyages nationales et internationales qui y ont introduit l'activité touristique en l'incluant comme étape de la Grande Traversée de l'Atlas ou comme étape de séjours de randonnée autour du Massif du Toubkal. Certains organisateurs de voyages se sont ensuite mis à proposer des circuits de 2 à 5 jours sur le plateau. Cette offre s'est consolidée à partir de 2010 suite à l'implication de certains acteurs locaux (associatifs et privés) dans le développement du tourisme solidaire (Association des Amis du Zat, Association de Tizi N'Oucheg) et de la construction d'unités d'accueil dans les villages et sur le plateau. A ce jour, il existe 13 unités d'hébergement et d'accueil chez l'habitant autour du Yagour: 2 gîtes à Tizi N'Oucheg (dont un classé), 2 à Aguerd (dont un classé), 1 à Warzast (+ une famille d'accueil), 1 à Ait Ali (+ une famille d'accueil), 1 à Hlaout, ainsi que, sur le plateau, 3 bergeries aménagées pour l'accueil touristique du côté des Ait Oucheg (1 sur l'Agdal Ffigagen, 1 sur l'Agdal Abedouz, 1 sur l'Agdal Nircan). En plus des séjours de randonnée, certains organisateurs de voyages (propriétaires de gîtes, guides de montagne, agences et association) proposent des randonnées d'une journée sur le plateau au départ des unités d'hébergement situées dans les villages. Les nuits sur le plateau se passent souvent sous tente et les campements se situent près des sites de bergeries et des sources. Les trois bergeries récemment aménagées servent pour le dépôt de matériel (gazinières, ustensiles de cuisine,

matelas et tapis), elles ont aussi utilisées comme salon pour les groupes de touristes, comme cuisine et comme dortoir pour le guide et les muletiers.

« Ce n'est qu'après la création du Gîte de Tizi N'Oucheg que la région d'Acheg a commencé à être connue. Le tourisme de Tizi N'Oucheg est bénéfique pour ce territoire car il fait connaître la région. Aussi, plusieurs associations étrangères sont venu à travers le tourisme pour réaliser des projets de développement...IL se peut qu'un touriste viennent découvrir la zone, puis s'il aime les paysages, il pourrait revenir pour investir dans un projet touristique. La zone manque encore de visibilité. Si on plaçait un panneau sur la route de Siti Fatma indiquant les villages d'Acheg, il y aurait plus de visiteurs ». (berger 9, Izahane, mars 2017)

« Je suis traileur et organisateur de courses à pied au Maroc, et plus spécifiquement dans le Haut Atlas. J'ai vendu mon entreprise en France pour me lancer dans l'organisation de séjour au Maroc. Actuellement, je suis en séjour de prospection pour l'organisation de séjours de Yoga et de méditation. Avec mon groupe, on repère des gites d'étape capable d'accueillir 40 personnes. J'ai connu le gite de Tizi N'Oucheg via un ami, qui avait aidé Rachid à réaliser les cartes et les descriptifs des circuits du Yagour qu'il accompagne. Je prévois organiser mon premier stage de Yoga à Tizi en Octobre 2017 » (Organisateur de voyage, TizinOucheg, mars 2017)

Malgré le développement de ce tourisme de montagne, rares sont les riverains du Yagour qui profitent des flux financiers que génère le tourisme. Cette manne financière est jusqu'à présent accaparé par des acteurs touristiques organisés et dont la majorité ne sont pas originaire de ce territoire (guides de montagne, accompagnateurs locaux et guides informels, tours opérateurs, agences et associations de voyage). Toutefois, quelques riverains du Yagour arrivent à tirer leur épingle du jeu. Entre autres, les deux groupes de muletiers organisés (de Tighedouine et de Tizi N'Oucheg, les transporteurs locaux (4*4 facilitant l'accès aux touristes vers les villages ou vers le plateau), 2 giteurs (Tizi N'Oucheg et Agerd dans la vallée de l'Ourika) ainsi que quelques familles qui occasionnellement accueillent les touristes pour boire un thé, déjeuner, mais rarement pour passer la nuit.

Aujourd'hui, le Yagour s'affirme peu à peu comme une micro-destination du tourisme de randonnée dans le Haut Atlas car son offre se structure et la notoriété de ses paysages agropastoraux et de son patrimoine rupestre attire les randonneurs internationaux et nationaux. Il est en effet mis en avant par les divers opérateurs touristiques comme un haut plateau de transhumance, un Agdal, une estive aux paysages pastoraux et à l'histoire millénaire, le site le plus riche en gravures rupestres du Haut Atlas, mais aussi par une estive où transhument les nomades berbères, voir même venus du désert. Il est à noter que chez les opérateurs touristiques, il existe un effet de suivisme. Dès qu'une micro-destination se révèle, l'ensemble des opérateurs se précipitent pour l'inclure parmi leurs catalogues de voyages, leurs sites web. Et parfois sans véritable travail de prospection et de recherche d'information. Il est courant chez les opérateurs de voyages externes de formuler la fiche d'un séjour en s'inspirant des catalogues des concurrents, et la recherche des prestataires locaux et de l'information ne prend départ qu'après avoir eu la première réservation.

Conscients de son potentiel touristique, les institutions publiques et les professionnels du tourisme s'intéressent aussi au Yagour et envisagent sa mise en tourisme. En 2014, un « contrat programme régional du développement intégré du tourisme rurale et de nature » a été signé, sous l'égide de la Région Marrakech-Safi en collaboration avec les représentants régionaux des délégations ministérielles, les collectivités territoriales (province d'Alhaouz, la commune de Tighdouine et la commune de Sétti Fadma, ...) et la Société Marocaine d'Ingénierie Touristique (SMIT). Le plan d'action, et dont les réalisations s'étalent sur la période 2018-2021, prévoit une connexion routière³⁶ entre la vallée du Zat³⁷ et la vallée touristique de l'Ourika, puis la création d'un centre d'interprétation des gravures rupestres, la création d'unités d'hébergement, et la création d'un circuit culturel autour des gravures du Yagour.

Les récentes mises en tourisme d'ordre institutionnel des estives de l'Oukaimden ou du Yagour sont orientées vers un développement touristique intégré et impliquent plusieurs types d'acteurs et plusieurs secteurs. Elles mettent avant des formes alternatives et durables du

³⁶ La route traversera le Yagour de l'est (Vallée du Zat) vers l'ouest (vallée de l'Ourika), en départ de la fin de la piste actuelle du village d'estive de Warzast vers la piste en cours d'aménagement de Ouigrane.

³⁷ Le même plan d'action prévoit pour la vallée du Zat : réhabilitation et requalification de l'espace des café-restaurants de la station d'estive de la source de Sidi Louafi, création d'un centre d'interprétation du patrimoine naturel et culturel à Tighdouine, création d'un centre artisanal et un centre d'exposition des produits locaux, réhabilitation du paysage naturel et bâtir le long de la vallée du Zat, et la mise en valeur des circuits touristiques.

tourisme (sports de montagne, randonnée, circuits éducatifs, agro-tourisme...) et mobilisent les ressources spécifiques, voire patrimoniales, de ces territoires de haute montagne. L'enjeu de ces mises en tourisme est de diversifier l'offre touristique régionale, en créant de nouvelles niches et en consolidant les offres existantes. Ces formes de tourisme alternatif sont aussi considérées par les institutions comme une des voies prometteuses pour le développement social et économique des zones de montagne.

Les représentations et les attentes des communautés villageoises et des acteurs touristiques locaux vis-à-vis de cette mise en tourisme divergent. Certains y voient une opportunité en matière d'amélioration des conditions de vie et de développement des activités génératrices de revenus. Le projet de la route du Yagour améliorera leurs conditions de vie en estive et permettra le développement d'un tourisme à la fois d'hiver et d'été, comme cela s'est passé pour l'Oukaimden. Certains ayant-droit anticipent en construisant ou en transformant leurs bergeries pour accueillir les touristes le long de la future route, comme on le voit sur l'Agdal Nierkan. Ils envisagent aussi aménager des cafés-restaurants et des commerces quand le Yagour deviendra un lieu de passage des excursionnistes en 4*4. Les guides, les accompagnateurs locaux et les muletiers, affirment que le projet de route changera le type de tourisme sur le Yagour, avec le passage d'une activité principalement centrée sur la randonnée vers des activités d'été et d'excursion. Ils pensent déjà à adapter leurs circuits de randonnée, car la route passera par le sentier muletier reliant le village d'Agerd à celui de Warzast, qui est aujourd'hui le sentier principal de la traversée du Yagour. Cependant, même s'ils pensent qu'ils pourront développer de nouvelles activités touristiques (excursions muletières, randonnées à la journée, tourisme d'hiver), ils craignent que cette mise en tourisme n'amène le Yagour vers un tourisme de masse, comme cela s'est passé dans la vallée de l'Ourika ou sur le Plateau du Kik, ce qui pourrait affecter négativement la niche sur laquelle ils se positionnent actuellement et qu'ils maîtrisent relativement bien.

Chapitre 3 : Les répercussions du tourisme sur les territoires pastoraux de haute montagne

1. Une coexistence possible entre économie touristique et économie agropastorale

Le tourisme de montagne est aujourd'hui une obsession pour l'ensemble des acteurs. Pour les acteurs institutionnels, il est considéré comme une des voies du développement territorial des zones de montagne. Pour les acteurs privés, c'est un secteur qui génère de la valeur ajoutée. Pour les populations locales, c'est un système productif qui leur permet de diversifier leurs revenus et de contribuer à l'amélioration de leurs conditions de vie, ainsi qu'une réalité, et un espoir d'apporter du développement dans leur espace de vie.

La filière du tourisme de montagne dans le massif du Toubkal est contrôlée par des agents externes (tours-opérateurs et agences de voyages nationales et internationales), et les acteurs locaux du tourisme se positionnent au niveau opérationnel (accueil, restauration accompagnement). En principe les organisateurs externes de voyages engagent les acteurs locaux du tourisme comme étant des sous-prestataires locaux, à l'exception des quelques propriétaires de gîtes (bien positionnés sur les chemins classiques de randonnée) et quelques guides de montagne locaux qui ont pu développer leur carnet de clientèle et d'être indépendant vis-à-vis des organisateurs de voyages, ainsi que de générer des revenus directs et réguliers du tourisme. La démocratisation de l'usage d'internet et l'émergence du web2 (Facebook, WhatsApp, Instagram), notamment les sites liés au tourisme (comme Trip Advisor), facilitent l'accès aux marchés touristiques internationaux pour les organisateurs de voyages locaux (guides, accompagnateurs et gîteurs) et l'entretien de leur registre de clientèle. L'activité touristique et les revenus de ces derniers dépendent de la saisonnalité, et sont tributaires de certaines conjonctures et circonstances nationales et internationales comme la crise économique mondiale, les actes terroristes, les pandémies. Plusieurs gîtes, guides et commerçants du massif du Toubkal ont vu leurs revenus chuter suite aux répercussions de la crise économique mondiale sur le tourisme, les actes terroristes de Sidi Chamharouch et plus récemment lors de la pandémie du covid-19.

« Les années de 1996 à 2006, ont été celles du tourisme de randonnée. A cette époque les réservations se faisaient encore par poste, ce n'ai que après qu'on a eu le réseau téléphonique au village. On accueillait plusieurs groupes de

randonneurs par semaines. Parfois, les randonneurs arrivaient à Timichi et ne trouvaient pas où dormir, car mon gîte (de Timichi) et le gîte du village d'Agerd Ourtan (village voisin) était plein. J'accompagnais aussi des randonnées. En haute saison, je ramenaient un groupe à l'aéroport le samedi et en même temps j'en accueillais un nouveau. A partir de 2011 l'activité touristique a chuté à cause de la crise économique, mais aussi à cause de l'attentat terroriste du café Argana à Marrakech. Depuis 2014 l'on accueille que rarement des touristes, surtout suite au printemps arabe et aux guerres dans les pays arabes. Maintenant, Certains gîteurs de proposent aux randonneurs de passages la nuit même à 30 dh, car pour eux c'est mieux d'avoir 30dh que rien. D'autres montent négocier avec les randonneurs dès qu'ils les voient franchir les cols, et si les touristes leur disent qu'ils ont planifié passer la nuit dans un autre gîte, ils leur disent que le gîte en question est fermé ou inventent d'autres histoires pour les convaincre de passer la nuit chez eux». (Agriculteur et gîteur, village de Timichi, Aout 2016)



Figure 51: Groupe de randonneurs lors de la période de la transhumance à l'Oukaimden

Les guides locaux, officiels ou informels fournissent leurs prestations d'accompagnement soit auprès des organisateurs de voyages soit auprès de leurs clients directs. Ils accompagnent les randonnées des journées et les treks de plusieurs jours. Leur salaire journalier varie entre 300dh et 1000 dh selon leur expérience, les marchés sur lesquels ils se positionnent, leur statut (c'est-à-dire diplômés ou non de l'école de formations des guides de montagne de Tabant). Pour ceux qui organisent eux-mêmes les voyages, ils se rémunèrent aussi sur l'aspect organisationnel et commercial du voyage (accueil et transferts à l'aéroport, mise à disposition des tentes et du matériel de randonnée, service de la restauration...). Pour certains d'entre eux, ils accompagnent à la fois des séjours de randonnée dans le massif du Toubkal et à la fois des séjours de randonnées sur l'ensemble du territoire national (Haut Atlas, Anti-Atlas, Rif et désert). L'on recense les guides officiels, qui en début de carrière offrent leurs services aux tours opérateurs et au fur et à mesure des années d'expériences développent leurs propres clients et créent leurs propres agence. Les guides informels dotés de capacités linguistiques, commerciales et organisationnels leur permettant d'accompagner des séjours de randonnée et des randonnées de la journée. Et les accompagnateurs informels qui accompagnent les randonnées de la journée autour des stations d'estives (Setti Fadma, Imlil, Oukaimden, Yagour). Certains guides et accompagnateurs locaux, officiel ou informel, se démarquent par rapport aux autres en se positionnant sur le tourisme alternatif (organisation et accueil de séjours solidaires, accompagnent de randonnées thématiques autour du patrimoine local).

Pour les gîtes, l'on distingue des gîtes d'étape peu fréquentés et rustiques, dont le prix des nuitées est assez bas (parfois 50dh la nuit avec petit déjeuner), des gîtes d'étape et des refuges situés sur les grands trajets de randonnée (100dh la nuit avec petit déjeuner), et des gîtes de charme dont les prix varient entre 250dh et 500 dh la nuitée. L'emplacement du gîte, son statut (certifié par le ministère du tourisme ou pas), son image (relayé par la presse, les médias et réseaux sociaux) la qualité des prestations, les activités proposées et les réseaux sur lesquels ils se positionnent sont des facteurs déterminants dans la formation du prix de la nuitée et dans le taux d'occupation du gîte.. Certains hébergements, gîtes et refuges appartiennent à des propriétaires non originaires de la localité du gîte, exemples : expatriés, émigrés, associations nationales et locale (gîtes du CAF, gîte de l'Association Twada au village de Lalaout, Gîtes de l'association des Amis du Zat). Selon le type d'hébergement, son propriétaire et la taille de son activité, ces hébergements de montagne sont animés et entretenus par une main d'œuvre locale (cuisine, restauration, ménage issus du même village) ou par la main d'œuvre familiale (ex : gîte annexé à la demeure familiale).

Les rétributions du tourisme de montagne sont inégalement réparties sur cet espace montagnard et ne sont réellement profitables qu'à un nombre restreint d'agro-pasteurs. Seuls les villages situés sur des itinéraires fréquentés, ou autour d'une ressource touristique connue, y ont accès. Et même dans ces villages, seules quelques familles arrivent à en tirer bénéfice, car par manque de fonds d'investissement et/ou de capacités (linguistiques, professionnelles), la plupart n'arrivent pas à s'y investir. La demande restreinte sur les itinéraires de randonnée hors sentiers classiques limite l'implication des autres villages dans le tourisme.

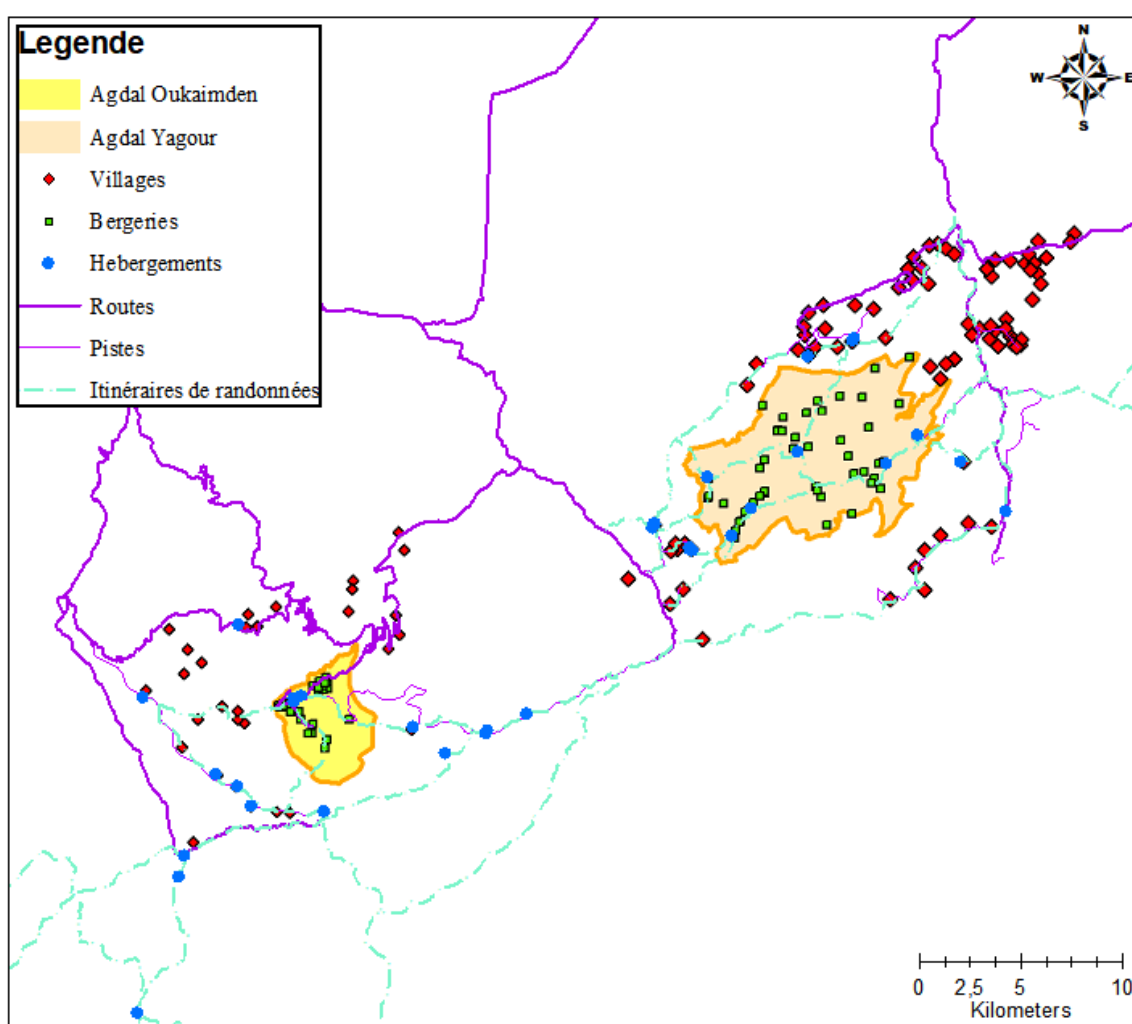


Figure 52: Carte de la répartition spatiale de l'activité touristique autour des Agdals du Yagour et de l'Oukaimden

Par leur proximité géographique avec l'Oukaimden et la situation de leurs bergeries au centre de la station de ski, les villages de l'Oussertek sont les plus investis dans le tourisme d'hiver : leurs jeunes sont accompagnateurs, moniteurs de ski, muletiers, louent du matériel de ski, ...). Les Ait Lekkak, dont les villages se trouvent sur l'axe tourier principal qui mène à l'Oukaimden, investissent dans des café-restaurants et des commerces de vente de produit locaux le long de la route. Les Ait Souka, dont le village se trouve à proximité d'Imlil, point de

départ de l'ascension du Toukal, sont plus axés sur les métiers d'accompagnement des randonnées (guides, muletiers, cuisinier). Du côté du Yagour, seuls les villages de Tizi N'Oucheg et d'Agerd, qui comptent chacun un gîte accrédité et un gîte non accrédité, connaissent l'implication permanente d'une douzaine de villageois dans le tourisme (propriétaires et gérants des gîtes, accompagnateurs, cuisiniers, services, muletiers).

