



**Asinag**

17 | 2022

Economie et culture en milieux amazighes

---

## Economie et culture en milieux amazighes

Entretien avec Mohamed Mahdi

**Mohamed Mahdi**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asinag/2490>

### Éditeur

Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM)

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2022

Pagination : 185-195

ISSN : 2028-5663

### Référence électronique

Mohamed Mahdi, « Economie et culture en milieux amazighes », *Asinag* [En ligne], 17 | 2022, mis en ligne le 01 février 2024, consulté le 20 février 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asinag/2490>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

## Economie et culture en milieux amazighes

Mohamed Mahdi <sup>1</sup>

Entretien réalisé par Mohamed Oubenal & Mbark Wanaim

*Dans l'avant-propos de votre livre sur votre tribu d'origine, Irguiten (Haut-Atlas), publié en 2007 aux éditions de l'IRCAM, vous écrivez : « les paysages et les hommes ont beaucoup changé. La nature des relations sociales aussi. Aux J'maa traditionnels viennent s'ajouter des associations de développement de douar qui tentent de prendre leur destin en main. » Pourriez-vous préciser les changements qui ont affecté les structures sociales et économiques des Irguiten ?*

Oui, vous reprenez ici un passage de l'avant-propos où j'ai précisé que ces changements nécessitent de nouvelles enquêtes, ce qui implique « un retour sur Irguiten ». En effet, dès 2010, j'ai repris attache avec Érguita, qui est, ceci dit en passant, la tribu de mes origines. C'est un retour qui a été favorisé par mes activités associatives en tant que membre de l'association Targa-Aide et en tant qu'enseignant-chercheur. J'ai en effet effectué de nombreux séjours à Érguita ces dix dernières années.

Plus particulièrement, en 2013 où j'ai accueilli à Tigouliane, mon douar, un stage des étudiants de l'Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme (INAU), organisé par des collègues et amis : les professeurs Mohamed Tamim et Aziz Iraki. Le stage avait pour thème : la « Globalisation, développement rural et territorialité des populations en zone de montagnes ». Les étudiants ont travaillé sur quatre douars d'Irguiten pour essayer de comprendre leur fonctionnement à l'ère de la globalisation. Un étudiant ayant réalisé un mémoire de Master sur le douar Tigouliane a, par la suite, approfondi ces enquêtes de stage.

Un certain nombre de conclusions transversales, dégagées par ces rapports de stage et de ce travail de recherche en Master, peuvent apporter des éléments de réponse à votre question sur les changements qui ont affecté les structures sociales et économiques des *Irguiten*. Ces conclusions transversales ont été resserrées dans un

---

<sup>1</sup> Mohamed Mahdi est socio-anthropologue. Il a été professeur de sociologie rurale à l'Ecole Nationale d'Agriculture de Meknès pendant 33 ans. Il a publié plusieurs travaux sur le pastoralisme, le nomadisme et le développement dans plusieurs régions rurales tels que le Haut-Atlas et l'Oriental.

article intitulé : « Usages de l'eau et modernisation rurale dans le Haut-Atlas », qui va paraître dans les « Cahiers de l'Ouest Saharien ».

Nous avons identifié trois principaux points de basculement, *tipping point*, qui ont affecté les structures sociales et économiques et, de manière plus générale, le genre de vie des communautés d'Irguiten que nous examinons à partir du cas du douar Tigouliane.

Tout d'abord, l'émigration nationale et internationale, ancienne dans le douar et dans cette partie du Sud marocain, qui s'est amplifiée et s'est même renforcée par des mobilités saisonnières vers les villes marocaines et vers les centres urbains proches des lieux de vie des populations, comme Taroudant. Ce type de communauté est donc passé d'une reproduction sociale basée sur l'agropastoralisme à un système qui compte plus sur les revenus de l'émigration. Les transferts extérieurs, c'est-à-dire les ressources hors exploitation agricole, deviennent très importantes et participent à hauteur de 50% des revenus des ménages du douar. Ce qui veut dire que l'agriculture de montagne, qualifiée de vivrière, ne fait plus vivre ces populations. Plus que cela, nous assistons à une déprise de l'agriculture et à une féminisation du travail agricole, notamment l'irrigation. L'image de femmes avec une sape sur l'épaule, *tamadirt*, devient familière, à cause de la mobilité des hommes et remplace l'image ancienne de la femme avec une cruche, *tagdourt*, sur le dos.

