N.º 12// julho 2020 // www.cia.ipt.pt

Antrope
ΑΝΘΡΟΠΕ

ARQUEOLOGIAS E SEUS CONTEXTOS

www.cta.ipt.pt

N. 12 // julho 2020 // Instituto Politécnico de Tomar

PROPRIETÁRIO
Instituto Politécnico de Tomar - Centro das Arqueologias

EDITORA
Ana Pinto da Cruz, Instituto Politécnico de Tomar

EDIÇÃO E SEDE DE REDACÇÃO
Centro das Arqueologias, Instituto Politécnico de Tomar

DIVULGAÇÃO
Em Linha

DIRECTORES-ADJUNTOS
Helena Moura, Rodrigo Banha da Silva, Vasco Gil Mantas, Thierry Aubry

CONSELHO CIENTÍFICO
Ana M. S. Bettencourt, Professora Auxiliar com Agregação, Departamento de História, Universidade do Minho
Professora Catedrática Doutora Primitiva Bueno Ramírez, Universidad de Alcalá de Henares
Professor Catedrático Doutor Rodrigo Balbín Behrmann, Universidad de Alcalá de Henares
Doutor Rossano Lopes Bastos, Arqueólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Superintendência Estadual em Santa Catarina/Brasil (IPHAN/SC)
Doutor e Livre Docente pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade De São Paulo, (MAE/USP)
Doutor Thomas W. Wyrwoll, Forschungsstelle für Archäoikonologische Theriologie und Allgemeine Felsbildkunde (FATAF) / Institut für Theriologie und Anthropologie

DESIGN GRÁFICO
Gabinete de Comunicação e Imagem, Instituto Politécnico de Tomar

PERIODICIDADE
Semestral

ISSN 2183- 1386
LATINDEX folio nº 23611

ANOTADA DA ERC | REGISTADA NA INPI

© Os textos são da inteira responsabilidade dos autores.

Índice

EDITORIAL
Ana Cruz ...……..……..……..…. 05

O CONTRIBUTO DA SEMIÓTICA PARA O ESTUDO DA ARQUEOLOGIA FUNERÁRIA – ALGUMAS NOTAS ACERCA DOS RITUAIS FUNERÁRIOS NO BRONZE REGIONAL ALENTEJANO
Ana Rosa ……...……..……..…. 15

ARQUEOLOGIA NO ENGENHO DO MURUTUCU: UM SÍTIO HISTÓRICO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA
Diogo Menezes Costa ….……..……...……..…….…….30

LE SAVOIR LOCAL AMAZIGH: LA TRANSMISSION À L'ÉPREUVE
Fatima Ez-zahra Benkhallouq, Wahiba Moubchir, Farid El Wahidi ……..……..…. 59

INTERVENÇÃO ARQUEOLÓGICA NO PORTO DO TOPO. CONTRIBUTO PARA O PATRIMÓNIO CULTURAL SUBAQUÁTICO DA ILHA DE SÃO JORGE
João Gonçalves Araújo, João Moniz, José Luís Neto, Pedro Parreira ……...……...…….....……..….. 81

LA ESTACIÓN RUPESTRE DE HUAYLLANQORI, PROVINCIA DE ANTABAMBA (APURÍMAC, PERÚ)
Raúl Carreño-Collatupa ……...…….....…… 118

GRAVURA RUPESTRE DO CORUTO (ESCARIZ, AROUCA): ESTUDO, SALVAGUARDA E VALORIZAÇÃO
Paulo A. Pinho Lemos, Ana M. S. Bettencourt, João Ralha .....……..…… 139

A PAISAGEM DE LONGA DURAÇÃO DO ALTO VALE DO JEQUITINHONHA – OS VESTÍGIOS DE OCUPAÇÃO HUMANA DO HOLOCENO MÉDIO NA SERRA DO ESPINHAÇO MERIDIONAL, MINAS GERAIS – BRASIL
Átila Perillo Filho …….....……..... 173

ASPECTOS DA COLONIZAÇÃO PRÉ-HISTÓRICA DO LITORAL SUL DO BRASIL E SUA PATRIMONIALIZAÇÃO: OS VESTÍGIOS DA OFICINA LÍTICA NO SÍTIO ARQUEOLÓGICO DA PONTA DO RETIRO, FLORIANÓPOLIS, SANTA CATARINA
Márcio Mota Pereira ……..…..… 222

TESTEMUNHOS RECENTES DE TEÓNIMOS PRÉ-ROMANOS NA LUSITÂNIA
José d'Encarnação …….....……..... 249

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO ESPÓLIO OSTEOLÓGICO PROVENIENTE DAS INTERVENÇÕES ARQUEOLÓGICAS REALIZADAS NO PÁTIO SUL DA IGREJA NOSSA SENHORA DO PÓPULO, CALDAS DA RAINHA (LEIRIA)
Daniel Alves, Augusto Ferreira, Cláudio Monteiro, Alexandra Figueiredo, Ricardo Lopes ……...……...…….....……..... 274

CASA DO CORPO SANTO – 1531 A 1714. ARQUEOLOGIA, CONSERVAÇÃO E MUSEALIZAÇÃO
Luís Neto, Patrícia Trindade Coelho ..…….…….....……..…. 298

UNIDADES DOMÉSTICAS DO SÉCULO XIX DO BAIRRO DA BOA VISTA DO RECIFE: UM ESTUDO DO PERFIL TÉCNICO E DAS CARACTERÍSTICAS ESTILÍSTICO-ARQUITETÔNICAS
Clara Diana Figueirôa Santos, Henry Sócrates Lavalle Sullasi ..…….……..… 327

Antrope // N. 12 // julho (2020) // 59 – 80 // ISSN 2183-1386 //
http://www.cta.ipt.pt/?pagina=unidade_editorial&seccao=antrope&lang=PT

LE SAVOIR LOCAL AMAZIGH: LA TRANSMISSION À L'ÉPREUVE

AMAZIGH LOCAL KNOWLEDGE: PROOF TRANSMISSION

Recebido a 01 de maio de 2020
Revisto a 17 de junho de 2020
Aceite a 07 de julho de 2020

Fatima Ez-zahra Benkhallouq

Faculté de Langue arabe
Université Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc
f.benkhallouq@hotmail.com

Wahiba Moubchir

Ècole Normale Supérieure
Université Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc
moubchirwahiba@gmail.com

Farid El Wahidi

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc
elwahidifarid@gmail.com

Résumé

Dans une société foncièrement traditionnelle, les dispositifs de valorisation des éléments naturels demeurent une obligation pour réussir une survie en commun. La transmission assures ainsi cette passation intergénérationnelle. Les agdals pastoraux des tribus des Ait Soukhman (T.A.S) sont un exemple concret de cette gestion communautaire riche d'enseignements. L'étude de cet exemple met en lumière des soubassements institutionnels et culturels des dispositifs collectifs des T.A.S. Ainsi proposerons-nous une étude complémentaire, celle du dispositif référentiel qui expliquera le passage de la conservation à la déplétion de la ressource. En travaillant sur les agdals pastoraux attestés depuis le début du siècle dernier dans la zone d'étude, les déperditions au niveau du nombre des agdals et la dégradation du milieu sont des indices de changements qui sont identifiés et suivis entre 1930 et 2010. C'est pourquoi il est important d'interroger les structures profondes qui touchent aux différentes altérations qui secouent les structures tribales.