Chez les agro-pasteurs impliqués dans l'activité touristique, l'on observe que ce sont les guides de montagne, les accompagnateurs et les gîteurs qui peuvent se consacrer exclusivement à l'activité touristique, surtout s'ils sont bien positionnés sur le marché touristique. Si la force de travail familiale est limitée, l'activité touristique remplace l'activité pastorale (à l'exception de l'élevage de quelques têtes de bovins). C'est le cas par exemple du propriétaire du gîte de Tizi N'Oucheg qui, en plus de ses activités d'accueil, exerce le métier d'accompagnateur de randonnée. Celui aussi du propriétaire du gîte d'Agerd qui a vendu son troupeau pour aménager un gîte au village et une bergerie sur le plateau pour l'accueil des touristes. C'est enfin le cas du propriétaire du gîte de Timichi, dont les enfants sont tous scolarisés, et qui se consacre à l'accueil et à l'accompagnement des touristes ainsi qu'à l'entretien de ses terrasses de cultures. Par contre, dans le village de Iabbassen, la famille Ait Ali Yahya détient un gîte et un camping pour les randonneurs, tous les deux gérés par le chef de famille, et le troupeau des ovins et caprins est confié au fils aîné. Pour les familles qui pratiquent l'accueil chez l'habitant (dans les villages d'Ait Ali, de Warzast, d'Agouns), où l'activité touristique reste très occasionnelle, le tourisme ne concurrence pas les activités agro-pastorales en termes de force de travail familial. Alors que certaines familles d'agro-pasteurs abandonnent le pastoralisme pour s'impliquer dans le tourisme, pour d'autres le tourisme est une source de revenus qui leur permet de maintenir et entretenir leurs troupeaux.

D'après des bergers rencontrés lors de la transhumance de l'Oukaimden, et qui avait des grands troupeaux (allant jusqu'à 600 têtes par famille), leur implication, ou celle d'un des membres de leur famille, dans le tourisme d'hiver et dans le tourisme de randonnée génère des revenus qui leur permettent de subvenir aux besoins de leurs troupeaux lors des saisons où les ressources pastorales se font rares, notamment en achetant du complément alimentaire ou en louant des terres dans les plaines en hiver. Ils affirment aussi que c'est grâce aux revenus du tourisme qu'ils arrivent à maintenir la taille de leurs troupeaux, et à ne pas vendre des têtes par obligation quand l'année s'avère sèche.

« C'est grâce au tourisme que le douar d'Aït Souka possède les plus grands troupeaux de l'Oukaimden, allant de 250-300 têtes jusqu'à des troupeaux de 600 têtes. Notre village se trouve à 1 km du centre d'Imlil, alors beaucoup de villageois travaillent dans le tourisme comme muletiers et accompagnateurs et injectent les revenus du tourisme dans l'élevage, surtout dans l'achat de l'alimentation. Si nous conservons nos nombres de têtes c'est parce que nous disposons suffisamment de revenus du tourisme pour être capable de nourrir les troupeaux en hiver. ... Si un jour tu as un groupe qui veut faire le Toubkal appelle moi, même pour faire l'ascension en hiver, nous avons tous les équipements qu'il faut » (Berger 11, Ait Souka, Aout2017)

Les groupes de muletiers organisés peuvent travailler en continu pendant toute la haute saison de randonnée dans le massif du Toubkal (automne et printemps). Certaines mules, notamment celles des villages aux alentours d'Imlil, sont utilisées presque toute l'année pour accompagner des groupes ou des touristes individuels venus pour l'ascension du Toubkal. Les mules servent aussi pendant la saison des labours, de la moisson, et de la transhumance. Chaque année, la commune d'Asni, l'association des muletiers d'Imlil et leurs partenaires (publics et membres de la société civile nationale et internationale) organisent un concours des meilleures mules des villages d'Imlil, d'Armed, d'Ait Souka et de M'Zik. Les propriétaires finalistes sont récompensés par des prix en nature, comme un sac de 50 kg d'orge, et une dotation pécuniaire allant jusqu'à 1000dh³⁸. Selon les muletiers, l'entretien journalier d'une mule coûte environ 50dh (en foin et orge), auxquels s'ajoutent les frais liés aux entretiens périodiques des sabots, de la selle et du bât. Les muletiers sont rémunérés entre 100 et 150 dh par jour desquels ils soustraient la charge de l'entretien de la mule, ce qui donne un salaire mensuel moyen allant de 1500 à 3000dh pendant la haute saison.

En plus que ces emplois directs, le tourisme de montagne génère des revenus et des emplois dérivés. Il dynamise ainsi sous toutes ses formes l'économie locale, et permet à certains agropasteurs d'exercer des activités commerciales directement et indirectement liées à l'activité touristique. Les commerçants bien placés sur les itinéraires touristiques profitent de la manne touristique pour écouler leurs marchandises (produits d'alimentation générale, produits génériques, produits locaux et artisanaux, notamment agro-pastoraux). L'activité touristique

³⁸ Site web de la Société Protectrice des Animaux et de la Nature (SPANNA) Maroc : <https://www.spana.org.ma/actualites/item/200-18eme-concours-des-mulets-d-implil.html>

locale absorbe une partie des produits agropastoraux, notamment les productions marchandes (viandes, fruits et légumes). Le ravitaillement en denrées périssables (légumes et en viande) des café-restaurants, des gîtes et pour le compte des circuits de randonnées et pour les gites et restaurants se fait au niveau des souks hebdomadaires locaux. Sur les cols assez fréquentés par les touristes, des bergers proposent aux randonneurs des bouteilles de soda. Les noix, les pommes, les poires et les cerises, l'ail et les plantes aromatiques sont aussi vendus aux touristes et aux excursionnistes à Imlil et à Setti Fadma.

Les acteurs publics, tels que la Direction Provinciale de l'Agriculture, Direction Régionale des Eaux et Forêts dont relève la direction du Parc National du Toubkal, la délégation régionale de l'office du développement et de la coopération, ainsi que des membres de la société civile nationale et internationale, encouragent, financent et accompagnent la création de coopératives et d'associations de transformation des produits locaux agricoles et artisanaux (la maison de noix de Asni, les coopératives et les associations féminines de tissage, les coopératives apicoles)³⁹. La création de ces coopératives rentre dans le cadre de la mise en œuvre des stratégies nationales, comme le Plan Maroc Vert. Elle vise principalement la génération des revenus et la création de l'emploi au niveau local, mais s'inscrit aussi dans les dynamiques de mise en tourisme du Haut Atlas. Leurs productions sont destinées à des marchés externes, notamment celui de la capitale touristique Marrakech, mais aussi à la vente locale auprès des visiteurs de la montagne. L'activité commerciale de ces coopératives dépend de leur proximité des itinéraires touristiques et des capacités productives et commerciales de leurs membres de ces coopératives. Les produits artisanaux et agro-pastoraux locaux sont par ailleurs concurrencés par des produits génériques vendus comme certaines coopératives et certains marchands comme des produits locaux (tapis, huile d'Argan). Le Gîte de Tizi N'Oucheg transforme des produits agro-sylvicoles, qu'il rachète de près des villageois, en confiture (églantine, mures, figues et figue de barbarie), et commercialise les produits artisanaux produits par les femmes de l'association du même village (tapis en laine ou en chute de cuire, lampadaires) auprès des touristes du gîte. Récemment une coopérative destinée à la mise en valeur des produits locaux (transformation et vente) a été créée dans le village pour

³⁹ La vallée Zat, non encore touristique comme c'est le cas de la vallée voisine de l'Ourika, compte 15 associations et coopératives de production artisanales et de mise en valeur des produits agricoles (dont 7 coopératives/associations apicoles et 3 de tissages)

accompagner le projet associatif de la plantation des arbres fruitiers (noyers, amandiers, cerisiers).



Figure 53: Centre de l'association féminine Assoumar du village Anamer vallée du Zat

Par ailleurs le tourisme de montagne participe au développement des villages, surtout quand il se croise avec les formes alternatives de tourisme (équitable, responsable et surtout solidaire). Grand nombre de micro-projets de développement dans ces « douars » ont été réalisés grâce au tourisme solidaire. L'Association des Amis du Zat a ainsi réalisé des projets d'adduction en eau potable dans les villages de Warzast, Ait Ali, Tizirt en même temps que la construction de ses 3 gîtes dans ces mêmes douars. À Ansa, un touriste a aidé à l'électrification du village (année 90) grâce à une turbine d'eau avant que l'électrification n'arrive dans le haut Zat. Le village de Tizi'Noucheg et son association (dont la presse et média vantent les réalisations) ont réalisé et de nombreux projets : adduction en eau potable, conservation du paysage bâti, traitement des eaux usées par phytosanitaire, ainsi que des projets éducatifs (crèche, bourses pour les collégiens lycéen...). Et ils comptent continuer !

Ce mariage entre un tourisme de nature et de culture (la randonnée) et le tourisme solidaire et responsable profite aussi au territoire (et à ses populations) à travers une double

dynamique : un effet « boule de neige, et un marketing territorial. En effet, le succès de projets pionnier co-réalisé entre une association et une ONG internationale incite souvent d'autres à faire de même. Par contre, il existe des facteurs limitants dans la captation des touristes susceptibles de contribuer au développement territorial : les associations villageoises qui ont pu bénéficier de financements pour un micro-projet sont nombreuses, mais en général, les aides extérieures sont limitées à un seul projet par association ; l'absence d'un leader, d'un médiateur et/ou d'un ambassadeur local limite la réussite de ces associations dans la recherche des partenaires, ou le suivi et la bonne mise en œuvre des projets. L'absence d'offres dérivées dans les villages (hébergement, activité de loisirs) est aussi un facteur limitant, car pour accueillir les projets il faudrait aussi accueillir les touristes qui participeront (financièrement, physiquement, intellectuellement) à leurs réalisations.

2. La mise en tourisme facteur de reconfigurations sociales et territoriales

Dans l'ensemble, le tourisme de montagne catalyse l'économie locale via la mise en valeur des produits locaux et fourni des revenus complémentaires aux revenus issus de l'agropastoralisme. Il absorbe en termes d'emplois un bon nombre de riverains, surtout les jeunes en âge de travail qui auparavant n'avaient autre choix que d'émigrer vers les centres urbains pour générer de la richesse. Il participe aussi directement et indirectement au développement local. Les actions de mise en tourisme actuelles sont à la fois orchestrées par des acteurs publics, acteurs privés et des acteurs relevant de la société civile. Elles s'opèrent d'une manière différenciée sur ce territoire montagnard et favorise des localités à fort potentiel touristique par rapport à d'autres où l'activité touristique reste jusqu'aujourd'hui presque néant.

Malgré la diversification de l'offre touristique dans le massif du Toubkal, et ce en s'ouvrant sur des formes alternatives du tourisme, l'on remarque que la concentration de celle-ci est encore fidèle à la configuration touristique du territoire hérité des planifications touristiques de l'époque du protectorat (la station de ski de l'Oukaimden), de la touristification des stations d'estive le long des axes routier durant la période postindépendance (Setti Fadma, Imlil, Tighedouine), et des cartes des itinéraires incontournables de la randonnée mise en avant par les professionnels du tourisme à partir des années 2000 (boucle du Yagour, ascension du Toubkal, l'axe muletier reliant Setti Fadma, l'Oukaimden, Tachedir, Imlil et la vallée de l'Azzaden). Durant les vingt dernières années seules quelques localités/village, présentant des

formules et activités touristiques originales ont pu se démarquer comme micro destination dans le massif du Toubkal.

Plusieurs initiatives de mise en tourisme, émanant d'acteurs publics, d'acteurs privés, et acteurs associatifs n'ont pas pu aboutir. Nous en citons, le gîte de l'association du village de Iabbassen construit par l'INDH en début de la décennie 2010 et qui ne reçoit jamais de touristes ; Les projets de gîte d'Agerd et d'Agouns, dont les propriétaires, des agropasteurs, avaient renoncé face aux procédures administratifs d'obtention du certificat d'exercice et face au besoin en fond d'investissement pour la mise à niveau du gîte. Ces deux derniers comptaient quelques clients lors de l'âge d'or du tourisme de la randonnée dans le massif du Toubkal (période 2000-2010 précédant la crise économique mondiale) ; Et les trois gîtes construits par l'association des amis du Zat dans une optique du développement du tourisme solidaire dans la vallée du Zat. Bien que répondants aux normes d'exercices, ces gîtes, dont l'association est propriétaires, n'ont pas une autorisation d'exercices du ministère du tourisme, et rencontre des conflits d'intérêt entre l'association des Amis du Zat et les certaines Jmaà de village dans lesquels sont implantés les gîtes.

Les expériences réussites de mise en tourisme ont certes émané d'actions individuelles innovantes, mais leur succès revient à une volonté, une organisation et un appui collectif. Le village d'Iabbassen s'est affirmé comme étape pour les groupes de randonneurs allant de Setti Fadma vers Tachedirt. La famille Ait Ali Yahya y a transformé une partie de la demeure familiale en gîte lors des années 2000, sous l'encouragement d'une ONG internationale pour accueillir les participants au chantier de solidarité international au bout duquel l'école du village fut réaménagée. En 2013, puis le fils aîné transforme une terrasse de culture en camping pour les randonneurs, suite aux recommandations certains guides de montagne. Le camping offre un salon, une cuisine, et des latrines. Selon lui certains touristes préfèrent dormir sous tente que de dormir dans le gîte. Il ajoute que les guides ont aussi tendances à héberger leurs clients dans le camping, car il offre une expérience unique dans le Massif du Toubkal. De par son expérience dans l'hébergement touristique des randonneurs, il affirme que l'échec du gîte de l'association du même village est principalement relatif à l'inadéquation de l'offre qu'il présente par rapport à la demande des touristes, des guides et des muletiers. Selon lui le gîte de l'association est mal situé, contient 2 chambres pouvant seulement accueillir des couples, et ne dispose pas d'espace pour l'installation des muletiers et de leur matériel.

Le village de Tizi N'Oucheg s'affirme aussi comme lieu de départ des randonnées vers le Yagour, mais aussi comme micro destination offrant différents services et activités (hébergements, restauration, randonnée, ateliers de découverte). Le succès touristique du village se doit aux innovations du propriétaire du gîte, Mr Rachid MENDELI, lui-même président de l'association du village, et qui combine dans son offre tourisme de montagne et tourisme solidaire. Le tourisme solidaire lui permet d'accueillir davantage de touriste (associations nationales et internationales, classes étudiants et séjours universitaires), et lui permet de tisser des liens de réseautages avec des mécènes pour les projets associatifs du village. Les projets associatifs réalisés grâce aux apports des touristes mécènes, et ceux financés par les programmes de l'état, sont proposés, discutés et négociés avec la Jmaâ du village. Bien que le gîte soit à la base un projet de caractère privé, les villageois l'acceptent et le supportent (en bien accueillant les touristes, en garantissant leur respects), car ils en bénéficient à travers les différents projets que réalise l'association (crèche et école, accompagnement des collégiens et lycéens, espace associatif et salle polyvalente, ateliers de tissage pour les femmes, adduction en eau potable, puis et modernisation du système d'irrigation, restauration architecturale des maisons, plantation d'arbres fruitiers, création d'une coopérative de transformation des produits locaux, stade de foot...).

L'expérience touristique de Tizi N'Oucheg est aussi pertinente de par la configuration territoriale et sociale qu'elle entraîne. Aux yeux des villages voisins, Tizi N'Oucheg est un village modèle duquel l'on s'inspire, son association et son leader associatif sont irréfutables. Apart avant concentré sur le développement de son village, le président de l'association de Tizi N'Oucheg inscrit les villages voisins dans un projet plus global du développement de l'ensemble des villages de la fraction des Ait Oucheg. Il aide les associations des autres villages dans la recherche de mécènes pour la réalisation de leurs projets. Sur le plan social le projet éducatif de l'association encourage les jeunes à poursuivre leur cursus étudiant (accès à la crèche pour les plus jeunes, prise en charge de l'hébergement et restaurations des collégiens et lycéens, aide financière aux étudiants universitaires). En se baladant dans les villages des Ait Oucheg l'on s'aperçoit vite fait de l'absence de la mendicité chez les enfants de Tizi N'oucheg et la propreté des ruelles du village. L'association compte aussi 22 salariés tous issus du village, le gîte compte 4 employés à plein temps et fait appel régulièrement à des accompagnateurs pour la randonnée (ex : accompagnement d'un berger pendant la journée), des muletiers et des animateurs d'ateliers (ateliers de tissage, ateliers de cuisine).

Que ce soit à travers le tourisme de montagne, le tourisme solidaire ou le secteur associatif, une nouvelle élite locale, composée de guides, d'accompagnateurs, de gîteurs, et membres et leader associatifs, émerge et s'impose par ses savoir-faire, notamment touristique, ses capacités intellectuelles et financières, et par les réseaux d'acteurs dans lesquels elle s'insère. Certes ils concourent à la réalisation de leurs intérêts individuels, mais joue aussi dans certaines circonstances le rôle d'ambassadeurs et de médiateurs territoriaux en faveur de leur village et communauté.



Figure 54: Brochure des excursions Maroc Inedit lors de la COP22

Le tourisme alternatif qui se construit autour des estives pastorales du Yagour et de l'Oukaimden, commence à reconfigurer la carte du tourisme de montagne du Massif du Toubkal. Pour certains touristes et réseaux d'acteurs touristiques, les haut lieux du tourisme de montagne classique de cette destination ne valent plus le détour, car elles sont sur fréquentée et ne présentent pas une offre touristique adaptée à ces nouvelles tendances touristiques en croissance continue. L'on y privilégie, le contact avec les locaux, la découverte de paysages inédits et non faussés, la qualité des prestations d'accueil et d'accompagnement, la participation à des ateliers et à des chantiers associatifs. La mise en valeur de l'agro-pastoralisme dans les pays au nord de la méditerranée a aussi un effet induit sur les territoires touristiques agro-pastoraux du Haut Atlas. Actuellement, de plus en plus de touristes, randonneur et amateur de la montagne viennent dans le haut Atlas exceptionnellement pour ses paysages agro-sylvo-pastoraux. Ainsi des opérateurs touristiques, se manifestant alternatifs, construisent des séjours sur mesure, axes sur les Agdals, la transhumance et les gravures rupestres. Une agence de voyage basé sur Ouarzazat organise annuellement l'accompagnement des transhumants, sur 15 jours, du Saghro vers le Mgoun. L'association Italienne Sentiaro Verde et le CAF de Casablanca ont commencé à organiser des séjours de randonnées coïncidant avec l'ouverture de l'Agdal de l'Oukaimden

et la période de son Moussem. Le Gite de Tizi N'oucheg, propose sur le long de l'année à ses clients des séjours de 3 à 5 jours pour la découverte des paysages agro-pastoraux du l'estive du Yagour, et des excursions où les touristes peuvent accompagner un berger du village pendant une demi ou une journée entière. Le concepteur de voyage sur mesure Maroc Inedit proposait des excursions lors de la COP22 sous forme de conférence en itinérance sur le thème des paysages agro-pastoraux de l'Ourika et dont l'Oukaimden est une étape clé.

Conclusion Partie 3 : Entre patrimonialisation et mise en tourisme des ressources pastorales, un projet territorial latent ?

Aujourd'hui, l'ensemble des acteurs intervenant dans le massif du Toubkal sont convaincus et croient dans le potentiel de l'articulation entre patrimonialisation des ressources locales et du tourisme de montagne pour conduire un véritable développement territorial.

Malgré cette unanimité de façade, les actions de développement activées sur les territoires étudiés sont le plus souvent décidées et conduites par des individus entrepreneurs, au mieux par un groupe restreint d'acteurs partageant les mêmes visions du territoire et les mêmes objectifs.

Par défaut de participation de l'ensemble des acteurs territoriaux dans le système de gouvernance des projets de mise en tourisme et de patrimonialisation, l'on ne peut considérer à l'heure actuelle l'existence d'un véritable projet de territoire. L'on peut considérer qu'il existe un projet de territoire partagé entre les différents acteurs mais latent du fait qu'il n'est pas encore négocié par l'ensemble des acteurs. Dans le Haut Atlas les exemples d'emboîtement de dynamiques touristiques et des dynamiques de mise en patrimoine des ressources locales sont multiples. Parfois leur finalité divergent et se concurrencent.

Encadré 10 : le développement territorial, quelques définitions

« Par développement territorial nous nous entendons l'ensemble des aspects du développement (humain, social, économique...) d'un territoire : espace géographique construit par un ensemble d'acteurs, s'inscrivant dans une logique de développement autocentré du territoire et dans une logique d'articulation et d'échange avec d'autres échelles territoriales. » (Source: Koop, Landel, et Pecqueur 2010).