Par ailleurs, les gains de l'émigration sont investis en priorité pour améliorer les conditions de vie et notamment dans la construction de nouveaux logements en dur qui remplacent les maisons en pisé, *louh*. La prolifération des logements en dur, parfois luxueux avec des standards urbains, servant souvent comme résidences secondaires, introduit des changements profonds dans l'architecture locale traditionnelle, qui tend à disparaître au profit de l'architecture de type urbain.

Dans ces conditions, la possession de la terre, de l'eau et du cheptel servent moins de critères pour justifier le rang social mais sont plutôt des indicateurs de la réussite de carrières migratoires. Les nouveaux signes de succès sont la maison en dur, la possession de voiture, la générosité quand il s'agit de contribution monétaire à des actions collectives.

Le deuxième point de basculement est constitué par l'équipement rural, en termes de routes et pistes, de l'électrification, de l'eau potable, de la téléphonie mobile et de la télévision satellitaire. Au cours de ces deux dernières décennies, ce type d'équipement s'est largement répandu. Les douars se désenclavent physiquement et culturellement et se connectent à l'environnement local, national et international. Actuellement, on peut affirmer sans risque de se tromper que ces douars constituent des territoires dynamiques connectés au reste du monde par la route goudronnée, le réseau de la téléphonie mobile, l'usage de WhatsApp, la mobilité rapide des gens sous diverses formes vers les centres urbains proches, les villes du Maroc et les pays étrangers.

Le troisième point de basculement est le développement de la société civile. Chaque douar dispose d'une association, formée, entre autres, par des jeunes, qui œuvre, avec plus ou moins de fortune, au développement économique et social du terroir. L'émergence des associations est en train de changer le fonctionnement social et économique du douar. Si la *jma'a*, de par la tradition et la coutume, constituait l'instance exclusive de gestion des affaires du douar, cette exclusivité lui est désormais disputée par l'association. La *jma'a* est une configuration à géométrie variable. Elle se déploie sous forme d'assemblées de circonstance dont la composition change selon que l'on délibère au sujet de l'établissement du *cherf* avec le *fqih*, de la gestion de l'eau d'irrigation ou du lancement d'une action collective. Ce qui, dans la pratique, crée une sorte de superposition des instances de décision tantôt opposées et tantôt complémentaires. Les frontières sont brouillées entre formes de gestion dans le cadre de la *jma'a* et dans le cadre de l'association. Des arbitrages finissent par être trouvés, car ces communautés sont très pragmatiques.

L'association prend en charge des affaires qui dépassent les compétences de la *jma'a*, et qui requièrent de nouvelles qualifications d'ingénierie de développement pour monter des projets, développer un plaidoyer, lever des fonds auprès de bailleurs nationaux et internationaux, mettre en place des collaborations avec des ONG, mobiliser les membres de la diaspora autour d'une action collective, servir d'interlocuteurs des autorités administratives et techniques, etc. Pour les pouvoirs publics, l'existence de ces associations est une véritable aubaine.

Les formes de solidarité sociale, qui étaient au principe de l'organisation de ces communautés, essentiellement autour de la gestion de l'eau, des parcours et des lieux de culte (mosquée, zaouia), sont mis en débat et laissent de plus en plus de place à l'intervention de l'association. Un exemple : les prérogatives de la *jma'a* ne suffisent plus pour conclure le *cherf* avec un *fqih*. Ce contrat fait intervenir d'autres parties prenantes, autres que la *jma'a* et le *fqih*, en la personne des représentants des autorités locales et du ministère des Affaires islamiques. Depuis que la mosquée est placée sous l'autorité de l'État, le *fqih* est considéré comme un fonctionnaire, et de nombreux ménages rechignent à lui verser leur contribution due dans le cadre du *cherf*. Le salaire du *fqih* provient, en partie, du salaire versé par l'État et en partie du *cherf* conclu avec la communauté.