Cette recherche est le résultat d'un effort de recoupement de différentes sources d'informations, en l'occurrence la recherche documentaire et les entretiens ouverts semi-directifs lors de nombreux séjours effectués chez les T.A.S.

Mots-clés: Patrimoine, transmission, altération, agdals pastoraux, dispositifs culturels.

Resumo

Numa sociedade profundamente tradicional, as estruturas de avaliação de elementos naturais continuam a ser um requisito para a sobrevivência conjunta e bem-sucedida. Os agdals pastores das tribos de AitSoukhman (T.A.S) são um exemplo

concreto dessa gestão comum, que oferece uma riqueza de oportunidades de aprendizagem. Ao trabalhar com os censos de agdals realizados desde o início do século passado, nesta área de estudo, verificamos que a perda do número de agdals e a degradação ambiental são indicadores de mudanças identificadas entre 1930 e 2010.

É por essa razão, que se torna tão importante questionar as estruturas profundas, implicando alterações de vário tipo que desconstroem as estruturas tribais.

Esta investigação é o resultado de um esforço para recuperar diferentes fontes de informação, em resposta às entradas documentais e semi-diretas ou ao efeito do T.A.S.

Palavras-chave: Património, Transmissão, Alteração, Interesses Pastoris, Dispositivos Culturais.

Abstract

In a fundamentally traditional society, the development of natural elements remains an obligation to achieve joint survival. Transmission thus ensures this intergenerational transfer. The pastoral agdals of the Ait Soukhman tribes (T.A.S) are a concrete example of this community management, which is rich in lessons. The study of this example highlights the institutional and cultural foundations of the collective mechanisms of the T.A.S. Thus, we will propose a complementary study, that of the referential device which will explain the transition from conservation to depletion of the resource. By working on the pastoral agdals attested since the beginning of the last century in the study area, the losses in the number of agdals and the degradation of the environment are indicators of changes which are identified and monitored between 1930

and 2010. Therefore, it is important to question the deep structures which touch the various alterations which shake the tribal structures.

This research is the result of an effort to cross-check different sources of information, in this case documentary research and semi-structured open interviews during numerous stays at the T.A.S.

Keywords: Transmission, heritage, agdals, cultural features.

1. Introduction

Le dédain à l'égard des connaissances liées aux spécificités culturelles s'expliquerait entre autres par le développement du savoir scientifique et de la spirale du progrès technologique au détriment des savoirs qualifiés de rudimentaires et d'immuables provenant de peuples ignorants perpétuant ainsi une image ethnologique polémique. Chercher à impliquer la population locale dans le processus de collecte et de sauvegarde du savoir à la fois naturel et culturel révolutionne les anciennes méthodes d'approche[1].

[1] La notion des « savoirs locaux » n'apparaît que quelques décennies auparavant, précisément en 1950 pour qualifier dans un premier temps les savoirs botaniques des sociétés dites «traditionnelles». L'intérêt croît ensuite graduellement, ainsi vers les années 80, on introduit la notion de «savoir écologique traditionnel» (Traditional Ecological Knowledge), connu sous le sigle de TEK. La nomination «autochtone» soulève une grande polémique. D'où l'appellation savoir local, plus générale et moins subjective.

En effet, cette ruée vers la population locale et son implication dans la collecte et la sauvegarde du ses connaissances privilégie essentiellement la composante naturelle et écologique. Toutefois, cette approche demeure partielle puisque les détenteurs de ces connaissances transmettent, en effet, un tout complexe et composite qui ne rime pas obligatoirement avec la science universelle[2]. Il va du savoir naturel au culturel et vice versa passant par le langagier. Ce tout demeure, pour ainsi dire, un document vivant en mouvement dans la mesure où il renvoie à une réalité linguistique, historique, culturelle et sociale.

Miroir des continuités et des transformations socioculturelles, la transmission assure à elle seule la reconnaissance d'un legs culturel dynamique lui attribuant ainsi la légitimité d'être, d'évoluer et de se connecter avec d'autres visions du monde.

C'est dans cette perspective que se développe notre étude dans un domaine peu exploré par les recherches nationales. En effet, notre objectif consiste à questionner attentivement et à étudier un savoir local matériel et immatériel des Tribus des Ait Soukhman au Moyen Atlas à savoir l'agdal pastoral. Pour nous, le lieu n'est pas un territoire dans le sens géographique du terme mais plutôt un dépositaire de ressources, de représentations, de religieux, de mystique et d'une identité commune.

---

[2] L'expérience menée par un groupe de chercheurs (de 2000 jusqu'à 2005) qui porte sur le patrimoine naturel dans les pays du Sud en Afrique paraît d'une grande importance dans ce sens. Il suffit de noter qu'en conclusion du bilan (2005, p. 516), il est écrit: «En ce qui concerne les pays du Sud et plus particulièrement l'Afrique et Madagascar, lorsque nos études démarrèrent, il n'existait encore que fort peu d'informations raisonnées et détaillées sur le patrimoine naturel. Nous ne savions même pas si cette notion imposée par le modèle occidental était porteuse de sens dans les Suds. La création de parcs naturels, de réserves de biosphère, de sites UNESCO du patrimoine mondial ou encore la signature par la plupart des pays africains des grandes conventions sur les espèces menacées (Cites, CMS etc.), attestaient des tentatives de transfert, généralement peu concluantes, de cette conception particulière du rapport à la nature. Mais les informations sur les perceptions locales de ces patrimoines naturels et surtout, sur l'existence d'autres patrimoines naturels issus de dynamiques plus locales faisaient grandement défaut».