« La notion de développement territorial enrichit celle de développement local par l'intégration de trois dimensions essentielles : les territoires, leurs parties prenantes et les usages des sols. Productions collectives, résultant des actions d'un groupe humain, avec ses citoyens, ses dispositifs de gouvernance et son organisation, les territoires ne sont pas seulement des entités géographiques. Ils renvoient à des relations organisées, des groupes ou des populations particulières qui se reconnaissent dans des projets communs. Du coup, les processus de

développement ne reposent pas sur les seuls acteurs productifs ou les institutions qui les gèrent, mais impliquent d'autres parties prenantes : collectivités territoriales, services déconcentrés de l'Etat, organismes consulaires, monde associatif... Ils ne peuvent davantage faire l'impasse sur les problématiques d'occupation de l'espace, en termes de rareté des terres, de concurrence et d'usure des sols. »

...

« Les chemins empruntés par les processus de développement territorial dépendent avant tout des innovations et projets portés par les acteurs (du territoire ou extérieurs) et de leur adoption par les populations locales. Les nouveaux processus de développement territorial dépendent ainsi des innovations technologiques, économiques, sociales, institutionnelles et organisationnelles, en rupture avec les comportements routiniers, qui reproduisent les pratiques antérieures, souvent avec succès mais sans offrir de nouvelles perspectives. Parfois âprement négociées par les acteurs locaux, les innovations initient des changements de trajectoires productives, sociales ou institutionnelles, et permettent de lancer les nouveaux chemins de développement.

Le processus de développement territorial concerne ainsi non seulement les mutations productives mais également l'ensemble des changements sociaux et institutionnels à l'œuvre dans les territoires. Il relève avant tout d'une mutation des mentalités, d'un changement des structures économiques et sociales et de la mise en œuvre de projets nouveaux. Fruit de compromis souvent laborieux, parfois longs et rarement égalitaires, il dépend de la qualité du processus qui permet de sélectionner les innovations - consensuelles ou conflictuelles - et de mettre en place les projets pour le futur. Toute voie autre signerait la sortie du territoire ou la fin des interactions locales. » (Torre 2016)

Récemment, et suite à l'initiative de groupes de chercheurs universitaires (de l'université de Marrakech) et à la demande de certaines collectivités territoriales (communes rurales, province, région) et délégations ministérielles, plusieurs journées d'étude ont eu lieu, réunissant différents acteurs appartenant à différentes sphères, afin de réfléchir sur des problématiques et des thématiques communes. Bien que ces journées d'étude n'aient pas toutes débouché sur des actions concrètes, elles ont constitué des occasions et des lieux d'échanges de débats et de négociations. L'incitation de l'ensemble des acteurs à participer dans les processus décisionnels et la mutualisation des occasions de négociations, pourrait contribuer mieux cerner le projet de territoire adéquat pour les zones agropastorales de montagne.

Nos investigations sur les terrains de recherches connexes nous ont permis d'observer certaines actions collectives pertinentes mariant tourisme et patrimoine, et ce, dans le cadre de projets de développement territorial des zones agro-pastorales. Nous les mobilisons ici à titre illustratif et comme bons exemples desquels l'on pourrait s'inspirer pour concevoir le projet de territoire « adéquat » pour les zones agro-sylvo-pastorales du Haut Atlas et du Massif du Toubkal.

Le premier exemple que nous évoquons est celui du territoire agro-pastoral des Causses et des Cévennes inscrit en 2011 sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO sous le label de paysages de l'agro-pastoralisme méditerranéen⁴⁰. Au préalable de cette inscription l'Association de valorisation de l'espace Causses et Cévennes (AVECC) fut créée afin de monter le dossier de candidature⁴¹, mais aussi pour fédérer et sensibiliser l'ensemble des acteurs au projet de l'inscription au patrimoine mondial. De plus que la justification patrimoniale, qui se base sur la capitalisation des différentes couches patrimoniales précédentes (réserve de biosphère, parc national, parc régional, opération grands sites, sites et monuments classés au patrimoine national, signes distinctifs de qualité (AOP, IGP)...) et la mise en valeur de l'histoire et des spécificités des paysages agro-pastoraux, le dossier de candidature présente aussi le système de gouvernance du bien et le plan d'actions relatif à sa mise en valeur et sa conservation. La gouvernance du bien UNESCO des Causses et Cévennes s'organise autour de 3 instances : la Conférence territoriale (organe décisionnel), l'Entente Interdépartementale Causses et Cévennes (organe opérationnel), et le Comité d'orientation (organe consultatif) qui est assisté par un Conseil scientifique et des groupes de travail. Dans chacune de ces instances sont représentées : les délégations ministérielles (écologie, environnement, affaires culturelles), les autorités locales et régionales, les communautés locales, et les organisations non gouvernementales. Quant au plan d'action, il s'articule autour des thématiques de l'agropastoralisme, la culture et le patrimoine, le paysage, la communication, le tourisme. Depuis plusieurs actions ont été entreprises et réalisées, notamment la réhabilitation des bergeries, entretien des milieux ouverts et la mise en place d'un observatoire du paysage, la mise en valeur de la filaire laine, la mise en valeur des activités touristiques de montagne, ainsi que des actions de sensibilisation et d'éducation. La pertinence de cet exemple réside dans la

⁴⁰ Site du bien UNESCO : <http://www.causses-et-cevennes.fr/>

⁴¹ Dossier de candidature du Bien consultable sur : <https://whc.unesco.org/fr/list/1153/documents/>

conception partagée et concertée du projet de territoire, où les obligations du cahier de charge du label UNESCO servent de trame pour le développement et la mise en valeur du territoire.

Le second exemple est celui du Projet la Routo que porte la Maison de la Transhumance, qui siège à Salon-de-Provence. Ce projet s'inscrit dans les continuités des actions de cette association porte, notamment dans la médiation et la diffusion culturelle autour du pastoralisme et de la transhumance (centre euro-méditerranéen de ressources sur la transhumance, publication, conférences et exposition (ex : documentation de l'exposition sur la transhumance et le pastoralisme de l'écomusée de la Crau) , la participation aux salons, foires et fêtes de transhumance, organisation d'exclusion sur le thème du mode de vie des bergers et visites éducatives des bergeries...), dans la mise en valeur de la race ovine des mérinos d'Arles en développant et modernisant la filière laine, et ce à travers la confection de vêtements de randonnée et d'activités de pleine nature, dans la contribution au dossier de candidature de l'inscription de la transhumance en France dans la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO... Le projet la Routo est un itinéraire de randonnée de 21 jours, récemment homologué GR69 (juin 2020), suivant les drailles de transhumance reliant la plaine de la Crau aux montagnes des Alpes. Cet itinéraire est transdépartemental et transnational, car il relie la maison de la transhumance dans la plaine de la Crau au l'écomusée du pastoralisme (Ecomuseo della Pastorizia) dans les alpes Italiennes. Le défi de ce projet était celui de fédérer un ensemble d'acteurs dans le territoire d'action est traversé par ce grande randonnée (parcs nationaux et régionaux, offices de tourisme, hébergements et agences de tourisme et d'activités de loisir, éleveurs et producteurs de produits locaux. De plus d'être la marque de cet itinéraire, la Routo est aussi le nom de la marque des vêtements de randonnée en laine de mérinos.

Conclusion générale : Devenir du mode de vie et des territoires agro-sylvo-pastoraux de montagne

Les territoires de montagne du Haut Atlas sont d'abord des socio-écosystèmes agro-sylvo-pastoraux résultant d'une part de l'adaptation des groupements humains aux conditions et aux contraintes naturelles de ces espaces de montagne et d'autre part de l'anthropisation continue dans le temps de ces milieux montagnards. Les gravures rupestres situées sur les estives, comme celles du Yagour et de l'Oukaimden et dont les plus anciennes remontent au néolithique, retracent l'évolution du mode de vie des groupements humains dont la montagne constituait un espace de vie. La lecture des gravures rupestres permet aussi de distinguer les évolutions techniques ayant marqué le passage des sociétés anciennes du Haut Atlas d'un style de vie nomade, basé sur la chasse, la cueillette et l'élevage pastoral vers un style de vie sédentaire combinant entre agriculture, sylviculture et pastoralisme transhumant. D'autres gravures illustrent des formes d'organisations spatiales et sociales, notamment les bornes gravées faisant office de limites territoriales. Les groupements humains anciens se sont organisés en clans, et ont dû départager et gérer les ressources naturelles disponibles sur leur espace de vie. Puis, l'avènement de l'islam dans les montagnes de l'Atlas, marquera un nouveau tournant dans le mode de vie des montagnards et l'organisation socio-spatiale de la montagne. Les saints et les Zaouia, de par leur pouvoir religieux, ont apporté de nouvelles références qui régissent liens entre les individus et entre les groupes d'individus, notamment à travers la mise en pratique du droit musulman et le droit coutumier.

Les auteurs ayant étudié l'histoire récente des montagnes de l'Atlas, qui prend départ avec l'établissement du protectorat français au Maroc, décrivent une société agro-pastorale traditionnelle, organisée selon des tribus, des fractions, des villages et des lignages menant des activités agricoles et pastorales et entretenant des échanges commerciaux avec les tribus voisines. Antérieurement à cette période du protectorat, il existait aussi des organisations sociales supra-tribales, comme les confédérations qui réunissaient plusieurs tribus alliées. Ces tribus et confédérations entretenaient aussi des relations d'allégeance, de soumission et de rébellion vis-à-vis du pouvoir central de l'époque, le Makhzen. Ces structures sociales traditionnelles avaient par ailleurs une certaine autonomie et autorité sur leur territoire et les ressources qu'il contient. Dès leur installation sur le territoire marocain, les pouvoirs du protectorat ont initiés de nombreuses réformes institutionnelles, administratives et territoriales

dans le but de pacifier les tribus, de réduire leur pouvoir et autonomie, de maîtriser le territoire et d'accéder aux ressources naturelles, mais aussi de développer et de moderniser le Maroc.

Le massif du Toubkal est l'une des zones rurales et de montagne ayant reçu une attention particulière des services du protectorat. De plus que d'y chercher des ressources minières, d'y développer une agriculture de rente, le massif du Toubkal a été prédestiné à devenir une destination touristique de montagne. Divers aménagements ont été entrepris, et ce dès les années 1930, notamment, l'équipement de la station de ski de l'Oukaimden et la création du Parc National du Toubkal. Cette période marquera aussi le début du changement dans les systèmes productifs traditionnels et l'émergence de nouveaux systèmes productifs. Les relations entre plaines et montagne, entre villes et villages se sont amplifiées avec le développement des moyens de communication et des échanges commerciaux. Ceci apporta des changements du système de mobilité des montagnards et accentua le phénomène migratoire vers les centres urbains et les villes.

Suite à l'indépendance du Maroc, ce sont les interventions sectorielles des services de l'état qui apportent le plus de changements sur le plan social et territorial. Plusieurs chantiers ont été réalisés dans ces territoires de montagne, notamment l'amélioration de l'accessibilité et des réseaux routiers, l'électrification des villages, l'éducation, l'amélioration technique de l'agriculture marchande, l'aménagement touristique... . L'arrivée du 3^{ème} millénaire marque l'insertion de ces territoires de montagne et des communautés d'agro-pasteurs dans un monde globalisé, avec de nouvelles contraintes, de nouveaux enjeux et défis.

Aujourd'hui, la montagne du Haut Atlas n'est plus exclusivement agro-sylvo-pastorale comme elle l'était il y a environ un siècle, et les montagnards ne sont plus que des agro-sylvo-pasteurs transhumants comme l'étaient jadis leurs prédécesseurs. Selon la trajectoire de vie de chacun, l'on peut être un agro-pasteurs, un agro-pasteurs non transhumant, un agriculteur sans troupeaux, un grossiste de pommes et des prunes, un berger salarié sans terre, un migrant partiellement investi dans les activités agropastorales, un commerçant, un salarié ou un fonctionnaire, un guide ou accompagnateur de randonnée, un agriculteur et gîteur, un muletier de randonnée à plein temps, un moniteur de ski l'hiver et un berger l'été. Le style de vie des montagnards de l'atlas n'est plus homogène comme il l'était au part avant. Cela ne veut pas dire qu'autrefois il n'y avait parmi les familles de montagnards des commerçants, des artisans et des migrants, cependant les activités agro-pastorales occupaient une place centrale dans l'économie familiale, voir la survie de la famille. Maintenant, selon la stratégie de chaque

famille, et chacun de ses membres, les activités agro-pastorales traditionnelles sont devenues substituables. L'une des causes majeures, c'est que ces activités traditionnelles sont à fort caractère vivrier et les besoins d'une famille dans ce 3^{ème} millénaire sont de plus en plus dépendant des revenus, de la monnaie. Certes, une récolte de navets, de maïs, de pommes de terre servent à couvrir une part des besoins alimentaires des familles, et la vente des têtes de bétail et des sacs de noix permet de couvrir certaines charges, mais un agro-pasteur d'aujourd'hui a besoin de scolariser ses enfants, d'assurer les soins à sa famille, de payer ses factures d'électricités et ses forfaits de téléphone et d'internet, et si les revenus annuels le permettent, de voyager.

Si les cultures traditionnelles se voient concurrencées par des cultures de rentes (principalement l'arboriculture fruitière), le pastoralisme est sujet de déprise, de dévalorisation et de désintérêt chez plusieurs villages et familles. Certes, pour des raisons financières il devient difficile pour nombreuses familles d'entretenir leurs troupeaux, surtout si l'année est sèche, par contre plusieurs d'entre elles abandonnent ce système productif par manque de main d'œuvre familiale. Être berger de la famille pour un jeune, c'est de renoncer aux opportunités de salariat, de revenus et d'expériences de vie qu'offre l'émigration, ou même le village (confort, connexion à internet...). C'est aussi sacrifier ses propres revenus, immédiats, ceux facilement accessibles en travaillant quelques semaines dans le secteur du bâtiment, en faveur du capital familial. Seuls chez les membres d'une famille solidaire, où la famille passe avant tout, que l'on trouve une répartition des tâches et un tour de rôle entre les frères pour le gardiennage du troupeau, ou vu sous un autre angle, un tour de rôle pour aller travailler dans la ville, gagner de l'argent, faire des économies et s'entretenir. Exercer le métier de berger pour son propre compte, pour le compte de sa famille ou pour le compte de quelqu'un d'autre, n'est que rarement un choix personnel, mais plutôt plus une obligation quand aucun autre choix est valable.

Sachant que chez les agro-pasteurs transhumant une partie de l'année se passe en estive, l'on y retrouve de plus en plus de bergers solitaires. Les jeunes femmes montagnardes, ne trouvent guère l'intérêt à transhumer et à vivre dans des conditions de vie rudimentaire en estive, sans eau au robinet, sans électricité et télévision, sans lit, sans salle de bain... D'ailleurs, le rêve de certaines d'entre elles, c'est de trouver un époux qui habite en ville, de fuir les villages et leurs longues journées, où les tâches ménagères, agricoles, sylvicoles et pastorales se succèdent. Pour les jeunes femmes, le temps où leurs mères et grands-mères se chargeaient

comme des mules avec des feuillages et du bois est révolus. L'idéal, c'est de migrer comme c'est le cas des jeunes hommes, pour qui le village et l'estive deviennent juste des seconds lieux de vie où l'on se rend pour passer quelques jours de vacances parmi ses proches, mais pas plus.

L'on est loin de la situation du métier du berger dans le nord de la méditerranée, particulièrement dans le sud de la France, où ce métier prend de la valeur, où les bergers ont acquis la fonction de gestionnaire des espaces ouverts et de la biodiversité, et où femmes et hommes décident de devenir berger(e)s, suivent des formations et des stages, et peuvent toucher des salaires honorables (allant jusqu'à 3000 €/mois lors de la saison de la transhumance pour les plus expérimentés), ou compléter leurs revenus annuels à travers les métiers du tourisme (gestionnaires de refuges, accompagnateurs, accueil à la bergerie), leur permettant de subvenir à leurs besoins et ceux de leur famille, et d'acquérir les équipements qui améliore leur qualité de vie en montagne (ex :chaussures et vêtement de randonnée).

Ce changement du mode de vie des montagnards, dû à la fois des facteurs exogènes et endogènes, affecte les liens qu'entretenaient ces derniers avec leurs ressources et leur territoire de vie. Des familles et même des villages entiers sont de moins en moins dépendant de la transhumance, voir l'ont totalement abandonnée. Les bergeries en ruines du Yagour et la rupture de sa mise en Agdal en 2016 en sont des exemples pertinents. Avec la régression du nombre de familles qui y transhument, cet Agdal semble appartenir aux bergers solitaires. En 2016 la quête de l'intérêt individuelle, de chaque éleveur, l'a remporté face à l'intérêt collectif, de l'ensemble de la tribu. Cet Agdal paraît aussi morcelé, où chaque fraction, village, famille pratique la transhumance à sa façon. L'ensemble des villages de la fraction Tighdouine ne transhument plus, les femmes du village de Tizi N'Oucheg ne le font pas non plus, alors que les bergeries d'Agerd sont les plus animées par les femmes et enfants. Certes, cette exceptionnelle rupture de la mise en défens de ce commun pastoral est due à de nombreux facteurs (sécheresse, coïncidence de la période de la mise en défens avec celle de l'engraissement des moutons de l'Aid), mais elle est aussi due à la dissolution de la valeur symbolique que les ayant-droit attribuaient à cet Agdal. D'ailleurs la reprise de la mise en défens de cet Agdal l'année qui suit était principalement motivée par la conservation de la valeur utilitaire commune, celle d'assurer le stock de la ressource pastorale lors de la saison sèche, et ainsi éviter la détérioration de l'état des troupeaux comme l'année qui précède.

Si l'Agdal du Yagour voit le nombre de ses transhumants chuter, l'Agdal de l'Oukaimden connaît une forte affluence de transhumants, de familles et de riverains, surtout

pendant la période de l'ouverture de la mise en défens. Ici plusieurs facteurs rentrent en jeux. D'abord l'Oukaimden est facilement accessible, via une route et des pistes. Cela rend la transhumance des familles plus facile. Puis cette estive compte un centre urbain, un souk, des commerces qui facilite l'approvisionnement des transhumants en vivres. Et enfin le Moussem, qui se tient lors des trois premiers jours de l'ouverture de l'Agdal, est un évènement festif qui attire les transhumants, leurs proches et des touristes locaux. Les conditions de vie que fournissent les différent équipement de l'Oukaimden encouragent plusieurs familles riveraines à y transhumer et à y passer des vacances pour celles qui n'ont plus de troupeaux. Pour les jeunes riverains de l'Oukaimden, celui-ci est un lieu de retrouvailles, un lieu où l'on peut croiser son âme-sœur pendant le Moussem, une estive où l'on est berger la journée et l'on se libère en fin de journée pour jouer un match de football ou d'en regarder un dans les café-restaurants, une estive où la couverture internet est parfois meilleure que celle dans le village. Que ce soit sur l'estive de l'Oukaimden ou du Yagour, les lieux comptant une relative forte présence des familles de transhumant sont les sites de bergeries facilement accessibles (par pistes, route, ou proches des villages), et où les transhumants peuvent maintenir certaines habitudes journalières de leur mode de vie contemporain.

Le développement de l'accessibilité en montagne, des équipements publics et des activités génératrices de revenus sont au centre des préoccupations des acteurs publics et ce depuis plusieurs décennies. L'objet derrière est celui d'améliorer les conditions de vie des montagnards, limiter l'enclavement des villages, et ainsi réduire les flux migratoires vers les villes. Actuellement dans le Haut Atlas tous les villages sont dotés de courant électrique et seule une poignée d'entre eux ne sont pas encore connecté à une piste. Ceci augmente la mobilité des montagnards, rend plus facile les connexions et les échanges avec les centres urbains, accroît les flux migratoires mais en même temps crée de nouveaux emplois locaux qui retiennent une partie des jeunes sur le territoire (transport collectif et de marchandise, commerce).

Le secteur associatif lui aussi participe à absorber en terme d'emploi certains jeunes locaux. La plupart des associations comptent sur le bénévolat et le volontariat de ses membres, cependant certaines associations assez actives comptent parmi elles plusieurs salariés (ex : l'association du village de Tizi N'Oucheg compte actuellement 22 salariés entre instituteurs de la crèche, animateur de la salle polyvalente, responsable de l'entretien ...). Certaines associations regroupent des artisanats et font office d'atelier et de point de vente pour leur membres (ex : associations féminines de tissage). Les acteurs publics encouragent et

accompagnent la création de coopératives de transformation de produits locaux, cependant par manque de visibilité et d'accès aux marchés extérieurs, celles-ci peinent à commercialiser leurs produits. A ce jour seules les coopératives et associations de transformation de produits locaux se situant sur les itinéraires touristiques arrivent à écouler une partie de leurs productions. A son tour le tourisme absorbe un bon nombre de la population active surtout autour des stations d'estives, de la station de ski de l'Oukaimden, les points de départ des randonnées.