Je vous ai brossé un tableau d'une évolution presque idyllique. Mais pour qu'elle le soit réellement, il faudrait passer sous silence la situation de l'éducation qui reste au niveau basique et celle des services de santé quasi inexistantes.

*Dans votre thèse de doctorat, vous montrez que l'activité pastorale dans le Haut-Atlas fait partie d'un système symbolique et culturel composé, entre autres, de rites sacrificiels et d'un système de patronage des saints. Comment le pastoralisme et ses rites sacrificiels à l'Oukaïmeden évoluent-ils au contact d'un tourisme de masse ?*

En fait, j'ai essayé, par la suite, de montrer que le modèle, que mon ethnographie sur les transhumants de Rheraya/Ourika à l'Oukaïmeden m'a permis d'élaborer, se retrouve également dans d'autres alpages du versant nord du Haut-Atlas ; au Yagour (tribu de *Messioua*), dans le Tichka (les *Seksawa* et d'autres tribus) et dans les *agdals* des montagnes de *Adrar n'Mgoun* dans le versant sud du Haut-Atlas oriental. Cette partie orientale de l'Atlas, je ne la connais pas bien mais Gellner a bien montré comment les saints de la zaouïa Ahansal jouaient le rôle d'arbitrage et assuraient l'équilibre entre les tribus de nomades (*Ait Atta*) qui provenaient de l'*Adrar n'Saghro* et les tribus de sédentaires de l'*Adrar n'Mgoun* (*Ait Sedrat, Ait Imaghane, Ait Mgoun, Ait Dadès*). Dans le Moyen-Atlas central, j'ai documenté un cas qui montre cette imbrication du social, de l'économique et du religieux chez les transhumants de la tribu *Ait Arfa* de Guigou de la confédération des *Bni Mguild*.

Je travaille avec des collègues espagnols sur ces mêmes questions dans une perspective comparative et nous sommes frappés par les similitudes existantes entre nos systèmes agropastoraux situés sur les deux rives de la méditerranée et notamment par leur imprégnation du fait religieux.

Au mois de mai 2019, j'ai été invité par mon collègue et ami Pablo Dominguez de l'Université Autonome de Barcelone pour l'accompagner, avec ses doctorants, lors de l'enquête de terrain dans les communs pastoraux (équivalents de nos *agdals*) des provinces de Granada et Jean. Nous avons visité le village de Fatima, du nom d'une sainte patronne des bergers. Avant la montée dans les alpages, le 15 mai, les bergers transhumants célébraient leur patronne par une fête de la transhumance. Les transhumants restent sur les alpages jusqu'au début du mois de novembre, selon les conditions climatiques. Le même phénomène est observé dans la région Teruel, visité avec mon collègue Vidal Gonzalès de l'Université Catholique de Valencia. Les bergers se placent sous la protection d'un saint, généralement le patron du village. Des festivités sont célébrées par ces bergers, la fête de Saint-Pierre, le 29 juin, qui coïncide avec le jour où les contrats entre les bergers et les propriétaires des troupeaux sont renouvelés. Voilà pour donner une idée sur l'aire d'expansion du modèle.

Dans ce modèle, les espaces de la transhumance, sont placés sous le patronage d'un saint et sont considérés comme des espaces sacrés, *ħorm*. Le séjour des transhumants est ponctué d'une intense activité rituelle, collective et individuelle, masculine et féminine. Ce sont là, en gros, les composantes de ce modèle commandé par une rationalité socio-économique et mythico-religieuse et qui est confronté aux assauts

de la modernité. Il faut préciser que ce modèle est enchâssé dans le système agropastoral de montagne, dont il constitue, une composante très significative. Or, juste au moment où l'UNESCO reconnaît « les paysages culturels de l'agropastoralisme » comme composante du patrimoine de l'humanité par la convention de 1992<sup>2</sup>, ce système de production et ce genre de vie sont en déclin, voire menacés de disparition.