Ci-dessous, la carte géographique[3] qui précise la localisation des dits tribus:

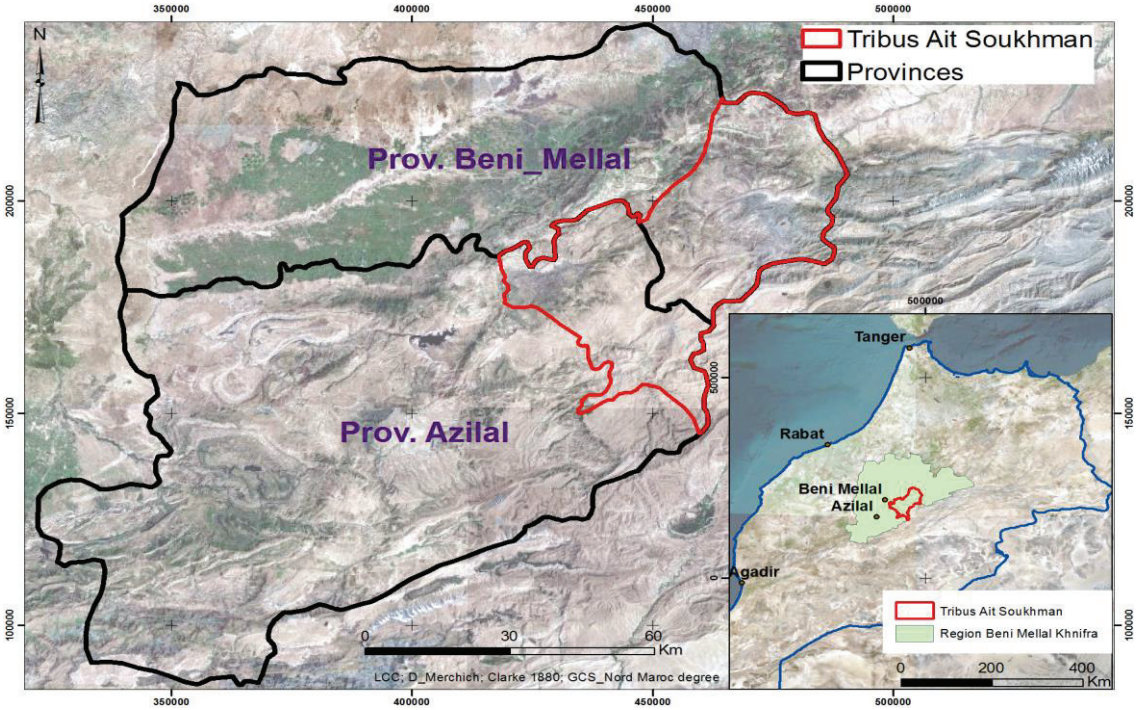

Figure 1. Situation géographique des tribus des Ait Soukhman (arrière-pays de la province de Beni Mellal et d'Azilal.

En interrogeant les mécanismes de la transmission dans l'optique du milieu naturel qui héberge savoir et pratiques, l'interaction entre la population et le milieu naturel nous paraît une vraie mine d'or dans la mesure où le côtoiement permanent des éléments naturels ne peut aucunement être sans incidence sur la diversité culturelle, la vision et le génie montagnards dans différents domaines. Le regard scientifique fait défaut dans ce sens, il réduit ce tout cohérent à des disciplines scientifiques compartimentées.

[3] Les cartes géographiques ci-dessus sont faites par professeur El Wahidi Farid, co-auteur et professeur du Système d'Information Géographique. Les informations sont collectées lors d'une enquête sur terrain et des entretiens (focus groupe) avec les bergers de la zone d'étude.

Roué (2012, p. 3) explique: «Il est réductionniste de désigner ces savoirs du nom d'une discipline scientifique, alors qu'ils sont également des savoir-faire, un mode de vie, une représentation du monde et une éthique. Ce que savent les peuples autochtones, ce qu'ils savent faire et surtout leurs représentations du monde sont intimement liées: leur pensée procède d'une démarche holiste. La vision occidentale dichotomique qui sépare la Nature de la Culture, et l'homme de tous les autres êtres vivants, n'est nullement la leur. Les peuples autochtones ne font jamais de la science une activité séparée. Notre science occidentale, elle, s'est constituée en se coupant de la philosophie et de la religion, et en séparant de surcroît chaque domaine scientifique de celui des autres sciences. Enfin l'opposition entre savoir et croire, cette volonté d'universalité de la science qui cherche des lois valables en toutes circonstances est une démarche que ne partagent qu'en partie les «savants autochtones».

En observant de près la population, sa langue, son savoir et ses convictions, nous avons essayé d'approcher la transmission du savoir de la manière suivante : donner la parole aux Amazighs et les écouter, expliquer leurs visions du monde et leurs perceptions et ce, à partir de plusieurs pratiques, savoirs et activités qui traversent l'année agricole.

Faire parler la population dans des domaines variés, sans avoir à sélectionner, à classer ou à s'immiscer dans l'ordre qu'elle-même fait de sa vie nous permet de toucher des zones enfouies du génie de l'être humain et de son souci permanent de passation du savoir et de transmission de valeurs communes.

Pourquoi la transmission? Parce qu'elle est partout dans les lieux, dans les objets et dans le dynamisme des cultures, parce qu'il n'y a pas de culture isolée dans le monde.

Edouard Glissant (1993, p. 27) introduit une notion-clé dans la pensée du métissage, celle du «Tout- monde». En mettant en avant les «histoires des peuples» et les «Relations» entre elles, il va à l'encontre des « absolus de l'Histoire». Penser le monde dans la transmission, c'est le penser dans la diversité et dans le va et vient des langues et des cultures.

Et puisque tout s'inscrit dans un dynamisme et dans un mouvement, la transmission est l'une des opérations d'envoi la plus complexe quant à ses mécanismes et ses composantes. Orchestrée par une puissance à la fois interne et externe, consciente et inconsciente, elle traverse les lieux et les personnes pour assurer un passage permanent de la culture, des idées, des milieux et des savoirs. Ce passage bien évidemment, n'est pas toujours heureux, il peut être affecté par des écarts, des déperditions, des oublis volontaires ou involontaires et il est variable dans les circonstances où il se produit. Le corps humain, ses dires et ses actes, est le véhicule de toute transmission consciente.

Se traduisant dans l'insertion du passé dans le présent, les usages vivants disent beaucoup quant aux anciennes croyances et convictions. En perpétuant des actes et en changeant d'autres, on s'inscrit toujours dans la lignée du transmissible comme le souligne bien le proverbe amazigh «les anciens ont tout dit et ont tout pensé», ou encore le proverbe du sud de Ghana: «une nouvelle corde est tissée au bout de l'ancienne».

Parallèlement, surgissent de nouvelles perceptions et conceptions du monde, des modes de vie, des croyances, des valeurs et aspirations. En conséquence, dans ce processus dynamique, les catégories traditionnelles de perception qui dominaient autrefois et qui étaient transmises par la mémoire collective du groupe local, sont peu à

peu altérées. Elles sont confrontées à d'autres cadres de sociabilités (colonisation, élections, scolarisation, décloisonnement) et à d'autres façons de voir, d'agir et de penser. Il se forme alors d'autres perceptions avec d'autres significations.