Le tourisme est à la fois un complément et un substitut de l'économie agropastorale. Cela dépend de la position géographique des villages, et des moyens et de la stratégie de chacune des familles et de leurs membres. Pour certaines familles investies dans le tourisme, et qui peuvent compter sur leur propre main d'œuvre, elles arrivent à combiner entre agriculture, pastoralisme et tourisme. Les bénéfices tirés du tourisme leur permettent de maintenir et entretenir leurs troupeaux, et le revenu de l'agropastoralisme leur permet si besoin est d'investir dans le développement de leur projet touristique. Par contre, celles comptant plusieurs émigrés, le tourisme se substitue au pastoralisme. Pour se lancer dans l'activité touristique, certains chefs de famille ont dû vendre leur troupeau d'ovins et de caprin afin de financer la construction et l'équipement du gîte.

De plus que de concurrencer l'agropastoralisme en ce qui concerne la main d'œuvre familiale, le tourisme concurrence l'agriculture et l'élevage sur le niveau foncier. Cela est surtout percevable dans les stations touristiques d'estive le long de la vallée de l'Ourika et sur les sites d'Agerd et d'Imlil dans la vallée de Rhirhaya, où les terrasses de culture laissent place à des successions de café-restaurants, des hébergements et des parkings. Il est fort probable que ce phénomène de transformation des terrasses de culture en projets touristiques se reproduise dans la vallée du Zat dont la route fut récemment aménagée.

Ce secteur est perçu par l'ensemble des acteurs territoriaux comme un biais du développement local. Certes les pistes et routes sont aménagées dans un but de réduire l'exclusion, mais le sont aussi pour des fins de développement touristique, comme il est le cas pour la piste qui traversera bientôt l'estive du Yagour. L'aménagement de grands projets touristiques sur les estives de l'Oukaimden et du Yagour est de l'ordre de l'actualité. Ce type de projets pourrait créer des emplois locaux, par contre, il limiterait la surface de la ressource pastorale pour les éleveurs qui n'y seront pas impliqués. Cela c'était déjà produit lors de l'aménagement de la station de ski de l'Oukaimden lors du siècle dernier. Le centre urbain actuel de l'Oukaimden occupe près de 20ha de la superficie totale de l'estive estimée à près de

800ha, et lors de la décennie précédente il était question d'y aménager un projet touristique de 600ha (Mahdi et Domínguez 2009). Si cela avait eu lieu, ça aurait certainement dénaturé la fonction pastorale de cette estive et son statut de commun pastoral. Les membres de la société civile œuvrent à sensibiliser l'ensemble des acteurs territoriaux quant à la valeur patrimoniale de ces communs pastoraux, l'avenir révélera à quel point seront pris en compte dans ces aménagements la fonction pastorale de l'estive et la manière dont seront intégrés les intérêts des ayant droit de ces communs pastoraux.

A partir de cette synthèse de l'évolution du mode de vie agro-sylvo-pastoral et des systèmes productifs traditionnels, l'émergence de nouveaux systèmes productifs dans lesquels s'investissent de plus en plus les montagnards, l'on vérifie notre première hypothèse, celle que les pratiques agro-sylvo-pastorales ne se maintiennent que par nécessités socio-économiques et sont substituables dès que les opportunités se présentent aux agro-pasteurs. L'on privilégie les cultures de rente vis à vis des cultures vivrières, le tourisme et l'émigration que d'entretenir le troupeau familial. Certes il existe certaines exceptions, où des familles combinent entre systèmes productifs traditionnels, culture de rente, commerce, tourisme, et compte parmi ses membres des émigrés et des étudiants, mais cela est restreint à des familles ayant un capital/des moyes, économique, foncier et humain leur permettant d'assurer cette combinaison.

Sur le plan socio-culturel, les médiats, l'éducation, le tourisme et l'émigration sont les principaux canaux d'échanges et de transmission de valeur entre le niveau global et le niveau local. Chez les montagnards, l'on n'appartient et ne s'identifie plus seulement qu'à sa famille, son village, sa Jmâa, mais l'on se réfère aussi à d'autres communautés avec lesquelles on partage des valeurs. Parfois les valeurs acquises d'ailleurs divergent avec celles telles que perçues par sa communauté maternelle. Nous en citons l'exemple des jeunes qui considèrent les systèmes productifs traditionnels et le mode de vie de leurs prédécesseurs comme archaïques, l'exemple des adeptes des courants dits rigoureux de l'islam qui voient dans certaines pratiques et traditions locales comme mécréantes, et l'exemple des associations locales de développement en désaccord et en conflit avec les Jmâa des villages. Il existe encore plusieurs formes de solidarité entre membres de la famille, entre voisins, entre les Jmâa, par contre cette solidarité entre groupes est de moins en moins manifestée, alors qu'autrefois elle était indispensable pour le vivre ensemble. Le conflit autour de la mise en défens du Yagour en 2016 et le conflit autour de la source du site de Belkous montrent l'individualisme des personnes et des groupes. Ce genre de conflits se réglait autrefois autour d'un Maàrouf qui réunissait les deux parties

prenantes, alors qu'il est indispensable aujourd'hui de faire appel à l'état qui joue le rôle d'arbitre.

Comme l'on a pu voir précédemment les Jmâa ont progressivement perdu de leur pouvoir face d'abord aux services de l'état puis face aux associations villageoises de développement qui sont devenues les référents en matière de réalisation de travaux dans les villages. La plupart des Jmâa peinent à faire respecter les mise en défens des Agdals (pastoraux, forestiers, fruitier) et à fédérer les villageois pour réaliser des travaux collectifs. Cependant l'on a aussi observé que certaines Jmâa, dont les membres sont solidaires, arrivent à mobiliser le pouvoir de l'état et les associations des villages pour défendre et servir leur intérêt. Entre autres, la Jmâa de la Fraction des Ait Oucheg ayant fait pression auprès des services de l'état pour rétablir la mise en Agdal du Yagour en 2017, la Jmâa du village d'Agerd ayant arrêté le projet d'un gîte touristique qui voulait privatiser une partie de leur espace de pâturage, et la Jmâa de Tachedirt ayant constitué une association des ayant droit de l'Agdal de l'Oukaimden pour revendiquer leurs droits et intérêts comme usager de cette estive. D'autre part, certaines associations, comme celle du village de Tizi N'Oucheg, se basent sur la négociation et la délibération avec les membres de la Jmâa du village pour concevoir et réaliser ses projets associatifs. D'ailleurs les projets associatifs les plus réussis dans le massif du Toubkal sont celles qui allient entre savoir-faire traditionnels des anciens, et savoir-faire technique ainsi que le regard neuf des jeunes leaders associatifs. Si certains jeunes montagnards fuient la montagne et portent un regard réducteurs sur les traditions, d'autres jeunes, actifs dans l'associatif, voient dans les savoir-faire de leurs prédécesseurs une identité et un patrimoine à faire valoir. Ils mettent en valeur les éléments liés à l'histoire et la culture locale, la transhumance et la pratique de l'Agdal, et certains produits agro-sylvo-pastoraux. La vision qu'ils portent sur leur territoire intègre aussi des nouveaux concepts tels que l'écologie, le développement durable et le patrimoine.

Au part avant, les dynamiques patrimoniales étaient seulement conduites par les acteurs publics (Forestiers, direction du PN du Toubkal, inspection des monuments historique). Ces derniers menaient principalement des actions de préservations du patrimoine naturel et culturel sans une véritable implication des communautés locales dans le processus de la patrimonialisation. Ces dynamiques patrimoniales descendantes (top-bottom) étaient aussi concentrées dans l'espace, notamment autour des hauts lieux touristiques (par exemple : l'Oukaimden, station de ski, est depuis le protectorat inscrit sur la liste du patrimoine national

et fait partie du PN du Toubkal, alors que le Yagour ne bénéficie à ce jour d'aucune inscription). Les acteurs du tourisme participent plutôt dans la phase de la mise en valeur du patrimoine, à travers leurs médias et l'organisation des séjours, et parfois ils participent à la révélation des ressources patrimoniales. Quant aux chercheurs, ils jouent un rôle primordial dans la sélection et la justification du patrimoine (ex : gravures rupestres, les Agdal).

Aujourd'hui l'on assiste à une prise de conscience locale du fait patrimonial et du potentiel que représente sa mise en valeur économique et identitaire. L'on a pu observer l'émergence de nouvelles dynamiques patrimoniales endogènes portées par des acteurs locaux et appuyées par des acteurs publics et la société civile nationale et internationale. On en cite le festival de l'Oukaimden porté par l'association Itrane et soutenu par la région de Marrakech-Safi, les sorties éducatives sur le patrimoine qu'organise de l'association Yagour, le projet de la réhabilitation du bâti du village de Tizi N'Oucheg ainsi que le projet de la mise en valeur des produits locaux chapoté par l'association du même village et subventionnés par des mécènes nationaux et étrangers, la mise en défens de la forêt de genévriers des villages de l'Oussertek... Nous avons aussi observé des dynamiques patrimoniales exogènes, principalement émanant de la société civile nationale et internationale, mais cette fois ci impliquant et fédérant l'ensemble des acteurs territoriaux, et plaçant l'intérêt des communautés villageoises au centre de l'action patrimoniale. Nous nous référons ici au projet Aménagour de soutien à la reconnaissance et à la préservation de l'APAC Oukaimeden chapoté par le PNUD en collaboration avec l'association Oukaimden et un collectif de chercheurs. Et aussi au projet de recherche Géopark H2020 chapoté des chercheurs de l'université de Marrakech et ses partenaires étrangers, au bout du quel plusieurs travaux d'identification, de justification et de mise en valeur du patrimoine de la vallée du Zat et du plateau du Yagour ont été effectué, et ont été restitués aux acteurs locaux, notamment à l'association des Amis du Zat qui conçoit actuellement une potentielle inscription de la vallée comme sous le label Géopark. D'autres collectifs de chercheurs, s'inspirant des expériences étrangères en matière de la patrimonialisation des territoires agro-sylvo-pastoraux, envisagent actuellement l'inscription des territoires de montagne du Haut Atlas sous le label UNESCO des Paysages de l'Agro-Pastoralisme Méditerranéen.

Ces nouvelles dynamiques patrimoniales, bien qu'elles intègrent l'ensemble des ressources patrimoniales locales, portent un intérêt particulier quant à l'agropastoralisme, son histoire, ses paysages, ses savoir-faire et les produits spécifiques qui en découlent. Elles

considèrent les communautés locales comme étant le principal garant de la préservation du patrimoine. Elles tablent sur le tourisme de montagne comme principal biais de la valorisation économique du patrimoine et du développement territorial de ces zones de montagne. Une articulation entre agro-sylvo-pastoralisme, patrimoine, tourisme et développement territorial est donc possible, et est actuellement le scénario optimiste du devenir du massif du Toubkal que plusieurs acteurs partagent, à condition que l'ensemble des acteurs territoriaux soient impliqués et concertés. Cela pourrait faire éviter à ces territoires montagnes certains phénomènes produits dans le passés, tels que l'établissement du tourisme de masse dans les stations d'estives, l'exclusion des communautés locales du processus de la conservation du patrimoine naturel, et leur exclusion de la filière touristique locale, la forte concurrence des activités touristiques au systèmes productifs traditionnels, la sur-patrimonialisation des lieux où plusieurs labels existent et portés par différents acteurs sans aucune interaction entre eux, la muséification d'éléments patrimoniaux, voir leur folklorisation ou leur banalisation. Ainsi nous vérifions notre seconde et notre troisième hypothèse, celles que la patrimonialisation et la mise en tourisme, sous ses dimensions alternatives, permettraient la conservation et mise en valeur du mode de vie, des systèmes productifs et des pratiques agro-sylvo-pastorales traditionnelles, elles peuvent aussi être le projet territorial phare pour le massif du Toubkal, mais à condition que ce dernier soit concerté et intègre l'ensemble des acteurs territoriaux. A l'heure actuelle, la vision du développement du massif du Toubkal, et ce, à travers la mise en valeur patrimoniale et la mise en tourisme est partagée par l'ensemble des acteurs. De nombreux projets s'inscrivant dans cette optique sont en cours. Certains d'entre eux émanent d'initiatives individuelles et d'autres émanent des groupes d'acteurs partageant des intérêts communs. Les plus pertinents sont ceux qui regroupent le plus d'acteurs et de partenaires provenant des diverses sphères, et qui incitent chacun d'entre eux à contribuer à ces projets et formuler ses contraintes et ses attentes.

La présente thèse, bien qu'elle ne soit parfaite ni complète, apporte un regard sur le changement du mode de vie des montagnards et leurs nouvelles aspirations et contraintes, un regard sur l'évolution des systèmes productifs locaux et la place qu'occupe l'agriculture traditionnelle, l'élevage, la transhumance et les communs pastoraux, un regard sur la trajectoire touristique et patrimoniale de ces territoires de montagne, les potentialités et défis qu'ils représentent pour l'agro-pastoralisme et pour le territoire. Etre neutre pour l'élaboration de ses modestes regards n'était guère facile, pour un amoureux des paysages agro-pastoraux du Haut Atlas, un ami des agro-pasteurs et des bergers, et un praticien et partisan du tourisme

responsable. A plusieurs moments durant cette thèse j'ai été amené à porter la casquette du médiateur, du conseiller et du technicien en tourisme et patrimoine, et du faux guide touristique. Parfois c'était à la demande des acteurs locaux lors des journées d'études ou assemblées des associations locales de développement, parfois c'était suite à des initiatives personnelles (ex : expliquer à des bergers ce que sont les gravures rupestres), et parfois même sans me rendre compte je devenais partie prenante dans un conflit⁴² ou dans un conseil de la Jmâa. Mon implication dans mes travaux de terrain, le temps vécu chez et parmi les agro-pasteurs et les liens personnels tissés avec certains d'entre eux ont fait de moi, certes un apprenti chercheur mais aussi un acteur dans mon terrain d'étude, avec des jeux et des enjeux autres que purement scientifique.

L'un des autres défis rencontrés lors de cette thèse est méthodologique. J'aurai aimé réaliser d'avantages d'entretiens semi directifs, de les enregistrer de les retranscrire mots par mots et ne loucher aucune information à restituer. J'aurai aussi voulu récolter d'avantage de données statistique. Cependant la nature de mon approche de terrain, celle de vivre l'agro-pastoralisme, d'accéder à l'intime des bergers et des familles ne me permettait que rarement d'être en situation de conduire un entretien normal. Je me suis vite perçu que parfois le cahier et le stylo, l'enregistrement n'en parlons même pas, étaient des biais d'accès à l'information. Surtout s'il l'on ne me connaît pas assez et si je touche à des sujets sensibles. Parfois ils étaient les biens venus, surtout quand je pose des questions qui servent l'intérêt de l'interlocuteur, ou quand l'on me voit inscrire sur les cartes les noms des lieux et les limites entre les fractions. Dans la plupart du temps ce n'est qu'après des minutes de marche et de discussions, avec un berger dont le seul souci est d'arriver le premier à la source ou au meilleur spot de pâturage, que je peux prendre mon carnet et de faire une synthèse des discussions. Parfois ce n'est que le soir, sous ma tente, que je devais synthétiser les discussions pertinentes d'un repas qui s'est éternisé sans avoir accès à mes outils de travail. Oui, être timide et ne pas demander et ne pas

⁴² L'été 2017, alors que mon hôte des Ait Ikkis et moi conduisaient le troupeau vers la source situé près du site de bergeries de Belkous sur l'estive du Yagour, à propos de laquelle les Ait Ikkis et les Ait Baha sont en situation conflictuelles, les jeunes des Ait Baha m'ont pris pour un technicien administratif venu avec le berger des Ait Ikkis cadastrer pour le compte de ces derniers la propriété de la source. Résultat, une pluie de pierre qui résonne sur les rochers derrière lesquelles on s'est réfugié. 20 min plupart, je me suis rendu, sans mon hôte, dans le site des bergeries des Ait Baha en levant les bras puis en m'assoyant au centre des bergeries. Hommes, femmes et enfants se sont réuni autour de moi. J'ai formulé ma plainte par rapport au comportement de leurs jeunes et j'ai eu droit à un thé, des gâteaux dans une bergerie, et la version complète des Ait Baha sur le conflit. Mon hôte, craignant sur sa sécurité, a fait appel en rend fort à d'autres bergers des Ait Ikkis et des Ait Ouagoustit. Après deux ans de rupture de négociation entre les deux parties, à cause de ma présence le jour J et le moment T, il a eu lieu d'un partage de met et des discussions entre les deux Jmâa. Mon avis était aussi fortement sollicité.

demander à la personne de l'autre côté de la table d'aller chercher mon cartable c'est un défaut, mais c'est aussi une qualité quand il est pertinent de ne pas rompre la convivialité de ses hôtes, interrompre leurs discussions, ou de craître de montrer qu'on pense qu'à nos propres intérêts.

La connaissance de langue Amazigh était aussi un facteur limitant. J'aurai aimé questionner moi-même, sans passer par une tierce personne, un bon nombre de bergers et de femmes ne connaissant aucun mot de l'arabe dialectal. Parfois pour répondre à mes questions des discussions en Amazigh prenaient lieu pendant quelques minutes avant de me répondre avec quelques phrases voir quelques mots. Avec le temps que j'ai pu passer chez les Amazigh, j'ai appris à comprendre les idées principales des discussions, surtout s'ils y glissent des mots d'arabes. Je revenais sur des non-dits dès que j'en captais un, mais ce n'est à mes yeux suffisant.

Enfin ce modeste travail de recherche, s'inscrit dans une lignée de recherche sur les montagnes du Haut Atlas, le mode de vie de ses habitants, l'évolution de l'agro-pastoralisme transhumant et des savoir-faire qui y sont lié, notamment la gestion en commun des Agdal pastoraux, de la mise en tourisme et des dynamiques patrimoniales dans ce territoire de montagne. Cette étude pourrait être complétée sur différents volets : L'étude statistique du phénomène migratoire, de l'évolution de la taille de troupeaux chez l'ensemble des ayant-droit au commun pastoraux et l'étude de la place de l'économie agro-sylvo-pastorale et touristique chez les foyers du Haut Atlas. Elle pourrait aussi être enrichie par l'étude technique des impacts des changements climatiques sur les systèmes productifs agro-sylvo-pastoraux traditionnels. Enfin des études plutôt orienté vers l'action peuvent être menées sur l'évaluation qualitative et quantitative des services socio-écosystémiques que fourni l'agro-sylvo-pastoralisme du Haut Atlas.

En ce moment où cette thèse se clôture, où le monde entier espère une fin proche de la pandémie du Covid-19, où le tourisme mondial et national somnole, où toutes les personnes et entreprises de Marrakech dépendantes du tourisme sont au chômage technique, où les café-restaurants de l'Ourika et les gites de montagne n'ont pas accueilli un seul touriste depuis presque un an, où rares sont les émigrés saisonniers du Haut Atlas qui ont pu conserver leurs postes, les activités agro-sylvo-pastorales sont le seul recours de survie pour les montagnards. S'il en faut en tirer une leçon, c'est que la montagne reste et restera avant tout agro-sylvo-pastorale. Mettre en avant les ressources agro-sylvo-pastorales devrait être la priorité, le levier et la clé de voute de l'économie montagnarde et de son développement territorial. La

patrimonialisation de ces ressources et leur mise en tourisme ne devraient pas être une fin en soi, mais plutôt des moyens pour consolider les activités agro-sylvo-pastorales.

Bibliographie :

Abdollah, Ahmed, Hanane Bouaabad, Geneviève Michon, et Said Boujrouf. 2018. « Chapitre 16. Tourisme et valorisation des spécificités locales : L'exemple de l'artisanat du tapis à Taznakht ». Dans *Les terroirs au Sud, vers un nouveau modèle ? : Une expérience marocaine*. Sous la direction de Mohamed Berriane, 311-27. Synthèses. Marseille : IRD Éditions. <http://books.openedition.org/irdeditions/26009>.

Aderghal, Mohamed, Didier Genin, Ali Hanafi, Pierre-Antoine Landel, Geneviève Michon, et Bénédicte Gastineau. 2020. *L'émergence des spécificités locales dans les arrière-pays méditerranéens*. Les Impromptus du LPED 5. Laboratoire Population-Environnement-Développement. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02919015>.