Pourquoi le savoir local naturel et culturel ? Le savoir naturel et culturel serait ce savoir local puisé dans la nature, partagé par une population donnée et qui en fait usage au quotidien. Il n'est local qu'en le comparant à la science dans sa dimension supra-locale, et il est aussi relationnel dans le sens où il génère une articulation avec et par plusieurs autres interlocuteurs locaux. En revanche, penser le savoir dans sa dimension qui transcende le temps et l'espace permet de voir la localité autrement, celle de «l'errance enracinée» (Edouard Glissant, 1990).

2. La transmission de valeurs: l'agdal pastoral comme paysage naturel et culturel

Une des pratiques fondamentales que nous étudierons ici est: «l'agdal pastoral»[4], la mise en défens traditionnelle des ressources communes. Étant donné que la ressource est utilisée collectivement, l'agdal assure l'égalitarisme entre les ayants droit. De même, il garantit la répartition des risques et la sécurisation de l'accès à une ressource. De ce fait, la conservation de la ressource part d'abord d'une reconnaissance du partage de l'espace et d'une prise en compte des règles de conservation.

[4] Le mot agdal dérive du verbe «gdəl» qui désigne selon Laoust (1920, p. 43) «faire paître le bétail dans une prairie». Pour cet auteur, «l'agdal et l'agudal» représentent un «pré réservé sur les rives d'un oued et entouré d'une enceinte en pierres».

Derrière ce dispositif[5] réglementaire se cache une gestion coutumière mais aussi et surtout un système de valeur où l'interdit et le sacré jouent un rôle primordial.

La transmission de ces valeurs, étant assurée avec succès, fait revivre de telles pratiques ancestrales.

En étudiant les constantes qui reviennent dans les différents discours des personnes interviewées, nous avons pu détecter trois convictions fondamentales structurées en une mémoire communicative collective. C'est cette structure profonde truffée de connotations socioculturelles que nous voudrons étudier dans cet article pour pouvoir mettre la lumière sur les instances de transmission et celles du blocage au fil des années.

2.1. L' Interdiction

La connotation même de cette prohibition est sacrée. Le fait que la décision soit prise pour la clôture de la parcelle et l'interdiction d'accès, attribue au pacte une certaine sacralité. «Quand c'est interdit, c'est-à-dire «iḥṛəm : prohibé par la religion», normalement on mettait un gardien, et même s'il n'est pas là, rares sont les personnes qui s'introduiront pâturer clandestinement parce qu'elles risquent la malédiction (maladie et même mort du bétail)»; cette déclaration est reprise de différentes manières par nos informateurs (Bassou, 65 ans, Mḥa, 55 ans, Lḥsen 50 ans). De surcroît, la mise

[5] Pour assurer une bonne gestion des ressources, Ostrom (1992) propose les critères suivants:
- définition précise des ayants droit (les ménages ou la fraction tribale);
- précision des liens entre les caractéristiques des ressources et la communauté des utilisateurs (dates d'ouverture-fermeture des agdals…);
- élaboration des règles par les utilisateurs eux-mêmes (saints, chefs de foyer au sein de l'assemblée);
- application de ces règles par des personnes responsables devant la communauté des usagers (gardiens, amzwar…) et le système de sanctions.

en défens est certes consensuelle, mais émanant d'abord de « ceux d'en haut » puis des représentants des villages bénéficiaires. Cette interdiction d'accès devient autant un droit qu'un devoir.

Les usagers savaient tous que toute infraction à ce règlement induira à une punition divine. L'agdal est dès lors décrit comme un espace protégé d'«en haut», tenu par un groupe humain qui impose sa loi pour une durabilité et un bénéfice commun, celui d'une gestion collective. Plusieurs informateurs emploient le verbe « iḥṛəm : c'est défendu par la morale, interdit par la religion » pour qualifier cette mise en défens. Le mot est lourdement chargé de signification religieuse.

Autre caractéristique de cette interdiction par le passé, c'est qu'elle fut fixe, les jours de clôture et d'ouverture venaient de «Ait ufəlla: ceux d'en haut» par l'intermédiaire des saints, ainsi, personne n'avait le droit de changer cet ordre cosmique préétabli (ordre qui prenait en considération les conditions climatiques de chaque zone).

Or, avec l'avènement de la colonisation et la détérioration de quelques images véhiculées, avec les années de sécheresse successives et la montée de voix contre les pratiques non orthodoxes, l'interdiction passe des mains de « ceux d'en haut » aux mains de «ceux d'en bas», créant ainsi des assemblées de concertation et de décision de fois controversées.

2.2. Les valeurs du partage de l'espace et de la ressource

Les valeurs de commun, de partage et d'hospitalité constituent un fondement solide chez ces tribus. Ce sont des notions qui reviennent dans différents contextes et situations et qui sont maintenues par des légendes ancestrales toujours en vie dans la

bouche de ceux qui les transmettent. Il est à rappeler que dans d'autres pratiques, le partage symbolique d'un repas suffira pour inscrire la relation dans l'immortel.

En fait, l'ouverture des agdals est vécue comme un événement d'une haute importance locale parce qu'il s'agit d'un grand espace de rassemblement non seulement de troupeaux, mais aussi de la population locale: femmes, hommes et enfants, tous dans une ambiance festive.

Il s'agit d'un mode de gestion et de conservation, d'un système commun et partagé mais aussi et surtout d'un moment fort qui ponctue l'année : un mode de gestion dynamique et subjectif. Toutes les composantes s'inscrivent dans une chaîne continue : la ressource végétale écologique est au service de la ressource animale (les bétails) et de la ressource humaine. Ne règne dans un tel espace-ressource que l'atmosphère de cohabitation et de partage, (Tuda, 90 ans) explique que: «le jour de l'ouverture de l'agdal béni, les paysans sont heureux et les troupeaux aussi. Tout le monde mange et boit, tout le monde est rassasié. Manger cette herbe est bénéfique pour nous aussi êtres humains».

L'ouverture du pâturage de bêtes en période d'été est un événement festif pour la population et le début de la transhumance. S'installe alors un climat de détente et d'euphorie puisque le partage est commun et la rudesse du climat est allégée. (Ulεid, 50 ans) dit dans ce sens: «avec l'ouverture de l'agdal, c'est la grande fête, les femmes préparent le couscous, on égorge un mouton pour l'occasion d'ouverture, c'est «l εahd»: le pacte respecté.». Le sacré et la vertu, pour ainsi dire, couronnent l'atmosphère du savoir-faire. (Bassou, 65 ans): «Si quelqu'un ose violer les règles, ça peut entraîner des

conséquences fâcheuses. De ce fait, tout le monde a peur de le faire par crainte de châtiment».

Ces récits montrent que les règles de gestion des ressources naturelles au niveau de la zone ont d'abord un soubassement sacré bien qu'il n'en soit pas le seul. Il existe aussi la sanction graduée mais coutumière dans la mesure où elle se résume dans l'expression «inbyawən: invités». Il s'agit des invités à recevoir chez le transgresseur de lois de mise en défens. Le nombre des «inbyawən» dépend de la gravité du délit commis. Ce n'est pas seulement ce genre de sanctions qui enseigne à la population le respect de la ressource commune mais surtout le sentiment de déshonneur au sein des siens qui partagent les mêmes fondements de vie en commun.

La richesse de tels espaces est certes naturelle et biologique mais elle est aussi et surtout rituelle, culturelle et sociale. Cette idée de symbiose[6] est développée par (Auclair & Alifriqui, 2012) celle de l'image de la verdure qui rime avec l'idée du paradis terrestre (l'eau et l'herbe) d'un côté et de la profusion de la vie de l'autre côté. Il s'agit de représentation analogue à d'autres images relevant de différentes cultures. Le jour de l'ouverture, les chants et vers poétiques de joie et d'euphorie juxtaposent les beuglements et les cris excités des animaux, meublant ainsi l'espace verdoyant:

[6] Auclair écrit: «Le statut de protection de l'agdal, 'domaine de l'interdit', est lié à un ensemble de valeurs, représentations et croyances. Nous trouvons dans l'agdal tous les éléments de la définition des «choses sacrées», séparées du reste du monde et interdites (Durkheim, 1912). Dans l'espace enclos de l'agdal, l'interdit fait référence à Dieu, aux saints musulmans et aux génies et/ou, plus prosaïquement, à la loi coutumière et à l'honneur de la communauté. » Introduction Un patrimoine socio-écologique à l'épreuve des transformations du monde rural in Agdal Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain, IRCAM, IRD, édition 2012.

«aaday ddun ayt iġallən s igwdlan hati dinnaġ ayd iyya umdaz almu», traduit ainsi: «Quand les montagnards regagnent les agdals il n'y a que béatitude et fête qui règnent!».

«han agdal iṛẓəm a iɛzzabən n wulli adaġ tannay tiṭṭ if ṛəh awd wul!»

«Agdal est ouvert, oh ! Bergers d'ovins pour que l'oeil contemple le beau paysage et que le coeur se réjouisse !»

Il s'agit du comble de la joie et de l'euphorie. Le moment idéal pour manifester une quiétude à la fois physique et morale.

2.3. Le mystique et l'utilitaire

De par le passé et jusqu'à nos jours encore, l'agdal est perçu comme source d'alimentation faisant partie du système culturel et mythique de la population locale. Il est présent dans le quotidien des familles et lors de leurs activités festives.

Toute la vie donc en dépend, pour reprendre l'expression de (Naba, 70 ans): «où es-tu mon agdal béni, lieu des saints ? Tu es abondant ou pas encore ? Ton odeur nous manque, ton parfum et tes joies, mes yeux te cherchent. Les hommes t'attendent, les femmes et le bétail aussi».

Espace des Correspondances à la conception Baudelairienne, où tout s'associe : «la nature est un temple» et le paysage comme monde matériel se connecte avec le monde spirituel. Dans ce sens, cette synesthésie psychologique, tant chantée par Baudelaire, se concrétise aisément dans cet espace naturel emblématique.

Le besoin du vivre en commun est vécu comme une nécessité pour pouvoir apaiser la rudesse du climat et des reliefs. Les liens tribaux ont donné naissance à un

système de partage et de cohabitation entre autres par souci de déplétion de la ressource en commun.

3. L'agdal pastoral aujourd'hui, la transmission à l'épreuve

L'étude de la relation de l'Amazigh avec la nature, faune et flore s'avère très complexe. En effet, la transmission du savoir véhiculée au sein de cet espace-ressource accidenté par nature, nous met devant des schémas de pensée et structures référentielles partagées dignes d'analyse.

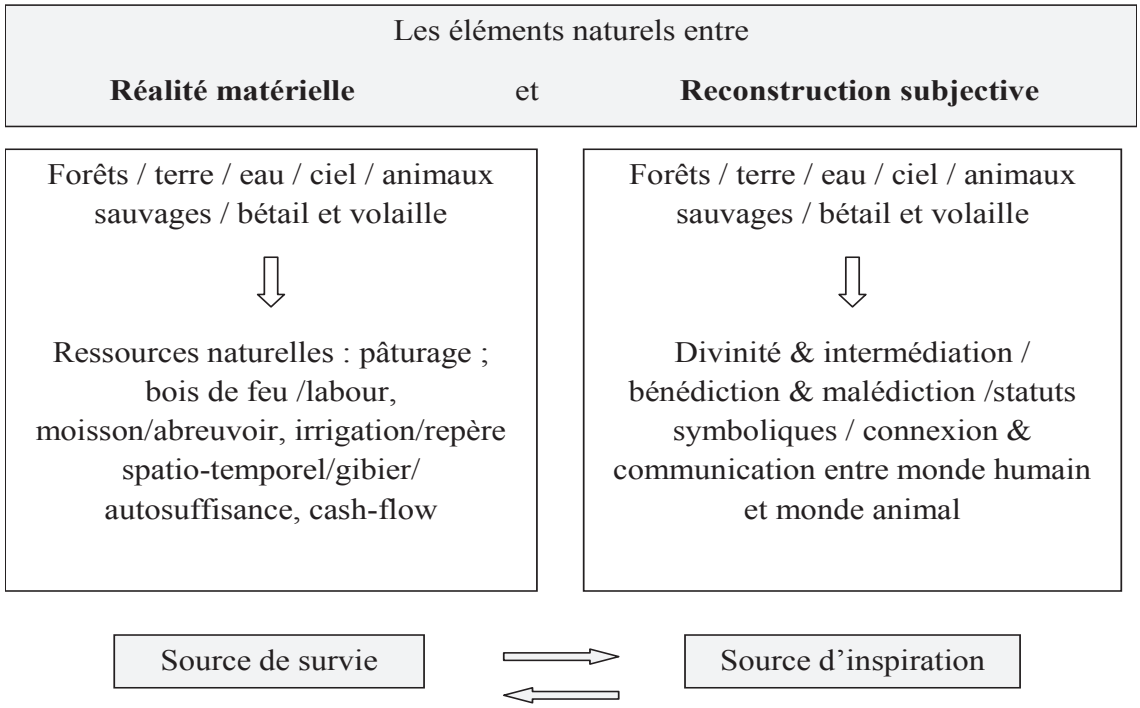

Figure 2. Les éléments naturels entre source de survie et source d'inspiration. Source: Auteurs

Se dégage ainsi l'articulation de différents domaines et différents savoirs et pratiques: du travail pour la survie jusqu'aux représentations les plus subjectives, celle

du sacré et de l'appartenance voire même la filiation. La nature est à la fois la matrice et la mère nourrice, l'ennemi que l'on craint lorsqu'on abuse et la source de vie que l'on cherche. La figure ci-dessous résume ce va et vient entre milieu physique, vécu et milieu imagé.