Aderghal, Mohammed, Lahoucine Amzil, Mohamed Berriane, Audrey Fenocchi, Jean-Marie Furt, Bernard Moizo, Sanaa Nakhli, Caroline Tafani, Ouidad Tebbaa, et Abdelali Binane. 2014. *Le tourisme dans les arrière-pays méditerranéens: des dynamiques territoriales locales en marge des politiques publiques*.

Aderghal, Mohammed, et Romain Simenel. 2013. « La construction de l'autochtonie au Maroc. Des tribus indigènes aux paysans amazighs ». *Espace populations sociétés. Space populations societies*, n° 2012/1 (mars) : 59-72. <https://doi.org/10.4000/eps.4847>.

Aderghal, M., et Romain Simenel. 2016. « Le terroir au Maroc à l'épreuve de la construction sociopolitique des territoires dans la durée ». Dans *Les terroirs au Sud, vers un nouveau modèle ? : une expérience marocaine*. Sous la direction de M. Berriane et Geneviève Michon, 51-68. Marseille : IRD. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010068628>.

Allix, André. 1951. « Qu'est-ce que la géographie humaine ? A propos d'un livre récent ». *Géocarrefour* 26 (2) : 165-72.

Amahan, Ali. 1998. *Mutations sociales dans le Haut Atlas: les Ghoujdama*. Méditerranée-Sud 2. Paris : Rabat : Maison des sciences de l'homme ; La Porte.

Aubert, P.M., et Bruno Romagny. 2012. « De l'économie néoinstitutionnelle et patrimoniale à la sociologie de l'action organisée ». Dans *Agdal : patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*. Sous la direction de Laurent Auclair, M. Alifriqui, et Colloque sur la Gestion de la Biodiversité des Agdals, Marrakech (MAR), 2007/05/10-12, 245-81. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Centre d'Etudes Historiques et Environnementales : Série Colloques et Séminaires 29. Rabat : IRCAM. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010059474>.

Auclair, Laurent, et Mohamed Alifriqui. 2012. *Agdal : « patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain »*. Colloque sur la Gestion de la Biodiversité des Agdals, Marrakech (MAR), 2007/05/10-12. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Centre d'Etudes Historiques et Environnementales : Série Colloques et Séminaires 29. Rabat : IRCAM. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010059469>.

Auclair, Laurent, Pablo Dominguez, Mohamed Alifriqui, et Didier Genin. 2013. « Un monument pastoral à l'épreuve de la patrimonialisation : l'Agdal du Yagour dans le Haut-Atlas marocain. », 105-28.

Auclair, Laurent, Abdelhadi Ewague, et Benoît Hoarau. 2018. *Les paysages gravés du Haut-Atlas marocain: ethnoarchéologie de l'Agdal*. Promenades archéologiques. Arles : Errance.

Auclair, Laurent, Abdelkhalek Lemjidi, et Abdelhadi Ewague. 2013. « Paysages gravés 4000 ans de transhumance dans les alpages du Haut Atlas Maroc. » *PAPERS*, 2013.

Auclair, Laurent, Romain Simenel, Mohamed Alifriqui, et Geneviève Michon. 2010. « “Agdal”, Les Voies Imazighen de la Patrimonialisation du Territoire ». *HESPERIS TAMUDA*, 2010.

Bailly, Antoine. 2005. « Voyage en Géographie ». *BSGLg*, janvier. <https://popups.uliege.be/0770-7576/index.php?id=1857>.

Bailly, Antoine, Hubert Beguin, et Renato Scariati. 2016. *Introduction à la géographie humaine*. Paris : Armand Colin.

Ballouche, Aziz, et Philippe Marinval. 2003. « Données palynologiques et carpologiques sur la domestication des plantes et l'agriculture dans le Néolithique ancien du Maroc septentrional (site de Kaf Taht El-Ghar). » *ArchéoSciences, revue d'Archéométrie* 27 (1) : 49-54. <https://doi.org/10.3406/arsci.2003.1041>.

Barrière, Olivier. 2012. « Nature juridique de l'agdal : de la propriété collective au patrimoine commun ». Dans *Agdal : patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*. Sous la direction de Laurent Auclair, M. Alifriqui, et Colloque sur la Gestion de la Biodiversité des Agdals, Marrakech (MAR), 2007/05/10-12, 209-44. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Centre d'Etudes Historiques et Environnementales : Série Colloques et Séminaires 29. Rabat : IRCAM. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010059473>.

Bellaoui, Ahmed. 1986. « Le Haut-Atlas occidental quarante ans après. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 41 (1) : 216-33. <https://doi.org/10.3406/remmm.1986.2120>.

———. 2005. « La vallée du Zat : un pays d'accueil touristique émergeant dans l'arrière-pays montagneux de Marrakech ». *Téoros. Revue de recherche en tourisme* 24 (24-1) : p.42-47.

Berdouzi, Mohamed. 2012. *Structures du Maroc précolonial: critique de Robert Montagne*. Casablanca : Editions de la Croisée des Chemins; Conseil National des Droits de l'Homme.

Berque, Jacques. 1951. « Terroirs et seigneurs du Haut Atlas occidental ». *Annales* 6 (4) : 474-84. <https://doi.org/10.3406/ahess.1951.1998>.

———. 1953. « Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental ». *Annales* 8 (3) : 289-314. <https://doi.org/10.3406/ahess.1953.2181>.

———. 1955. « Structures sociales du Haut-Atlas ».

Berriane, Mohamed. 1990. « Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc : étude géographique ». Thesis, Tours. <http://www.theses.fr/1990TOUR4501>.

———. , dir. 2010. « Patrimoine et patrimonialisation au Maroc ». *Hesperis-Tamuda*, Patrimoine et patrimonialisation au Maroc, XLV. https://www.academia.edu/2464593/Patrimoine_et_patrimonialisation_au_Maroc.

Berriane, Yasmine. 2015. « Inclure les « n'ayants pas droit » : Terres collectives et inégalités de genre au Maroc ». *L'Année du Maghreb*, n° 13 (novembre) : 61-78. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2546>.

Bertrand, Georges. 1978. « Le paysage entre la Nature et la Société ». *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. Sud-Ouest Européen* 49 (2) : 239-58. <https://doi.org/10.3406/rgpso.1978.3552>.

Bonerandi, Emmanuelle. 2005. « Le recours au patrimoine, modèle culturel pour le territoire ? » *Géocarrefour* 80 (vol. 80/2) : 91-100. <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.991>.

Boujrouf, Saïd. 1996. « La montagne dans la politique d'aménagement du territoire du Maroc /The place of mountain areas in Morocco's national planning and development policies ». *Revue de Géographie Alpine* 84 (4) : 37-50. <https://doi.org/10.3406/rga.1996.3884>.

Boujrouf, Said. 2014. « Ressources patrimoniales et développement des territoires touristiques dans le Haut Atlas et les régions sud du Maroc ». *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, n° 102-1 (mars). <https://doi.org/10.4000/rga.2259>.

Boujrouf, Saïd, et Elmostafa Hassani. 2008. « Toponymie et recomposition territoriale au Maroc : Figures, sens et logiques ». *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, n° 5 (décembre). <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.228>.

Boujrouf, Said, et Ouidad TEBBAA, dir. 2011. *Tourisme et pauvreté*. Manuels. Paris : Ed. des Archives Contemporaines.

Boulhol, P. 1952. « Législation forestière marocaine ». *Revue Forestière Française*. <https://doi.org/https://doi.org/10.4267/2042/27860>.

Boumaza, Nadir. 1996. « Crise, action et mutations : le Haut-Atlas marocain et les effets d'une programmation du tourisme / Crisis, action and change : the Moroccan High Atlas Mountains and the effects of tourism programming ». *Revue de Géographie Alpine* 84 (4) : 25-36. <https://doi.org/10.3406/rga.1996.3883>.

Bourbouze A., et Donadieu P. 1987. « L'élevage sur parcours en régions méditerranéennes ». Dans *L'élevage sur parcours en régions méditerranéennes*. Sous la direction de Bourbouze A. et Donadieu P., 1987-I : 1-100. Options Méditerranéennes : Série Etudes. Montpellier : CIHEAM. <http://om.ciheam.org/om/pdf/s12/CI900669.pdf>.

Bourbouze A., et Gibon A. 1999. « Ressources individuelles ou ressources collectives? L'impact du statut des ressources sur la gestion des systèmes d'élevage des régions du pourtour méditerranéen ». Dans *Systems of sheep and goat production: Organization of husbandry and role of extension services*. Sous la direction de Morand-Fehr P. et Rubino R., 38 : 289-309. Options Méditerranéennes : Série A. Séminaires Méditerranéens. Zaragoza : CIHEAM. <http://om.ciheam.org/om/pdf/a38/99600172.pdf>.

Bourbouze, ALAIN. 1999. « Gestion de la mobilité et résistance des organisations pastorales des éleveurs du Haut Atlas marocain face aux transformations du contexte pastoral maghrébin ». *Niamir Fuller*. <http://museum.agropolis.fr/pages/savoirs/agdal/maryam.pdf>.

Bourbouze, Alain, Abdallah Ben Saad, Jeanne Chiche, et Ronald Jaubert. 2009. *Chapitre 7 -*

Sauvegarder les espaces collectifs et de parcours. Presses de Sciences Po.
<https://www.cairn.info/mediterr-2009--978272461109-page-243.htm>.

Bourbouze A., Msika B., Nasr N., et Sghaier Zaafouri M., dir. 1997. *Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*. Vol. 32. Options Méditerranéennes : Série A. Séminaires Méditerranéens. Montpellier : CIHEAM. <http://om.ciheam.org/om/pdf/a32/a32.pdf>.

Brunet, Roger, Robert Ferras, et Hervé Théry. 1993. *Les mots de la géographie: dictionnaire critique*. 3. éd., rev. et augm. Collection Dynamiques du territoire. Montpellier : Paris : RECLUS ; Documentation française.

Castra, Michel. 2012. « Identité ». *Sociologie*, septembre.
<http://journals.openedition.org/sociologie/1593>.

« Causses et Cevennes | Paysage culturel de l'agro-pastoralisme inscrit sur la liste du patrimoine mondial ». s. d. Consulté le 6 janvier 2021. <http://www.causses-et-cevennes.fr/>.

Chappaz-Wirthner, Suzanne, et Ellen Hertz. 2019. « Introduction : le “patrimoine” a-t-il fait son temps ? » *Ethnographiques.org*. 18 avril 2019.
<http://www.ethnographiques.org/2012/Hertz-Chappaz-Wirthner>.

Claval, Paul, et Jean-François Staszak. 2008. « Où en est la géographie culturelle ? » *Annales de géographie* n° 660-661 (2) : 3-7.

Collectif. 2011. *De l'immaterialité du patrimoine culturel*. Sous la direction de Ahmed Skounti et Ouidad Tebbaa. Bureau régional de l'UNESCO à Rabat et Equipe de recherche Culture, patrimoine et tourisme de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Université Cadi Ayyad, Marrakech. Marrakech.
https://www.academia.edu/4058994/De_l'immaterialite_du_patrimoine_culturel.

Cortes, Geneviève. 1998. « Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie : à la recherche de modèles ». *L'Espace géographique* 27 (3) : 265-75. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1998.1167>.

Coulet, Louise. 1967. « J. le Coz, Les tribus Guichs au Maroc. Essai de Géographie agraire. Extrait de la revue de Géographie du Maroc ». *Méditerranée* 8 (3) : 256-58.

Couvreur, G. 1979. « Conditions naturelles, peuplement et genres de vie dans le Haut Atlas (Maroc) ». *Méditerranée* 35 (1) : 23-25. <https://doi.org/10.3406/medit.1979.1893>.

Demangeon, Albert. 1935. « Paysages ruraux ». *Annales de géographie* 44 (251) : 535-40. <https://doi.org/10.3406/geo.1935.11174>.

Dianteill, Erwan. 2012. « Anthropologie culturelle ou anthropologie sociale ? Une dispute transatlantique ». *L'Année sociologique* 62 (1) : 93. <https://doi.org/10.3917/anso.121.0093>.

Dietz, Thomas, Elinor Ostrom, et Paul C. Stern. 2003. « The Struggle to Govern the Commons ». *Science* 302 (5652) : 1907-12. <https://doi.org/10.1126/science.1091015>.

Dominguez, Pablo. 2010. « Approche multidisciplinaire d'un système traditionnel de gestion des ressources naturelles communautaires: L'agdal pastoral du Yagour (Haut Atlas marocain) ». *Online: www.tdx.cat/bitstream/10803/79093/1/pdg1de1.pdf*.

———. 2013. « L'agro-pastoralisme mobile des agdals du Haut Atlas ». *Perifèria. Revista d'investigació i formació en Antropologia* 18 (2) : 91-103. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.405>.

Dominguez, Pablo, et Mohamed Mahdi. 2009. « Les Agdal de l'Atlas marocain : un patrimoine culturel en danger ». *Bulletin Social et Économique du Maroc*, Ed.OKAD-Rabat, , n° 41 : 327-47.

Dorais, Louis-Jacques. 2004. « La construction de l'identité ». Dans *Discours et constructions identitaires*. . Culture française d'Amérique. Québec : Presses de l'Université Laval. <https://www.erudit.org/fr/livres/culture-francaise-damerique/discours-constructions-identitaires/000660co/>.

DRESCH, Jean, et Jacques LÉPINEY. 1942. *Le Massif du Toubkal. Guide alpin de la montagne marocaine*. Office Cherifien du Tourisme. Casablanca : Belvisi.

Drouin, Jeannine. 2003. « Éléments de toponymie berbère dans l'Atlas marocain ». *Nouvelle revue d'onomastique* 41 (1) : 197-219. <https://doi.org/10.3406/onoma.2003.1451>.

Duclos, Jean-Claude, dir. 2017. *Elevage pastoral, espaces protégés et paysages: en Provence-Alpes-Côte d'Azur*.

ELOUARTI, Ayoub. 2012. « Le Tourisme Solidaire, une alternative pour le développement local durable en zones rurales de la marge. Cas de la haute vallée de l'Ourika ». *Memoir de fin d'étude cycle Master*, Marrakech : FLSH Université Cadi Ayyad.

Eychenne, Corinne. 2012. « Quelles incursions du territoire dans l'évolution d'une politique sectorielle ? Discours et représentations autour de l'agriculture de montagne ». *Sud-Ouest européen. Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, n° 34 (décembre) : 9-20. <https://doi.org/10.4000/soe.85>.

———. 2014. « L'agriculture de montagne, de la marginalité au capital d'innovation ». <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01885017>.

———. 2018a. « Le pastoralisme entre mythes et réalités : une nécessaire objectivation - l'exemple des Pyrénées ». *Géocarrefour* 92 (92/3). <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.10987>.

———. 2018b. « Le pastoralisme en France : situation et enjeux ». Report. LISST. Consulté le 2 janvier 2021. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01909625>.

Eychenne, Corinne, et Lucie Lazaro. 2014. « L'estive entre « biens communs » et « biens collectifs » ». *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, n° 102-2 (mars). <https://doi.org/10.4000/rga.2297>.

Fay, Gérard. 1986. « Désagrégation des collectivités et dégradation des milieux dans le Haut Atlas marocain. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 41 (1) : 234-48. <https://doi.org/10.3406/remmm.1986.2121>.

Ferraton, N., et I. Touzard. 2009. *Comprendre l'agriculture familiale: diagnostic des systèmes de production*. Quae éditions. <https://books.google.co.ma/books?id=dIZXcBMrIBYC>.

François, Hugues, Maud Hirczak, et Nicolas Senil. 2006. « Territoire et patrimoine : la co-construction d'une dynamique et de ses ressources ». *Revue d'Économie Régionale & Urbaine* décembre (5) : 683-700.

Garrigues-Cresswell, Martine. 1985. « Pasteurs-agriculteurs du Haut-Atlas occidental: Tribesmen ou Peasants? » *Production pastorale et société (Paris)*, n° 16 : 5-31.

———. 1987. « La complémentarité verticale dans le Haut Atlas ». *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160 : 161.

Garrigues-Cresswell, Martine, et Béatrice Lecestre-Rollier. 2002. « Gérer les aléas. Les sociétés du Haut Atlas marocain ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, n° 38 (mars). <https://doi.org/10.4000/tc.230>.

Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. Weidenfeld & Nicolson.

Hammoudi, Abdallah. 1977. « La vallée de l'Azzadan, contribution à la sociologie du Haut Atlas marocain ».

———. 1980. « Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles ». *Annales*, 615-41.

Jaballah, Ahmed. 2002. « Qu'est-ce que le droit musulman ? » *Raison présente* 141 (1) : 33-50. <https://doi.org/10.3406/raipr.2002.3728>.

Juin-Rialland, Cécile. 2009. « De la géographie rurale à l'analyse des paysages : le témoignage d'un chercheur ». *L'Information géographique* Vol. 73 (1) : 17-29.

Kadri, Boualem, Maria Bondarenko, et Jean-Phariste Pharicien. 2019. « La mise en tourisme : un concept entre déconstruction et reconstruction . Une perspective sémantique ». *Téoros. Revue de recherche en tourisme* 38 (38, 1). <http://journals.openedition.org/teoros/3413>.

Knafou, Rémy. 1996. « Introduction. La transformation des lieux anciennement touristiques ». *Méditerranée* 84 (3) : 3-4. <https://doi.org/10.3406/medit.1996.2916>.

Koop, Kirsten, Pierre-Antoine Landel, et Bernard Pecqueur. 2010. « Pourquoi croire au modèle du développement territorial au Maghreb? Une approche critique ». *EchoGéo*, n° 13 (septembre). <https://doi.org/10.4000/echogeo.12065>.

Landais, E. 1994. « Système d'élevage : d'une intuition holiste à une méthode de recherche, le cheminement d'un concept ». Dans *Dynamique des systèmes agraires : à la croisée des parcours : pasteurs, éleveurs, cultivateurs*. Sous la direction de Chantal Blanc-Pamard et Jean Boutrais, 15-49. Colloques et Séminaires. Paris : ORSTOM. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:40832>.

Landel, Pierre-Antoine, Laurent Gagnol, et Mari Oiry-Varacca. 2014. « Ressources territoriales et destinations touristiques : des couples en devenir ? » *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, n° 102-1 (mars). <https://doi.org/10.4000/rga.2326>.

Landel, Pierre-Antoine, et Nicolas Senil. 2009. « Patrimoine et territoire, les nouvelles ressources du développement ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie*, n° Dossier 12 (janvier).

<https://doi.org/10.4000/developpementdurable.7563>.

Laoust, Emile. 1935. *L'habitation chez les transhumants du Maroc central*. hespéris, VI. Paris : Librairie Larose. <http://bnm.bnm.ma:86/ClientBin/images/book318786/doc.pdf>.

Lazarev, Grigori. 2012. *Les politiques agraires au Maroc 1956-2006: un témoignage engagé*. Economie critique.

Lazaro, Lucie, et Corinne Eychenne. 2017. « Adaptabilité et vulnérabilité des droits d'usage sur les estives pyrénéennes : nouvelles logiques d'action et nouveaux enjeux sur les communs pastoraux ». <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01627126>.

Leveau, Philippe. 2016. « Approches de la transhumance en Gaule à l'époque romaine ». Dans *Estives d'Ossau. 7 000 ans de pastoralisme dans les Pyrénées*,. Sous la direction de Christine Rendu, Carine Calastrenc, Mélanie Le Couédic, et Anne Berdoy, p. 205-21. Éditions Le Pas d'Oiseau. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01448268>.

Leyronas, Stéphanie, et Tamatoa Bambridge. 2018. « Communs et développement : une approche renouvelée face aux défis mondiaux ». *Revue internationale des etudes du developpement* N° 233 (1) : 11-29.

Lise Laporte-Riou, Marie De Robert Montal, Nathalie Couix, et Jacques Lasseur. 2018. « Agrosylvo-pastoralisme: Définition. » Dictionnaire d'agroécologie. 2018. <https://dicoagroecologie.fr/encyclopedie/agro-sylvo-pastoralisme/>.

Locher, Fabien. 2016. « Third World Pastures: The Historical Roots of the Commons Paradigm (1965-1990) ». *Quaderni Storici*, 301-34. <https://doi.org/10.1408/84149>.

Mahdi, Mohamed. 1999. *Pasteurs de l'Atlas: production pastorale, droit et rituel*. Fondation Konrad Adenauer.

Mahdi, Mohamed, et Pablo Domínguez. 2009. « Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc ». *Ager. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*. 2009. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29611869003>.

Mahdi, Mohamed, et Mohamed Tozy. 1990. « Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain ». <https://doi.org/10.3406/dreso.1990.1077>.

Maresca, Bruno. 2017. « Mode de vie : de quoi parle-t-on ? Peut-on le transformer ? » *La Pensee ecologique* N° 1 (1) : 233-51.

Maurer, Gérard. 1996. « L'homme et les montagnes atlasiques au Maghreb ». *Annales de géographie* 105 (587) : 47-72. <https://doi.org/10.3406/geo.1996.20726>.

Méo, Guy Di. 2007. « Processus de patrimonialisation et construction des territoires », 87-109. Geste éditions. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934/document>.

———. 2008. « La géographie culturelle : quelle approche sociale ? » *Annales de geographie* n° 660-661 (2) : 47-66.

Michon, Genevieve. 2011. « Revisiting the Resilience of Chestnut Forests in Corsica: from Social-Ecological Systems Theory to Political Ecology ». *Ecology and Society* 16 (2).

<https://doi.org/10.5751/ES-04087-160205>.

Michon, Geneviève, Didier Genin, Bruno Romagny, Mohamed Alifriqui, et Laurent Auclair. 2017. « Autour de l'arganier : jusqu'où peut-on « faire son marché » dans les savoirs locaux ? » *Autrepart* N° 81 (1) : 75-90.

« Mise en tourisme — Géoconfluences ». s. d. Terme. Consulté le 17 décembre 2020. <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/mise-en-tourisme>.

Montès, Nicolas. 1999. « POTENTIALITÉS, DYNAMIQUE ET GESTION D'UNE FORMATION ARBORÉE À GENÉVRIER THURIFÈRE (JUNIPERUS THURIFERA L.) DES ATLAS MAROCAINS: le cas de la vallée de l'Azzaden ». Phdthesis, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00137746/document>.

Mounet, Coralie, et Olivier Turquin. 2014. « Espaces et acteurs pastoraux : entre pastoralisme(s) et pastoralité(s) ». *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, n° 102-2 (mars). <http://rga.revues.org/2462>.

Naggar, Mustapha. 2018. « Stratégie sylvopastorale et renouveau des pratiques pastorales en forêt au Maroc ». *Revue Forestière Française*.

Ndiaye, Mbaye. 2007. « Systèmes de production et mutations des paysages ruraux dans la basse vallée du Ferlo au Sénégal », mars. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00519417>.

Oiry-Varacca, Mari. 2012. « La mobilisation des identités amazighes dans des projets de développement touristique. Dynamiques du branchement et de l'ancrage dans les montagnes marocaine ». *Via tourism review* 2 (Tourismes et dynamiques identitaires). <http://viatourismreview.com/fr/2015/06/the-use-of-amazigh-identities-in-tourism-development-projects-interconnectedness-and-embeddedness-dynamics-in-the-moroccan-mountains/>.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*. Collection « Hommes et sociétés ». Marseille : Paris : APAD ; Karthala.

OLLAGNON, Henri. 1984. « Acteurs et patrimoine dans la gestion de la qualité des milieux naturels ». *Aménagement et nature*.

Ollagnon, Henry. 1992. « Approche patrimoniale de la gestion du risque naturel ». Dans *Études du Cemagref, Montagne*, n°2. . Paris.

Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge university press.

Pascon, Paul. 1983. *Le Haouz de Marrakech*. 2 vol. Rabat : Centre universitaire de la recherche scientifique.

———. 2013. « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine ». *SociologieS*, février. <http://journals.openedition.org/sociologies/4326>.

Plateau, Henri. 1952. « Le Haouz de Marrakech et le Haut-Atlas ». *Revue Forestière Française*, n° 6 : 381. <https://doi.org/10.4267/2042/27875>.

Rachik, Hassan. 1990. « Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain ».

———. 2000. « Les usages politiques des notions de tribu et de nation au Maroc ». *Identity, Culture and Politics: an afro-asian dialogue* 1.

———. 2016. « Chapitre 9. Espace pastoral et conflit social dans une vallée du Haut-Atlas occidental1 ». Dans *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc.* , 201-18. Description du Maghreb. Maroc : Centre Jacques-Berque. <http://books.openedition.org/cjb/814>.

RAMOU, Hassan. 2009. « Histoire du tourisme de montagne au Maroc ». https://www.academia.edu/4061988/histoire_du_tourisme_de_montagne_au_Maroc.

Requier-Desjardins, Denis. 2009. « Territoires – Identités – Patrimoine : une approche économique ? » *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie*, n° Dossier 12 (janvier). <https://doi.org/10.4000/developpementdurable.7852>.

Rivière, Claude. 2015. *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Hachette Supérieur.

Robic, Marie-Claire. 2004. « Rencontres et voisinages de deux disciplines ». *Ethnologie française* 34 (4) : 581. <https://doi.org/10.3917/ethn.044.0581>.

Rodrigue, Alain. 2009. « L'art rupestre du haut Atlas marocain: sa place sur la façade atlantique ». Dans *Grabados rupestres de la fachada atlántica europea y africana, 2009, ISBN 978-1-4073-0619-3, págs. 173-186.* , 173-86. Archaeopress. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5223822>.

Roger MAILLY. 1951. « OUKAIMEDEN STATION DE SPORTS D'HIVER ». *BULLETIN ECONOMIQUE ET SOCIAL DU MAROC*, 1951.

Romagny, Bruno, Mohammed Aderghal, Laurent Auclair, Hélène Ilbert, et Sylvaine Lemeilleur. 2018. « Communs en crise, Abstract, Resumen ». *Revue internationale des études du développement*, n° 233 (février) : 53-73. <https://doi.org/10.3917/ried.233.0053>.

Salmon, George. 1905. « Contribution à l'étude du droit coutumier du Nord-Marocain. De l'association agricole et de ses différentes formes ». *Archives marocaines* 3. <http://am.mmsh.univ-aix.fr/n/Pages/AM-1905-V03-13.aspx>.

Skounti, Ahmed. 2010. « De la patrimonialisation: comment et quand les choses deviennent-elles des patrimoines? » *Hesperis-Tamuda* XLV : 19-34.

———. 2012. « Le sang & le sol: nomadisme et sédentarisation au Maroc: Les Ayt Merghad du Haut-Atlas oriental ».

Soudière, Martin de La. 2004. « Avec la géographie pour compagne ». *Ethnologie française* Vol. 34 (4) : 683-87.

Swearingen, Will. 1987. « Terre, politique et pouvoir au Maroc ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 45 (1) : 41-54. <https://doi.org/10.3406/remmm.1987.2169>.

Thomann, Rachel. 2017. *Marrakech, le Guéliz une histoire de patrimoine*. Marrakech : Editions Sarrazines.

Torre, André. 2016. « Comprendre le développement territorial ». En ligne. *Mondes Sociaux*. <https://sms.hypotheses.org/6456>.

Verdalle, Laure de, Cécile Vigour, et Thomas Le Bianic. 2012. « S'inscrire dans une démarche comparative ». *Terrains travaux* N° 21 (2) : 5-21.

Liste des figures

Figure 1: Les prairies de l'Agdal de l'Oukaimden en pleine floraison (Photo G. Michon).....	16
Figure 2: Les montagnes marocaines constituent un château d'eau pour l'agriculture de plaine au Maroc (Photo G. Michon)	22
Figure 3: Carte de la zone d'étude dans le massif du Toubkal	47
Figure 4: schéma du système agro-sylvo-pastoral	55
Figure 5: Gravures rupestres du Yagour (de gauche en haut vers le bas à droite: une panthère, un éléphant, un anthropomorphe, des bovidés).....	57
Figure 6: Gravures rupestres du Yagour (de haut à gauche vers en bas à droite: un anthropomorphe paré et des poignards, une charrue, un disque pouvant représenter des formes paysagères, un berger et son troupeau sur un site de dalle gravées)	58
Figure 7: illustration de la complémentarité verticale des étages écologiques de la montagne	59
Figure 8: Extrait de la Carte des Tribus du Maroc 1935 (au 1.500.000) : Zoom sur le massif du Toubkal.....	62
Figure 9:Image satellite des zones de prés de fauche collectives du village de Tizi N'Oucheg de Tizi N'Oucheg	66
Figure 10: Peuplement de Genévrier Thurifère mis en défens au-dessus du village d'Iabbasen (mars 2016)	68
Figure 11: versant ouest de l'estive du Yagour, Azib Abeddouz	70
Figure 12: zones d'habitation des différents lignages du village d'Agouns	98
Figure 13: Calendrier agropastoral dans le massif du Toubkal.....	101
Figure 14: mécanisation de la culture des céréales sur l'estive du Yagour (juillet 2017).....	104
Figure 15: illustrations de l'organisation des terrasses de cultures. Source: APARE et CME, Rapport du projet Randonnées solidaires au Maroc 1, 2011.....	105
Figure 16: Sacs de noix trompés dans un bassin d'eau avant l'énoisage.....	106
Figure 17: retour des bergers au village de Tizi N'Oucheg après une journée dans les parcours de proximité (novembre 2016).....	113
Figure 18:Photo : conduite séparée des ovins et des caprins sur le Yagour (juillet 2017).....	115
Figure 19: groupe d'intermédiaires achetant du bétail sur l'estive du Yagour (juillet 2017)	118
Figure 20:Photo : traitement cutané à l'huile de cade des brebis après la tonte (avril2017)..	120
Figure 21: Femmes portant des feuillages de chêne vert (novembre2016).....	122
Figure 22:Photo : productions artisanales à base du doum (mars2017).....	123
Figure 23:Carte mentale des villages de la haute vallée de l'Ourika et leurs estives respectives	125
Figure 24: transhumance d'une famille d'Agouns vers l'estive de l'Oukaimden via la piste..	129
Figure 25:Figure : exemple de l'organisation spatiale d'un souk hebdomadaire (cas Souk Tnine Ourika)	130
Figure 26: ambiances du moussem de l'Oukaimden (10 aout 2017).....	131
Figure 27: image satellite des voies de transhumance et des parcours de la fraction des Ait Oucheg	134
Figure 28: équipements des bergers lors de la transhumance (juillet 2017)	136
Figure 29: Projet du gîte privé sur l'Agdal du Yagour aboli par la Jmâa d'Agerd (juillet 2017)	144
Figure 30: Pluri-institutionnalisme dans la négociation de l'Agdal du Yagour	149
Figure 31: Les institutions de l'état comme support au pouvoir des Jmâa	152
Figure 32: Affiche de la 2ème édition du festival de l'Oukaimden (aout2017)	170

Figure 33: Carte Zonage du Parc National du Toubkal (source : Plan d'Aménagement et de Gestion du Parc National de Toubkal, novembre 2018)	171
Figure 34: dalle de gravure rupestre à l'Oukaimden, proche d'un chemin muletier, recouverte en terre (aout2017)	173
Figure 35: Pancarte au centre urbain de l'Agrab : « Oukaimden un site d'art rupestre » (mars 2016).....	174
Figure 36: Panneaux interprétatifs des gravures et de l'Agdal de l'Oukaimden	176
Figure 37: Figure: Acteurs des dynamiques patrimoniales de l'Oukaimden	177
Figure 38 : saisonnalité des pratiques touristiques dans le Massif du Toubkal	184
Figure 39: le tourisme d'estive dans la vallée de l'Ourika	185
Figure 40: Carte des excursions proposée par le guide Marrakech Autrement	188
Figure 41: carte des vois d'acces et d'hebergements touristiques autours des Agdal du Yagour et de l'Oukaimden.....	189
Figure 42: corrélation entre mise en tourisme et patrimonialisation de l'estive de l'Oukaimden	191
Figure 43:Figure : Plan d'aménagement de la station de ski proposé par la société canadien « Landinc »	192
Figure 44: Deux couples de caravaniers en 4*4 lors du 3ème jour du Moussem de l'Oukaimden (12 aout 2017)	194
Figure 45:Figure : trajectoire touristique de l'estive du Yagour	195
Figure 46: Tourisme de randonnée dans l'estive du Yagour	196
Figure 47: Groupe de randonneurs lors de la période de la transhumance à l'Oukaimden	201
Figure 48: Carte de la répartition spatiale de l'activité touristique autour des Agdals du Yagour et de l'Oukaimden.....	203
Figure 49: Centre de l'association féminine Assoumar du village Anamer vallée du Zat	207
Figure 50: Brochure des excursions Maroc Inedit lors de la COP22.....	211

Annexes:

1) Liste des entretiens mobilisés :

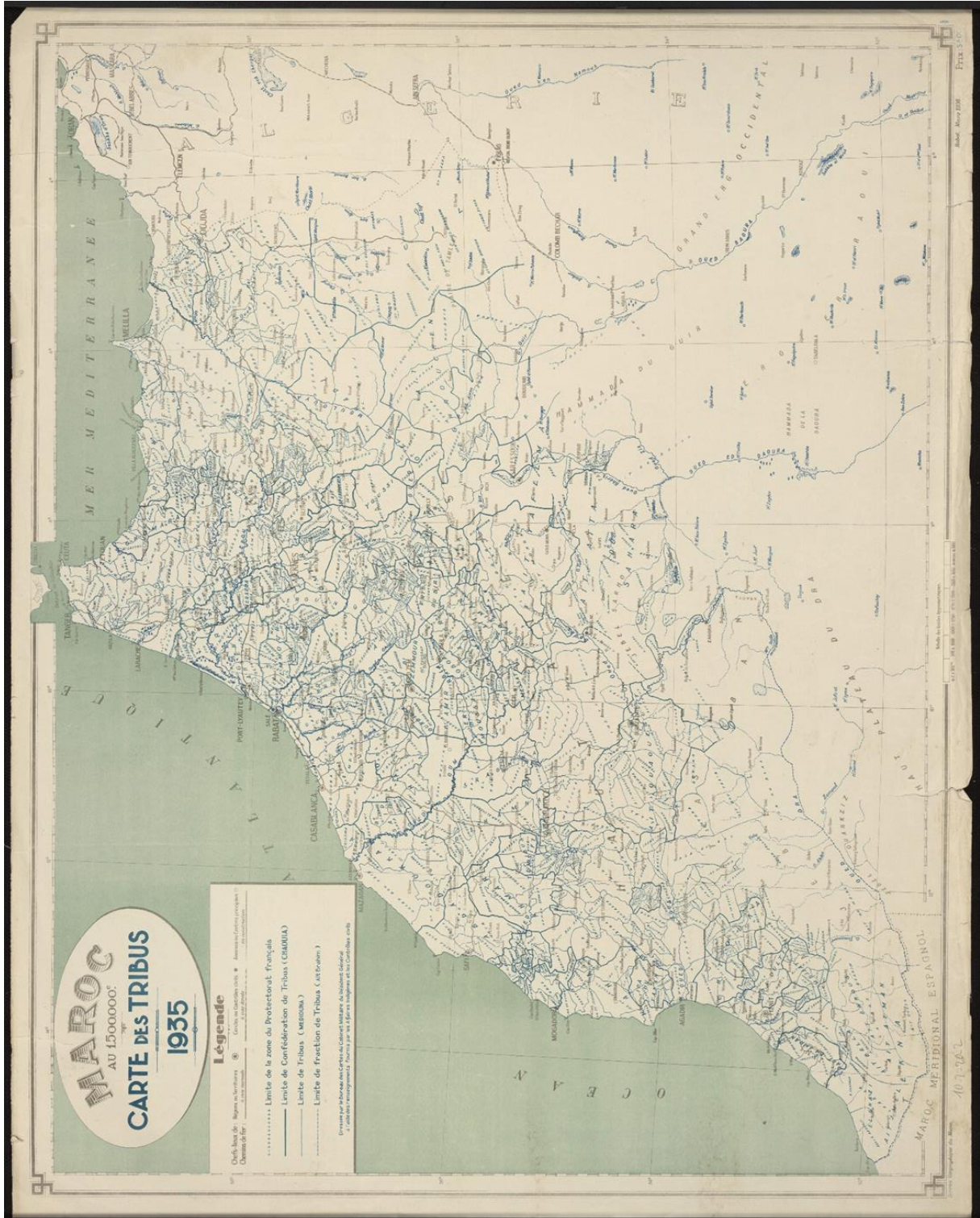
Statut	origine	Contexte/lieux d'entrevue	Date	Traduction en français
Berger 1	village Ouigrane	bergerie Azib bedouz	7 mars 2017	oui
Berger 2	village Agerd	bergerie Azib Agerd	8 mars 2017	oui
Berger 3	village Tagounit	village Tagonit	9 mars 2017	oui
Berger 4	village Ouigrane	village Ouigrane	11 mars 2017	oui
Berger 5	village Tagounit Agred	Azib Ighazri Noughioul	Novembre 2016/Mars 2017	oui
Berger 6	village Aït Merguen	village Aït Merguen	11 mars 2017	oui
Berger 7	village Agured	vilmlage Agured	11 mars 2017	oui
Berger 8	village Anamer	Colline en face de Tizi N'Oucheg	29 mars 2017	oui
Berger 9	village Izahane	Azib Izahane Yagour		oui
Berger 10	village Tizi N'Oucheg	Muletier randonnée sur Yagour	11 mars 2017	oui
Berger 11	village Aït Souka	bergerie Ait Souka Oukaïmden	10 août 2017	oui
Berger 12	village Aït Amer	piste traversant l'agdal Oukaïmden	15 août 2017	oui
Berger 13	village Aït Lemalem	piste traversant l'agdal	15 août 2017	oui
Berger 14	village Ifghane	gîte à Ifghane	15 août 2017	oui
Berger 15	Agred Ourtan	Village Agred Ourtan	mars 2016	oui
Berger 16	village Aït Merguen	village Aït Merguen	mars 2016	oui
Berger 17	Aït Ouagoustit	Aït Ouagoustit	mars 2016	oui
Berger 18	Tizi N'Oucheg	sur la colline à gauche du village direction Est (Nord Est)	23 novembre 2016	oui
Berger 19	Tizi N'Oucheg	sur la colline à gauche du village direction Est (Nord Est)	23 novembre 2016	oui

Bergère 20	Tizi N'Oucheg	Village Tizi N'Oucheg	Novembre 2016	oui
Berger 21	Tizi N'Oucheg	à côté de l'abri de bergers	Novembre 2016	oui
Berger 22	Ait Ali	Bergeries de Tizza Yagour	Juillet 2017	oui
Berger 23	Ait Ali	Village Ait Ali	Avril 2017	oui
Berger 24	Ait Ali	Village Ait Ali	Avril 2017	oui
Berger 25	Ait Ali	Village Ait Ali	Juillet 2017	oui
Berger 26	Touquefsem	Lac Iferd	Juillet 2017	oui
Berger 27	Ait Ikkis	Warzast/bergeries belkous	Juillet 2017	oui
Berger 28	Iherry	Village Iherry	Avril 2017	oui
berger/Epicier	village Aït Amer	Bergerie Aït Amer	17 août 2017	oui
Cuisinier CAF	village Mzough	CAF	17 août 2017	oui
Gérant chez Juju	village Ifghane	Chez Juju	17 août 2017	oui
Gardien des gravures rupestres de l'Oukaïmden		entretien lors de la visite des gravures Oukaïmden	20 août 2017	oui
Guide informel des gravures rupestres de l'Oukaïmden	Asni	Oukaïmden	26 août 2017	oui
Membres du bureau association Itrane	village Itrane	festival de l'Oukaïmden	10 août 2017	oui
Membres Association Oukaïmden	Oukaïmden	Oukaïmden		oui
Membres Association Tizi N'oucheg	Tizi N'Oucheg	Tizi N'oucheg		oui
Membres Association Yagour pour la culture	Tighedouine	entretien café Tighedouine	12 avril 2017	oui
Coordinatrice CAF	Casablanca	CAF (terrasse)	17 août 2017	non
Trailer organisateur de séjours	France	Tizi N'oucheg		oui
Association treking Sentiario Verde	Italie	Oukaïmeden	21 août 2017	non
Moquadem Oukaïmden	Oukaïmden	Oukaïmden	21 août 2017	oui
Caïd Tighedouine	Quiada tighedouine	entretien Quiada tighedouine	avril 2017	oui
Président de la commune Setti Fadma	Setti Fadma	journées d'étude		oui
Président de la commune Tighedouine	Tighedouine	entretien à la commune	avril 2017	oui
Association féminine Tifaouine à Talatast	Talatast	Talatast	avril 2017	oui