Or, avec l'ouverture de la zone sur le monde extérieur et avec le déclin de quelques valeurs anciennes jugées archaïques, nous assistons à un changement dans les pratiques. De nos jours, des personnes se soulèvent contre la pratique de la mise en défens; la notion de l'interdit religieux ne fonctionne plus, les jeunes ont tendance à s'autonomiser davantage dans un milieu peu hospitalier, la scolarisation et l'évolution des mentalités ont fait que la population refuse de plus en plus cette mise en défens sous prétexte que la surexploitation gâche ces principes de partage et de commun longtemps mis en avant (cf. Hardin, Tragédie des Communs, 1968).

Les autres usagers voient dans de telles attitudes une violation des principes préétablis et inébranlables et ne manquent pas à leur chanter de petits vers le jour de l'ouverture de l'agdal :

«wadda ur iririn agdal adas yar udġar»

«Celui qui ne veut plus d'agdal qu'il soit ruiné ! Que sa récolte soit détériorée!».

La gestion fortement symbolique truffée de sacré – qui était d'abord bénie, relativement démocratique, reproductible dans le temps et qui fournissait aux tribus le nécessaire pour atteindre le seuil de survie – a cédé la place à un système modernisé et désacralisé qui n'est plus rentable comme auparavant par rapport à une population qui chercherait plus la compétition et le profit individuel ou même familial.

Ci-dessous, les cartes géographiques affichent les espaces attestés comme des agdals dans notre zone d'étude depuis presque un siècle: «agdal n idəmran», «agdal n tingarf», «agdal n imġal», «agdal n tadawt», «agdal n gədruz», «agdal n waw ngarf», «agdal n tamgist», «agdal nuglaf», «agdal n sgat», «agdal n war inbyawn», «agdal n barqiq», «agdal n tuzzalt», «agdal n tamətgarf», «agdal n infi», «agdal n bu tmijja» et «agdal n iġir n ait ɛmer».

Nous remarquons que les non-lieux attestés entre 1930 et 2010 indexent la déperdition de onze espaces partagés.

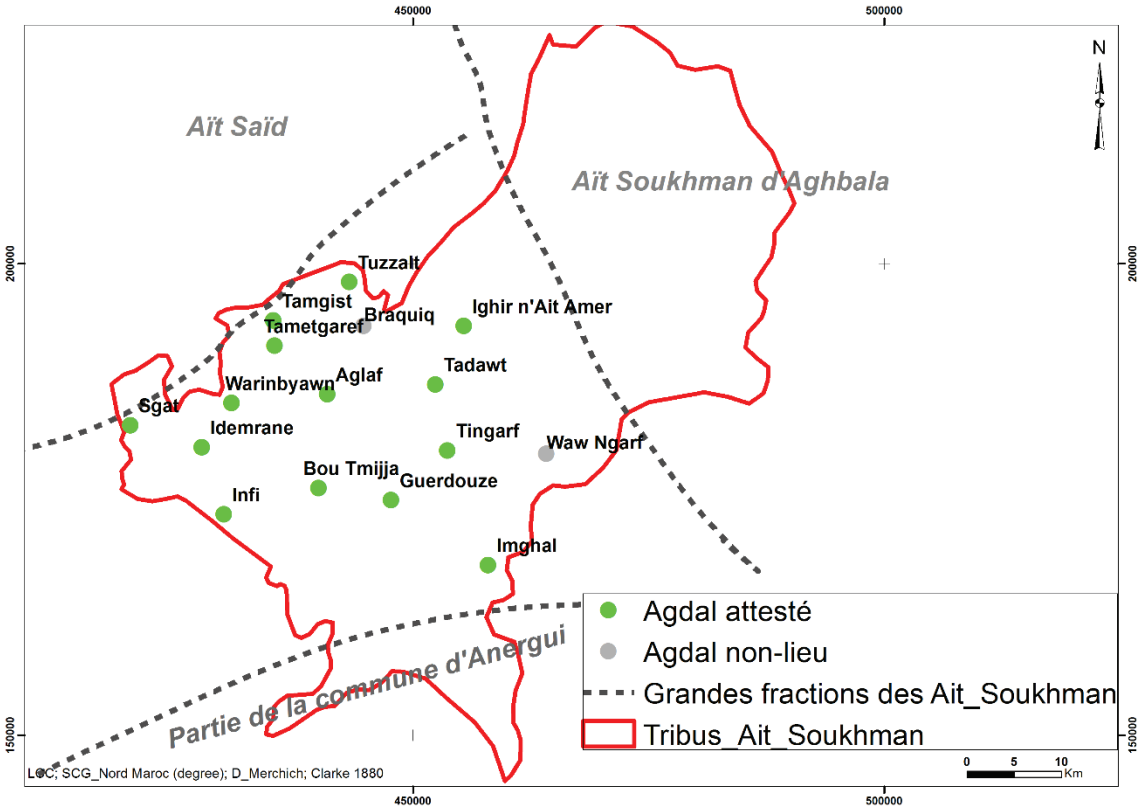

Figure 3. Les agdals attestés jusqu'au 1930 (Non-lieu de 2 agdals sur un total de 16 agdals.

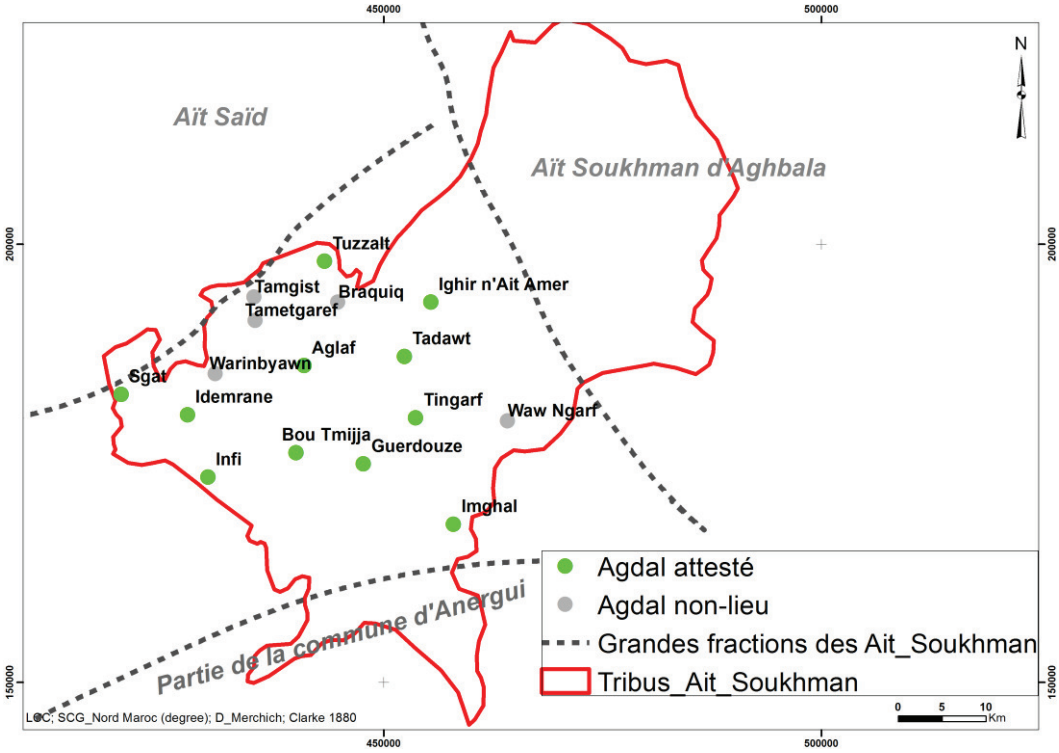

Figure 4. Les agdals attestés jusqu'au 1960 (Non-lieu de 5 agdals sur un total de 16 agdals.

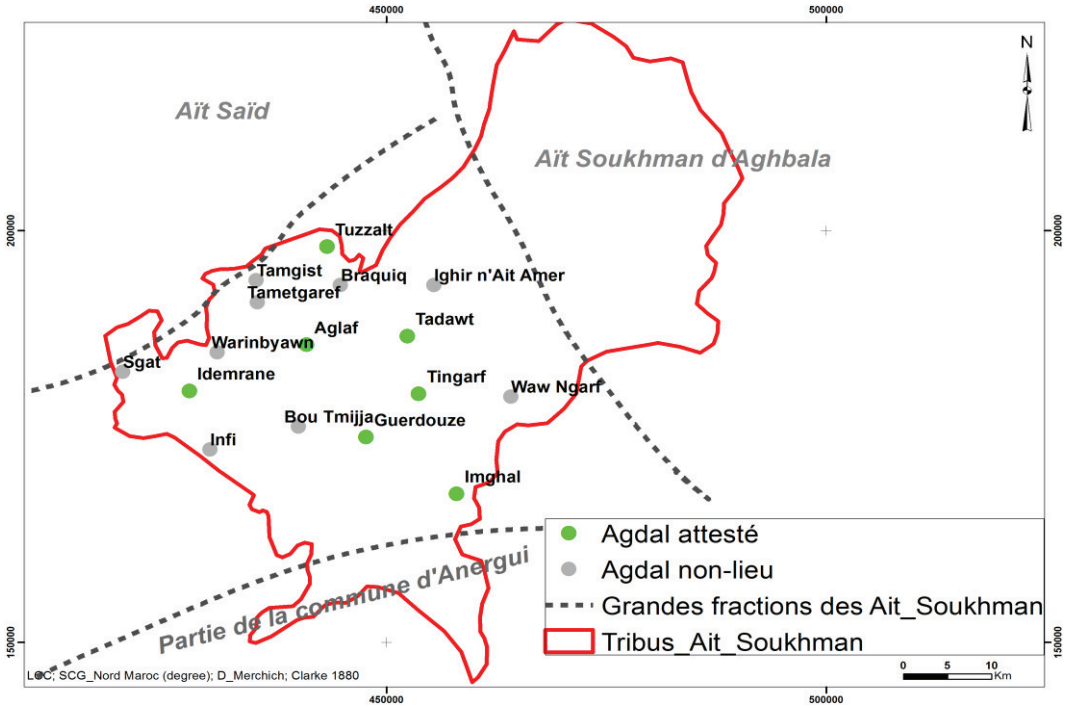

Figure 5. Les agdals attestés jusqu'au 1990 (Non-lieu de 9 agdals sur un total de 16 agdals).

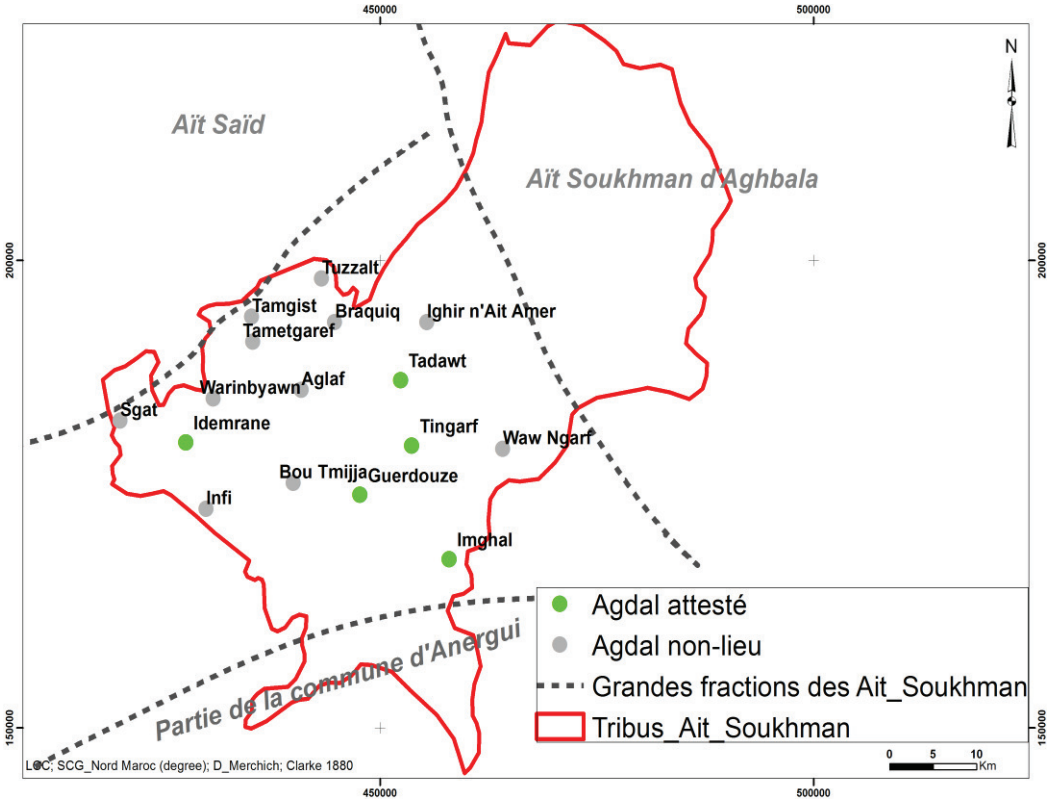

Figure 6. Les agdals attestés jusqu'à 2010 (Non-lieu de 11 agdals sur un total de 16 agdals).