Association feminine Assoumar pour le développement	Anamer	Anamer	avril 2017	oui
Membre de l'association Anssa pour le développement	Ansa	Ansa	avril 2017	oui
Transporteur 4*4	Tighedouine	tighedouine	Avril 2017	oui
Membre Association Wayou	Iherry	Villahe iherry	Avril2017	oui
Coopérative féminine Yagour	Tighdouine	Tighedouine	Avril 2017	oui
Propriétaire Gite Anamer	Anamer	Gite Anamer	Juillet 2017	oui
Propriétaire Gite Ait Ali	Ait Ali	Gite Ait Ali	Avril 2017	oui
Propriétaire Gite Tizi N'Oucheg	Tizi N'Oucheg	Gite Tizi	Novembre 2016	oui
Propriétaire Gite Agouns	Agouns	Village Agouns	Aout 2016	oui
Propriétaire Iabbassen	Iabbassen	Gite Iabbassen	Mars 2016	oui
Propriétaire Timichi	Timichi	Gite Timichi	Mars 2016	oui
Accompagnateur écomusée Berbère	Tafza	Gite TiziNoucheg		oui
Groupe de muletier Tighedouine	Tighedouine	Circuit randonnée Yagour	Juillet 2016	oui

2) Carte des tribus du Maroc 1935 :

(Consultable sur : 1886 Collection patrimoniales numérisées de l'Université Bordeaux
Montaigne, lien web : <http://1886.u-bordeaux-montaigne.fr/items/show/9641>)



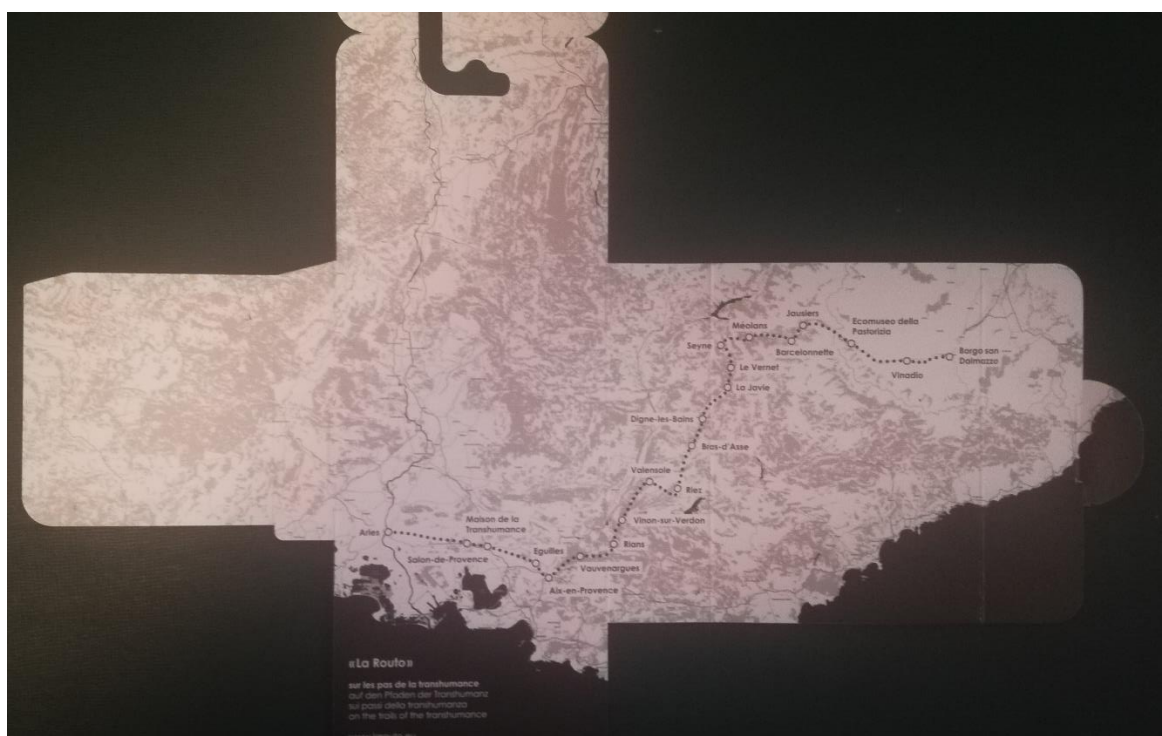
3) Livrées des gravures rupestres de l'Oukaïmeden réalisé par le Parc National du Toubkal :



4) Brochure d'hiver du Club Alpin Français de Casablanca :



- 5) Emballage des chaussettes de randonnée en laine de Mérinos d'Arles portant la marque La Roto (mise en valeur de filaire laine des Mérinos et du chemin de randonnée (GR) La Roto)



- 6) Texte de la Loi n°113-13 promulguée par le dahir n°1-16-53 du 19 rejeb 1437 (27 avril 2016) et relative à la transhumance pastorale, à l'aménagement et à la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, parue dans le bulletin officiel n°6480 du 2 choul 1437 (7 juillet 2016)

Dahir n° 1-16-53 du 19 rejeb 1437 (27 avril 2016) portant promulgation de la loi n° 113-13 relative à la transhumance pastorale, à l'aménagement et à la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux.

LOUANGE A DIEU SEUL !

(Grand Sceau de Sa Majesté Mohammed VI)

Que l'on sache par les présentes – puisse Dieu en élever et en fortifier la teneur !

Que Notre Majesté Chérifienne,

Vu la Constitution, notamment ses articles 42 et 50,

A DÉCIDÉ CE QUI SUIT :

Est promulguée et sera publiée au *Bulletin officiel*, à la suite du présent dahir, la loi n° 113-13 relative à la transhumance pastorale, à l'aménagement et à la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, telle qu'adoptée par la Chambre des représentants et la Chambre des conseillers.

Fait à Rabat, le 19 rejeb 1437 (27 avril 2016).

Pour contresigner :

Le Chef du gouvernement,

ABDEL-ILAH BENKIRAN.

*
*
*

**Loi n° 113-13
relative à la transhumance pastorale, à l'aménagement
et à la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux**

Chapitre premier

Dispositions générales

Article premier

La présente loi fixe les principes et les règles générales régissant l'aménagement et la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, l'utilisation et le développement des ressources pastorales, la transhumance pastorale et la mobilité des troupeaux.

Elle met en place le cadre juridique relatif à l'organisation, le développement et l'exploitation rationnelle et durable des ressources pastorales, à la sécurisation de l'assiette foncière des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, à la garantie des droits d'accès et d'usage de ces espaces et de leurs ressources et au règlement des différends qui peuvent surgir de la pratique de la transhumance pastorale.

Elle précise les conditions de mobilité des troupeaux et d'accès aux espaces pastoraux et sylvo-pastoraux et à leurs ressources ainsi que les obligations qui incombent aux propriétaires desdits troupeaux, notamment la préservation de l'environnement, des écosystèmes et des biens publics et privés situés sur lesdits espaces.

Elle confère également aux autorités compétentes les pouvoirs et les missions d'organisation, de régulation, de veille et de suivi des activités de la transhumance pastorale, de l'ouverture des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, de

la fixation des périodes de transhumance pastorale, de la mobilité des troupeaux et des populations qui en dépendent.

Article 2

Au sens de la présente loi, on entend par :

- *Espaces pastoraux et sylvo-pastoraux* : les terres de parcours ou à vocation pastorale, y compris les parcours forestiers ;
- *Transhumance pastorale* : la mobilité ou le déplacement des troupeaux, dans le temps et dans l'espace, en dehors de leurs espaces habituels de parcours à la recherche des ressources pastorales et des points d'eau ;
- *Couloir de passage et axe de mobilité* : les pistes, routes, chemins ou itinéraires utilisés pour le déplacement des troupeaux à l'intérieur des espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux ou pour accéder à ces espaces.

Article 3

Le pâturage des troupeaux et la transhumance pastorale doivent s'effectuer dans le respect du droit de propriété d'autrui, de la préservation des ressources pastorales et des potentialités des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, des droits d'usages sur ces espaces, des ressources qu'ils recèlent, des équipements installés ainsi que des obligations prévues par la présente loi et ses textes d'application.

La transhumance pastorale en dehors du territoire national est interdite.

Chapitre II

*De la création, l'aménagement et la gestion des espaces
pastoraux et sylvo-pastoraux*

Article 4

Des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux peuvent être créés et aménagés par l'Administration, les collectivités territoriales, les organisations professionnelles pastorales ou par les particuliers sur leurs propriétés.

Ces espaces sont utilisés pour le pâturage des troupeaux. Ils peuvent également être utilisés pour la constitution des réserves stratégiques de pâturage, de production de semences pastorales ou, d'une manière générale, pour le développement de l'activité pastorale.

La création de ces espaces doit tenir compte de leur vocation pastorale, de l'état des ressources pastorales qu'ils recèlent, des droits des usagers et des ayants droits lorsqu'ils existent, des types d'animaux constituant les troupeaux et de leur effectif, de l'ampleur de leurs mouvements, des couloirs de passage et axes de mobilité, du calendrier d'utilisation des espaces concernés, de leur localisation et de leurs potentialités et contraintes.

Les espaces pastoraux et sylvo-pastoraux aménagés sont inventoriés, classés, cartographiés le cas échéant, et enregistrés par l'Administration.

Les modalités de création, d'aménagement et de gestion de ces espaces sont fixées par voie réglementaire.

Article 5

L'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux vise leur mise en valeur en vue de la préservation et du développement des ressources pastorales, leur protection et leur durabilité.

Cet aménagement est fait en tenant compte des potentialités agro-sylvo-pastorales, écosystémiques et environnementales desdits espaces et concerne notamment :

- la réalisation des infrastructures et équipements en particulier les points d'eau, les pépinières, les abris ainsi que les locaux nécessaires aux organisations professionnelles pastorales prévues au chapitre IV de la présente loi et aux autres activités pastorales ;
- les travaux de régénération, de plantation, d'ensemencement et d'enrichissement des parcours ;
- les travaux de conservation des eaux et des sols ;
- les couloirs de passage et axes de mobilité ;
- l'aménagement des espaces clos réservés aux animaux saisis conformément aux dispositions de l'article 44 de la présente loi.

Article 6

L'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux est réalisé dans le cadre de schémas d'aménagement pastoral établis par l'administration, au niveau national, régional ou local, selon le cas.

Les conditions et les modalités d'élaboration et de révision desdits schémas d'aménagement sont fixées par voie réglementaire.

En l'absence de tels schémas, cet aménagement peut être réalisé par l'administration compétente, après avis, selon le cas, de la commission nationale ou des comités régionaux des parcours concernés, prévus aux articles 17 et 19 ci-dessous.

Le contrôle de la réalisation des infrastructures, équipements, travaux et aménagement prévus à l'article 5 ci-dessus, peut être à la charge de l'Etat et/ou des collectivités territoriales concernées et/ou des organisations professionnelles pastorales et/ou tout autre personne de droit public ou privé concernée. Toutefois, lorsque ces réalisations sont faites sur des propriétés privées à vocation pastorale, elles sont à la charge des propriétaires, lesquels peuvent bénéficier, à cet effet, d'une aide de l'Etat selon les conditions, les formes et les modalités fixées par voie réglementaire.

Article 7

Dans le respect des droits des propriétaires, des ayants droits et des usagers, des zones de mise en défens peuvent être créées et délimitées par l'administration compétente pour une durée déterminée à l'intérieur des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux en vue de permettre la régénération et l'enrichissement des ressources pastorales et fourragères de ces espaces.

La mise en défens des parcours consiste à interdire temporairement l'accès des troupeaux aux zones concernées et l'utilisation de leurs ressources pastorales.

La mise en défens ne doit pas avoir pour effet de mettre en péril les troupeaux admis dans l'espace pastoral ou sylvo-pastoral concerné.

La durée de mise en défens peut être prorogée après avis du comité régional visé à l'article 19 ci-dessous.

A l'issue de la période de mise en défens la ou les zones concernées sont rouvertes au pâturage.

Les modalités de création et de gestion des zones de mise en défens ainsi que de leur réouverture au pâturage sont fixées par voie réglementaire.

Article 8

Les zones de mise en défens prévues à l'article 7 ci-dessus, peuvent être créées sur des terrains collectifs, domaniaux, privés ou sur tout autre terrain quel que soit son statut foncier.

Lorsque la durée de la mise en défens est supérieure à une année, une indemnité dite « Indemnité en raison de la mise en défens » peut être accordée aux propriétaires des troupeaux concernés jusqu'à la réouverture desdites zones au pâturage.

Les conditions et les modalités d'octroi de cette indemnité ainsi que son mode de calcul sont fixées par voie réglementaire.

Article 9

Les espaces laissés en jachère, peuvent être utilisés comme pâturage pour les troupeaux, avec l'accord du ou des propriétaires ou ayants droit de ces espaces. L'ouverture de ces espaces au pâturage peut faire l'objet d'un contrat entre le ou les propriétaires des troupeaux et le ou les propriétaires desdits espaces.

De même, les terres agricoles cultivées peuvent, avec l'accord de leur(s) propriétaire(s), être ouvertes au pâturage durant les périodes comprises entre l'enlèvement des récoltes et le début des préparations des sols. L'ouverture de ces terres agricoles au pâturage peut faire l'objet d'un contrat entre le ou les propriétaires des troupeaux et le ou les propriétaires desdites terres.

Article 10

Sans préjudices des dispositions de la législation en vigueur relative au régime forestier, notamment en ce qui concerne l'utilisation et l'exploitation de l'espace forestier et de ses ressources, les populations disposant de droits d'usage ou de droits de jouissance sur cet espace peuvent exploiter et utiliser les ressources dudit espace à des fins de pâturage et de pratiques pastorales en veillant au respect des biens d'autrui et des règles de sécurité, de durabilité et de préservation desdites ressources.

Les espaces forestiers peuvent être ouverts au pâturage par l'administration compétente, à titre exceptionnel, en cas d'événements climatiques liés aux sécheresses ou aux inondations et en cas de survenance de toute autre calamité naturelle mettant en péril le cheptel national. Dans ce cas, les espaces forestiers peuvent être temporairement ouverts au pâturage en tant que zone de refuge pour subvenir aux besoins des troupeaux.

Cette ouverture doit tenir compte des limites des possibilités pastorales desdits espaces.

Les propriétaires des troupeaux bénéficiaires doivent respecter les règles de gestion et d'utilisation applicables à l'espace utilisé et contribuer aux opérations de maintien et de régénération des ressources naturelles forestières.

Article 11

L'utilisation des espaces forestiers ouverts au pâturage prévue à l'article 10 ci-dessus est soumise à autorisation préalable délivrée par l'administration compétente, dans les conditions et selon les modalités fixées par voie réglementaire.

Lorsque l'autorisation concerne des espaces forestiers sur lesquels s'exercent des droits d'usage ou de jouissance, l'accord des bénéficiaires desdits droits est requis.

Article 12

Nonobstant les dispositions des articles 10 et 11 ci-dessus, les forêts de l'arganier peuvent être ouvertes au pâturage, dans un cadre contractuel, avec l'autorisation préalable de l'administration compétente, pour des troupeaux autres que ceux appartenant aux ayants droits.

L'autorisation est délivrée, après avis, du comité régional des parcours visé à l'article 19 ci-dessous.

Le cadre contractuel prévu ci-dessus doit préciser notamment les superficies concernées par le pâturage, l'objet et la nature des droits de jouissance, leur durée, les espèces constituant le troupeau et son effectif ainsi que les droits et les obligations des parties.

Les formes, les conditions et modalités d'octroi de l'autorisation préalable ainsi que le modèle type de contrat sont fixées par voie réglementaire.

Article 13

La gestion des espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux aménagés autres que ceux créés par des particuliers sur leurs propriétés peut être confiée aux organisations professionnelles pastorales ou à d'autres personnes physiques ou morales de droit public ou privé, sur la base d'un cahier des charges précisant notamment les droits et les obligations des parties et les mécanismes de règlement des différends.

Le modèle de cahier des charges-type, son contenu et les modalités de sa mise en œuvre sont fixées par voie réglementaire.

Article 14

La création des points d'eau et l'utilisation des ressources en eau à des fins pastorales s'effectuent conformément à la législation en vigueur en la matière.

L'accès aux points d'eau doit se faire sans porter atteinte aux espaces pastoraux et sylvo-pastoraux aménagés, aux exploitations et propriétés publiques et privées limitrophes.

L'administration compétente peut limiter ou interdire temporairement l'utilisation d'un point d'eau pastoral pour des raisons sanitaires ou en vue de favoriser la restauration de la végétation lorsque l'intérêt général l'exige.

La gestion des points d'eau pastoraux peut être confiée aux organisations professionnelles pastorales selon les clauses d'un cahier des charges établi à cet effet.

Le modèle du cahier des charges-type, son contenu, et les modalités de sa mise en œuvre sont fixés par voie réglementaire.

Article 15

L'administration compétente peut, en cas de survenance d'une calamité naturelle mettant en péril, dans une zone déterminée, les ressources pastorales et le cheptel qui en dépend, déclarer ladite zone : « zone pastorale sinistrée », après avis de la commission nationale des parcours et du comité régional des parcours concerné.

A cet effet, un plan d'urgence prévoyant des actions et les moyens de sa mise en œuvre visant la sauvegarde des ressources pastorales et du cheptel est mis en place.

Les conditions et les modalités d'élaboration et de mise en œuvre dudit plan sont fixées par voie réglementaire.

Article 16

Une aide technique ou financière peut être accordée par l'Etat pour l'aménagement, le développement, la conservation et la préservation des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux aux propriétaires de ces espaces, aux organisations professionnelles pastorales, aux propriétaires de troupeaux et à toute autre personne physique ou morale de droit public ou privé concernée.

La nature et le montant ainsi que les conditions et les modalités d'octroi de cette aide sont fixés par voie réglementaire.

Chapitre III

Des organes de gestion des parcours

Section 1. – Commission Nationale des Parcours

Article 17

Il est créé sous la présidence de l'autorité gouvernementale compétente une « Commission Nationale des Parcours » dénommée ci-après « Commission nationale » chargée de donner son avis à l'administration compétente sur toute question se rapportant au domaine pastoral, notamment :

- l'élaboration des stratégies de développement et d'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux ;
- les programmes et schémas d'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux ;
- la création, l'aménagement et la gestion des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux ;
- l'organisation de l'activité pastorale dans les espaces pastoraux et sylvo-pastoraux y compris la transhumance pastorale dans ces espaces ;
- l'appui aux organisations professionnelles pastorales ;
- tout projet de texte législatif en lien avec les espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux et l'utilisation de leurs ressources ;
- la mise en place des systèmes d'alerte et de gestion des risques liés à l'activité pastorale ;
- la déclaration des zones sinistrées et les plans d'urgence prévus à l'article 15 ci-dessus.

En outre, la Commission nationale peut formuler toute recommandation visant le développement des activités pastorales et l'utilisation, la préservation et la conservation durable des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux et contribuer au règlement des différends lorsque ceux-ci n'ont pu être traités au niveau régional.

Article 18

La commission nationale visée à l'article 17 ci-dessus est composée, outre son président, des membres suivants :

- les représentants de l'Etat ;
- le directeur général de l'Office national de sécurité sanitaire des produits alimentaires ou son représentant ;
- le directeur général de l'Agence nationale pour le développement des zones oasiennes et de l'arganier ou son représentant ;
- le directeur général de l'Agence pour le développement agricole ou son représentant ;
- le directeur de l'Institut national de la recherche agronomique ou son représentant ;
- le directeur de l'Institut agronomique et vétérinaire Hassan II ou son représentant ;
- le directeur de l'Ecole nationale d'agriculture de Meknès ou son représentant ;
- le directeur de l'Ecole nationale forestière des ingénieurs ou son représentant ;
- le directeur général de l'Office national du conseil agricole ou son représentant ;
- le président de l'Association des chambres d'agriculture ou son représentant ;
- le président de l'Association nationale des organisations professionnelles pastorales ou son représentant ;
- un (1) représentant de chaque (2) interprofession agricole reconnue concernée par l'activité pastorale.

La composition et les modalités de fonctionnement de la Commission nationale sont fixées par voie réglementaire.

Le président de la commission nationale peut inviter aux réunions de celle-ci, à titre consultatif, toute personne physique ou morale dont elle juge la participation utile, en raison de son expérience et de ses compétences dans les domaines liés aux activités pastorales.

Section 2. – Comités régionaux des parcours

Article 19

Dans chaque région du Royaume comportant un espace pastoral ou sylvo-pastoral, il est créé un comité régional dénommé « Comité Régional des Parcours », placé sous l'autorité du wali de la région concernée.