Premier constat qui se dégage de ces cartes est que les agdals ne font plus l'unanimité des tribus. Le passage de seize agdals chez les T.A.S. depuis 1930 à cinq agdals actuellement y compris deux agdals optionnels est un témoin du changement dans la structure de surface. Ce changement ne peut s'expliquer qu'à travers l'altération de la transmission d'un fond culturel jusque-là partagé. Vient après le non-consentement sur les dates de fermeture et d'ouverture, et enfin l'irrégularité dans les mises en défens annuelles.

Nous proposons le schéma ci-dessous qui résume les instances de changements qui ont assuré le passage d'un agdal ancestral culturel à un agdal controversé. L'ouverture sur le monde extérieur, les changements dans les modes de vie, l'élimination du poids de l'organisation tribale, la surpopulation et la désacralisation des

pratiques ancestrales sont entre autres les raisons qui mettent en péril une des pratiques traditionnelles hautement bénéfiques.

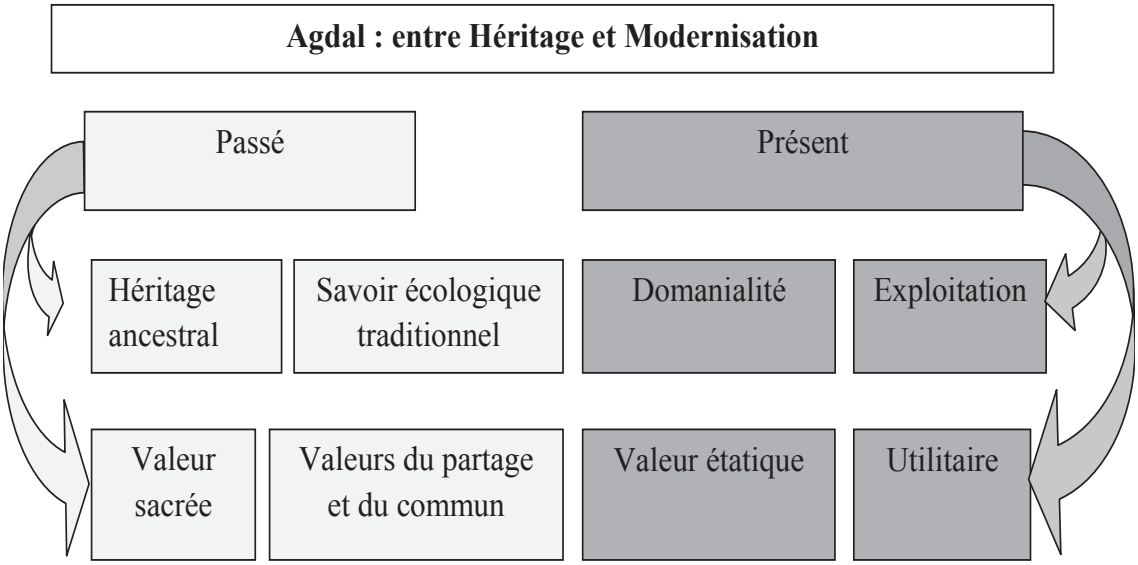

Figure 7. L'agdal pastoral, d'abord un système ancestral, béni et sacré permettait d'entrer en communion avec les éléments naturels en des saisons peu donnantes en matière d'herbe et d'eau. Transmis depuis des siècles de génération en génération, il a résisté aux déperditions avant de devenir une pratique utilitaire.
Entre un passé et un présent, le discours de la population étudiée dégage une nostalgie par rapport à un temps révolu. Source: Auteurs

4. Conclusion

La transmission du savoir n'est pas à dissocier de la transmission de la langue, des valeurs et des représentations communes. L'altération des normes communément partagées induit à des déperditions au niveau des pratiques transmises. Le cas de l'agdal pastoral traité dans cet article fait montre de cette altération dont les soubassements dépassent les instances externes.

L'ingéniosité ancestrale amazighe a favorisé la création de modes d'utilisation des ressources qui génèrent des adaptations et des innovations pour faire face à la dégradation, à la pauvreté et aux conflits. Se dégage ainsi la transmission/altération de règlements des comportements et des représentations culturelles partagées: le vivre en commun au sein d'un milieu naturel peu hospitalier devrait s'instaurer. Le fondement étant que l'esprit du groupe devrait dominer – avec des déperditions près – chezla population et ce, en instaurant des règles tacites amplement respectées. Le commun, l'interdit et l'hospitalité inconditionnelle sont quelques fondements articulateurs de plusieurs savoirs qui perdurent.

L'exemple pris dans cet article est un lieu des vivres où les trois dimensions: humaine (vivants et morts), animale et herbacée prennent forme. L'agdal héberge dans ce sens un patrimoine naturel polysémique et lourd en connotations mémorielles et s'inscrit foncièrement dans un va et vient entre passé et présent.

References

Amselle, J-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

Auclair, L. & ALifriqui, M. (2005). Les agdals du Haut Atlas marocain: enjeux d'une recherche pluridisciplinaire. In *Cah. Rech*. 3, Rabat: Centre Jacques Berque (CJB), 60-79.

Berque, J. (1981). *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: P.U.F. 2ème edition.

Bertrand, A. (1977). *Tribus Berbères du Haut Atlas*. EDITA: VILO, 137p.

Boukous, A. (1995). *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de L' Université Mohammed V.

Bourbouze, A. (1981). *L' élevage dans la montagne marocaine: organisation de l'espace et l'utilisation des parcours par les éleveurs du Haut Atlas*. Thèse. Paris-Grignon et lAV: INA, [Rabat (1981)], 323p.

Dupré, G. et al. (1991). Savoirs paysans et développement. Karthala-Orstom. Paris. 524p.

Cormier-SAlem, M. C., Juhe-Beaulaton, D., Boutrais, J. & Roussel, B. (Dir.) (2005). In *Patrimoines naturels au sud. Territoires, identités et stratégies locales*. Paris: IRD éd., Colloques et Séminaires.

Durand, G. (1973). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Payot.

Mahdi, M. & Dominguez, P. (2009). *Les agdals de l'Atlas marocain: un patrimoine en danger*. In *BESM*, Okad, juillet 2009, 327-350.

Ostrom, E. (2010). *Gouvernance des biens communs, pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, *de boeck*, 301p.

ipt
Instituto
Politécnico
de Tomar

caq.ipt
Centro
das Arqueologias