Ce comité est chargé notamment de :

1. proposer à l'administration compétente :

- les sites propices à la création, l'aménagement et la gestion d'espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux ;
- les programmes, projets et travaux d'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux ;

- les périodes d'ouverture et de fermeture à l'activité pastorale, des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux ;
- les zones de mise en défens pastorale et les périodes d'ouverture et de fermeture de ces zones ;
- les mesures d'appui aux organisations professionnelles pastorales de la région concernée ;

2. suivre et mettre en œuvre les programmes, projets et travaux d'aménagement des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux de la région ;

3. contribuer au règlement des différends nés des pratiques pastorales dans la région concernée ;

4. donner son avis à l'administration compétente sur :

- l'octroi des autorisations préalables prévues aux articles 11 et 12 ci-dessus et de l'autorisation de transhumance pastorale prévue à l'article 24 ci-dessous ;
- la déclaration des zones sinistrées de la région et les actions à prévoir dans les plans d'urgence ;
- la prorogation de la durée de mise en défens.

Article 20

Le comité régional des parcours est composé, outre son président, des membres suivants :

- les représentants des services régionaux des administrations représentées dans la commission nationale ;
- le représentant du Conseil régional concerné ;
- le représentant de l'Office national de sécurité sanitaire des produits alimentaires ;
- le représentant de l'Agence nationale pour le développement des zones oasiennes et de l'arganier ;
- le président de la Chambre d'agriculture de la région concernée ou son représentant ;
- les présidents des Organisations professionnelles pastorales de la région concernée ou leurs représentants ;
- un (1) représentant de chaque interprofession agricole reconnue concernée par l'activité pastorale.

La composition et les modalités de fonctionnement des comités régionaux des parcours sont fixées par voie réglementaire.

Le président du comité régional des parcours peut inviter, à titre consultatif, toute personne physique ou morale dont il juge la participation utile, en raison de ses compétences et son expérience dans les domaines liés à l'activité pastorale.

Chapitre IV

Des organisations professionnelles pastorales

Article 21

Dans les espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, des organisations professionnelles pastorales peuvent être créées. Elles regroupent, de manière volontaire, des propriétaires de terrains agricoles pouvant être utilisées en tant qu'espace pastoral, des propriétaires de troupeaux ainsi que des usagers

et des ayants droit sur les espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux considérés.

Article 22

Les organisations professionnelles pastorales ont pour objectifs d'organiser et de développer l'activité pastorale dans les espaces pastoraux et sylvo-pastoraux, notamment en contribuant à l'utilisation et à l'exploitation rationnelle de ces espaces et de leurs ressources ainsi qu'à leurs conservations et leurs préservations.

Ces organisations constituent un cadre de concertation et de dialogue entre les différents professionnels, acteurs et intervenants dans le domaine pastoral, et un cadre de conciliation et de médiation en cas de différends nés des pratiques pastorales.

Ces organisations peuvent être régionales ou locales. Elles doivent se constituer en associations ou en coopératives conformément à la législation et la réglementation en vigueur.

Elles peuvent se regrouper au sein d'une « association nationale des organisations professionnelles pastorales » conformément à la législation en vigueur.

Chapitre V

Des conditions de pratique de la transhumance pastorale et des mesures d'organisation de la mobilité des troupeaux

Article 23

L'administration compétente procède, chaque année, après avis de la commission nationale ou du comité régional des parcours concerné, à la fixation des périodes d'ouverture et de fermeture des espaces pastoraux et sylvo-pastoraux à la transhumance pastorale, des périodes de départ et de retour des troupeaux transhumants, des couloirs de passage et axes de mobilité ainsi que les zones de séjour et de campements.

Article 24

La transhumance pastorale nécessite l'obtention, par le propriétaire du troupeau, d'une autorisation dénommée « autorisation de transhumance pastorale », délivrée par l'administration compétente dans les conditions et selon les formes et les modalités fixées par voie réglementaire.

L'autorisation de transhumance pastorale comporte les mentions suivantes :

- l'identité du propriétaire du troupeau bénéficiaire de l'autorisation ou son mandataire ;
- la composition, l'effectif global et par espèce d'animaux constituant le troupeau transhumant ;
- le lieu d'origine et de provenance du troupeau, le parcours suivi et le lieu de destination ;
- la durée et la période pour laquelle elle est délivrée.

L'autorisation est délivrée lorsque les conditions liées à la composition du troupeau, notamment l'espèce, la taille et l'effectif de celui-ci, sa provenance et les moyens logistiques utilisés ainsi que l'état sanitaire dudit troupeau et de l'espace pastoral ou sylvo-pastoral d'accueil le permettent.

Article 25

Seuls les propriétaires de troupeaux transhumants disposant de l'autorisation de transhumance pastorale visée à l'article 24 ci-dessus peuvent déplacer ou faire déplacer leurs troupeaux dans les espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux.

Sans préjudices des sanctions prévues à l'article 41 de la présente loi, tout propriétaire dont le troupeau transhumant se trouve dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral sans disposer de l'autorisation correspondante, doit immédiatement faire sortir ledit troupeau de cet espace.

Article 26

Les mouvements des troupeaux doivent s'effectuer exclusivement dans les couloirs de passage et axes de mobilité prévus à cet effet.

Les propriétaires des troupeaux ou leurs mandataires veillent, sous leur responsabilité, à ce que les bergers et les troupeaux empruntent lesdits couloirs de passage et axes de mobilité.

Article 27

Dès l'arrivée du troupeau transhumant sur l'espace pastoral ou sylvo-pastoral d'accueil, le bénéficiaire de l'autorisation de transhumance pastorale doit en informer immédiatement les autorités administratives compétentes.

Si ce bénéficiaire désire prolonger le séjour dudit troupeau sur cet espace d'accueil, il doit en informer les autorités susmentionnées et obtenir auprès de l'administration lui ayant délivré l'autorisation de transhumance, avant la date d'expiration de celle-ci, une prorogation de durée sa validité.

A la fin de la durée du séjour du troupeau, le bénéficiaire doit faire sortir son troupeau transhumant hors des limites de l'espace d'accueil et en informer immédiatement les autorités administratives précitées.

Ledit bénéficiaire doit alors ramener son troupeau transhumant à son lieu de provenance ou sur un autre parcours d'accueil s'il bénéficie d'une autorisation de transhumance pastorale délivrée à cet effet pour ledit espace d'accueil.

Article 28

Les troupeaux se trouvant sur les espaces pastoraux ou sylvo-pastoraux ou en transhumance pastorale restent sous la responsabilité de leurs propriétaires et doivent être placés sous la garde permanente de bergers.

Cette garde doit être assurée par un nombre suffisant de bergers, compte tenu de la taille dudit troupeau et des espèces qui le composent. Le nombre nécessaire de bergers est établi selon les usages pastoraux locaux et les bonnes pratiques reconnues en matière de conduite et de surveillance de troupeaux.

Article 29

Tout propriétaire de troupeaux transhumant ou son mandataire doit présenter, à tout contrôle des agents habilités, les documents administratifs et sanitaires prévus par la présente loi et par toute autre législation ou réglementation en vigueur permettant d'identifier le propriétaire du troupeau et le ou les bergers chargés de la garde dudit troupeau et de vérifier le nombre et les espèces d'animaux constituant ce troupeau ainsi que son état sanitaire.

Article 30

Les couloirs de passage et axes de mobilité empruntés par les troupeaux transhumants qui sont des chemins et des pistes situés sur le domaine public demeurent d'usage public. Ils sont identifiés, délimités, cartographiés et signalés par l'administration compétente selon les formes et modalités fixées par voie réglementaire.

Tout au long de ces couloirs de passage et axes de mobilité, des aires de pâturage, des points d'eau et des aires de campement des troupeaux peuvent être créés et aménagés par l'administration compétente, les collectivités territoriales et les organisations professionnelles pastorales.

Article 31

Les groupements propriétaires des terrains collectifs de parcours peuvent, après approbation de l'autorité de tutelle, conclure entre eux des contrats de pâturage et de transhumance pastorale à l'effet de favoriser et de faciliter les échanges pastoraux entre les groupes pastoraux ou de prévenir ou résoudre des conflits d'usage des parcours.

Les contrats de pâturage et de transhumance pastorale doivent préciser l'objet et la durée du contrat ainsi que les droits et obligations des parties contractantes notamment les conditions d'exploitation et d'entretien des espaces d'accueil, la période d'ouverture ou de fermeture desdits espaces, la nature, la composition et la taille du troupeau concerné et l'état sanitaire de ce troupeau.

Les contrats de pâturage et de transhumance pastorale doivent définir les modalités de règlement des différends qui peuvent surgir.

Outre le contrat de pâturage et de transhumance pastorale, le propriétaire du troupeau bénéficiaire doit disposer de l'autorisation de transhumance pastorale prévue à l'article 24 ci-dessus.

Chapitre VI*Des procédures, infractions et sanctions***Section 1. – Recherche et constatation des infractions****Article 32**

Outre les officiers de police judiciaire, les agents assermentés conformément à la législation en vigueur en la matière et dûment habilités à cet effet par l'administration compétente selon les conditions et les modalités fixées par voie réglementaire sont chargés de la recherche et de la constatation des infractions aux dispositions de la présente loi et de ses textes d'application.

Pour le cas des parcours situés sur des espaces soumis au régime forestier, les agents de l'administration chargée des forêts qui assurent la police forestière sont chargés de rechercher et constater les infractions aux dispositions de la présente loi et de ses textes d'application conformément au présent chapitre.

Les agents susmentionnés doivent être assermentés conformément à la législation en vigueur et porter une carte professionnelle délivrée par l'administration compétente dont ils relèvent, selon les modalités fixées par voie réglementaire.

Les agents visés au présent article sont astreints au secret professionnel sous peine des sanctions prévues par le code pénal.

Article 33

Toute constatation d'infraction donne lieu, immédiatement, à l'établissement d'un procès-verbal.

L'original du procès-verbal est transmis, sans délai, par l'agent qui l'a dressé à l'administrative compétente.

L'administration compétente procède à l'instruction du dossier et, à cet effet, elle peut faire toute vérification utile et entendre toute personne dont l'audition est utile.

Article 34

Tout procès-verbal identifie le contrevenant et porte la mention de la nature de l'infraction ainsi que la date et le lieu de sa constatation.

Il doit être signé par l'agent verbalisateur qui l'a dressé et par le contrevenant. En cas de refus de celui-ci de signer, mention en est faite au procès-verbal. Une copie du procès-verbal est laissée au contrevenant.

Les procès-verbaux sont dispensés des formalités et droits de timbre et d'enregistrement.

Outre les mentions sus-indiquées, le procès-verbal indique également :

- l'identité du propriétaire du troupeau en infraction ;
- la composition, l'effectif global et par espèce des animaux le constituant ;
- les références des documents administratifs et sanitaires ainsi que des autorisations délivrées relatifs au troupeau.

Lorsque les circonstances le permettent, le procès-verbal consigne aussi les déclarations de toute personne présente sur les lieux de l'infraction et dont l'audition est utile.

En cas de saisie de certains animaux du troupeau ou de sa totalité conformément aux dispositions de l'article 44 ci-dessous, mention de cette saisie est faite au procès-verbal.

Article 35

Au vu du procès-verbal, l'administration compétente peut faire application de la procédure de transaction prévue au présent chapitre.

S'il n'est pas fait application de la procédure de transaction, le procès-verbal est transmis par l'administration compétente à la juridiction compétente dans un délai de trente jours suivant la date de la réception de l'original du procès-verbal relatif à la constatation de l'infraction. Les poursuites sont engagées par le ministère public.

Article 36

Sur requête du contrevenant, l'administration compétente peut décider de ne pas saisir la juridiction compétente et de transiger au nom de l'Etat, moyennant le versement, par le contrevenant, d'une amende forfaitaire de composition.

Notification de cette décision de transaction, mentionnant le montant dont il est redevable, est adressée au contrevenant, par tout moyen faisant preuve de la

réception y compris par voie électronique, dans un délai de dix (10) jours ouvrables, à compter de la date de réception par l'administration compétente de l'original du procès-verbal de constatation de l'infraction.

L'engagement de la procédure de transaction suspend l'action publique.

L'amende forfaitaire de composition doit être payée dans les trente (30) jours ouvrables suivant la date de réception, par le contrevenant, de la décision de transaction qui lui a été notifiée.

Passé ce délai et en cas de non-paiement du montant de l'amende forfaitaire de composition, l'administration compétente saisit la juridiction compétente.

Article 37

En aucun cas, le montant de l'amende forfaitaire de composition ne doit être inférieur au montant minimum de l'amende encourue pour l'infraction commise.

En cas de récidive, le montant de l'amende de composition ne doit pas être inférieur au double du montant minimum prévu pour la première infraction.

Article 38

La procédure de transaction ne peut pas être utilisée pour la réparation de dommages causés aux personnes ou aux biens.

Article 39

L'administration compétente tient un registre des contrevenants mentionnant, outre l'identité de ceux-ci, la nature de l'infraction commise, sa date, la sanction prise et la mention de la procédure de transaction, le cas échéant.

Ce registre est consulté avant toute fixation du montant de l'amende forfaitaire de composition aux fins de déterminer si le contrevenant se trouve en état de récidive.

Le modèle du registre ainsi que les conditions et les modalités de sa tenue sont fixés par voie réglementaire.

Section 2. – Infractions et sanctions

Article 40

Sans préjudice des sanctions prévues par le code pénal, est puni d'une amende d'un montant de cinq milles (5.000) dirhams à vingt milles (20.000) dirhams, quiconque :

- brise, dégrade, détruit, déplace, ou fait disparaître les bornes, repères, signes ou clôtures d'un espace pastoral ou sylvo-pastoral ;
- laboure, défriche, coupe, incendie, détruit ou porte préjudice au couvert végétal d'un espace pastoral ou sylvo-pastoral ;
- détruit ou met hors service toute infrastructure, aménagement, installation ou ouvrage situé dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral et réalisé en vertu des dispositions des articles 5 ou 6 ci-dessus ;
- entrave le libre déplacement du troupeau notamment en édifant des obstacles à leurs déplacements.

Article 41

Est puni d'une amende dont le montant est fixé à l'article 42 ci-dessous, le propriétaire de troupeau qui :

- mène son troupeau en dehors du territoire national en violation des dispositions de l'article 3 ci-dessus ;
- introduit son troupeau dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral sans disposer de l'autorisation de transhumance pastorale prévue à l'article 24 de la présente loi ;
- maintient son troupeau dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral alors que l'autorisation de transhumance pastorale qu'il détient pour ledit espace a expiré ;
- introduit son troupeau dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral en surnombre de l'effectif global ou par espèce d'animaux et mentionné dans son autorisation de transhumance pastorale ;
- introduit dans un espace pastoral ou sylvo-pastoral des espèces d'animaux non mentionnés sur l'autorisation de transhumance pastorale dont il bénéficie ;
- introduit son troupeau dans une zone de mise en défens en violation des dispositions de l'article 7 ci-dessus ;
- laisse son troupeau sans berger en violation des dispositions de l'article 28 ci-dessus.

Article 42

Pour les infractions visées à l'article 41 ci-dessus, le montant de l'amende encourue est fixé, par tête d'animal comme suit :

- espèce ovine ou caprine : 100 DH ;
- espèce bovine, équine ou asine : 250 DH ;
- espèce caméline : 500 DH.

Article 43

En cas de récidive, le montant des amendes prévues par la présente loi sont portées au double.

Est considéré comme étant en état de récidive, quiconque, après avoir fait l'objet d'une première condamnation, pour l'une des infractions prévues par la présente loi, ayant acquis la force de la chose jugée ou ayant fait l'objet de la procédure de transaction prévue à l'article 36 ci-dessus, aura commis, dans un délai de douze (12) mois, une nouvelle infraction. En cas de pluralité d'infractions, les peines encourues s'appliquent pour chaque infraction commise.

Section 3. – Saisie et mise en fourrière des animaux du troupeau

Article 44

Sans préjudice des sanctions prévues à la section 2 ci-dessus, tout troupeau trouvé en infraction aux dispositions de la présente loi ou de ses textes d'application peut être immédiatement saisi et mis en fourrière par l'agent verbalisateur qui a dressé le procès-verbal d'infraction.

Toutefois, cette saisie et mise en fourrière peuvent être limitées à certains animaux du troupeau.

La mise en fourrière vise à sécuriser les troupeaux égarés et à prévenir tout risque de nuisances liées à leur présence en dehors de l'espace pastoral ou sylvo-pastoral qui leur est réservé.

Article 45

Le séjour minimum des animaux mis en fourrière avant leur mise en vente aux enchères publiques est de sept (07) jours ouvrables. La vente ne peut intervenir qu'à compter du septième jour qui suit l'avis de mise en vente.

En cas de paiement de l'amende avant l'expiration du délai minimum sus-indiqué, les animaux concernés par la mise en fourrière sont remis à leur propriétaire après paiement des droits visés à l'article 45 ci-dessus. A défaut, ils sont mis en vente conformément au premier alinéa ci-dessus et conformément à la législation en vigueur.

En cas de mise en fourrière des animaux du troupeau, un droit dit « de mise en fourrière » est perçu pour chaque jour de saisie.

Article 46

Les animaux saisis sont, durant la période de leur mise en fourrière, sous le contrôle de l'organisme ou de l'autorité chargée de la gestion de la fourrière qui doit assurer la sécurité, l'alimentation et la santé desdits animaux. En cas de préjudice subis par les animaux, l'organisme ou l'autorité précitée est responsable.

En cas de non identification du propriétaire des animaux saisis, ces frais sont à la charge de l'organisme ou l'autorité responsable de la fourrière et leur montant lui sont restitués par prélèvement sur le montant de la vente aux enchères publics desdits animaux.

Chapitre VII

Dispositions transitoires et finales

Article 47

La présente loi entre en vigueur à compter de la date de sa publication au *Bulletin officiel*.

A compter de cette date, les dispositions du titre III et des articles 49, 50 et 51 de la loi n° 33-94 relative aux périmètres de mise en valeur en bour, telle que modifiée et complétée, sont abrogées. Toutefois les dispositions des textes pris pour leur application demeurent en vigueur jusqu'à leur abrogation.

A compter de cette même date, les dispositions de l'article 2 de ladite loi n° 33-94 ne s'appliquent plus aux zones d'amélioration pastorale, lesquelles sont désormais soumises aux dispositions de la présente loi. Toutefois, les droits acquis sur ces zones par les propriétaires de troupeaux demeurent en vigueur jusqu'à leur extinction.

Le texte en langue arabe a été publié dans l'édition générale du « Bulletin officiel » n° 6466 du 12 chaabane 1437 (19 mai 2016).

Dahir n° 1-16-60 du 17 chaabane 1437 (24 mai 2016) portant promulgation de la loi n° 48-15 relative à la régulation du secteur de l'électricité et à la création de l'autorité nationale de régulation de l'électricité.

LOUANGE A DIEU SEUL !

(Grand Sceau de Sa Majesté Mohammed VI)

Que l'on sache par les présentes – puisse Dieu en élever et en fortifier la teneur !

Que Notre Majesté Chérifienne,

Vu la Constitution, notamment ses articles 42 et 50,

A DÉCIDÉ CE QUI SUIT :

Est promulguée et sera publiée au *Bulletin officiel*, à la suite du présent dahir, la loi n° 48-15 relative à la régulation du secteur de l'électricité et à la création de l'autorité nationale de régulation de l'électricité, telle qu'adoptée par la Chambre des représentants et la Chambre des conseillers.

Fait à Rabat, le 17 chaabane 1437 (24 mai 2016).

Pour contresigner :

Le Chef du gouvernement,

ABDEL-ILAH BENKIRAN.

*
* *

Loi n° 48-15

**relative à la régulation du secteur de l'électricité
et à la création de l'autorité nationale
de régulation de l'électricité**

TITRE PREMIER

PRINCIPES DE RÉGULATION DU SECTEUR DE L'ÉLECTRICITÉ

Chapitre premier

Définitions

Article premier

On entend, au sens de la présente loi, par :

- *Autorité Nationale de Régulation de l'Electricité* : l'Autorité Nationale de Régulation du Secteur de l'Electricité créée en vertu du titre II de la présente loi et désignée ci-après par « ANRE » ;
- *Consommateur* : toute personne physique ou morale achetant de l'énergie électrique en vue de la consommer, à titre exclusif, pour son propre usage ;
- *Distribution d'électricité* : service public communal consistant à acheminer l'énergie électrique achetée par le gestionnaire du réseau de distribution d'électricité sur les réseaux de distribution aux fins de la fournir aux consommateurs ;
- *Marché libre de l'énergie électrique* : le marché sur lequel tout fournisseur d'électricité peut, conformément à la législation et la réglementation en vigueur et notamment la loi n° 13-09 relative aux énergies renouvelables et