Chez les Rheraya, où j'ai suivi ce processus, le déclin de l'agropastoralisme est dû à l'introduction de l'arboriculture fruitière et au développement de l'activité touristique autour du petit centre d'Imlil et de son irradiation progressive dans le reste des vallées. Là où l'arboriculture et le tourisme se développent, l'agropastoralisme recule. Le tourisme n'est donc qu'un aspect de cette avancée de la modernité qui est fatale pour l'agropastoralisme. Il faudrait considérer d'autres causes de cette évolution comme la route goudronnée, les réseaux d'électricité, l'adduction d'eau potable, etc.

J'ai parlé d'irradiation du changement à partir d'un centre qui se situe à Imlil vers le reste des vallées. C'est pour dire que cette évolution n'est pas vécue avec la même intensité partout à Rheraya. Des vallées restent à l'écart de ces changements ou bien ne sont touchées que de façon moins spectaculaire à cause de leur enclavement. Mais les routes, actuellement en construction, finiront par amener l'Arbre et le Touriste. Pour l'instant, les populations de ces vallées perpétuent encore l'agropastoralisme et la transhumance. Mes dernières visites de terrain, la plus récente en juin 2019, montrent que de nombreuses familles continuent à transhumer l'été à l'Oukaïmeden. Elles tiennent encore à célébrer les rites qui accompagnent la transhumance. Mais de façon générale, l'agropastoralisme est dépouillé de tous les rites célébrés à l'occasion des différentes activités : labour, moisson, transhumance, etc. Ces rites sont considérés comme *bida'a* (innovation hérétique). C'est un changement qui provient d'un autre type de cause, « l'avancée du puritanisme islamique » qui prône le salafisme et condamne le culte des saints et la célébration des rites considérés comme « des pratiques païennes » et contraires à l'Islam. Il faudrait voir dans la proximité de Marrakech et de l'influence de ses très actifs prédicateurs, notamment Mohamed Ben Abderrahmane Al Maghraoui, une explication de ces changements devenus très visibles dans les aspects physiques et vestimentaires (barbe, *niqab*) de la population de Rheraya, dans leur comportement et sociabilité (attitude contre la mixité dans l'espace public lors de l'*ahwach*), et jusque dans la pratique de la prière selon des rites particuliers qu'ils tentent d'imposer au reste de la population.

De manière générale, toutes les manifestations culturelles locales comme l'*ahwach*, les rituels du *Ma'rouf* ou la mascarade de *Bilmawn* subissent les assauts du salafisme. Certaines pratiques résistent encore, à l'image de *Bilmawn* et d'*ahwach*. Elles sont, dans une certaine mesure, maintenues par des petits groupes pour divertir les

---

<sup>2</sup> J'ai écrit quelques textes de plaidoyer en faveur des paysages culturels de l'agropastoralisme de montagne dans le cadre du groupe d'experts pour la préparation du dossier d'inscription des paysages de l'agropastoralisme des Causses et Cévennes.

touristes et en tirer des compléments de revenu. Les rites agraires perdent, quant à eux, leur caractère de solennité publique et sont célébrés des femmes dans des espaces plus intimes.

Revenons à l'Oukaïmed et au tourisme. Le site est plus connu comme étant une station de ski, créée dans les années 1940, que comme un *agdal* accueillant, l'été, des éleveurs en transhumance. L'activité touristique y est hivernale alors que la transhumance est estivale. On assiste paradoxalement à une complémentarité du pastoralisme et du tourisme. Ce dernier ne nuit pas au premier. Tout au contraire, il permet aux membres de famille des éleveurs d'avoir quelques revenus non agricoles par l'exercice de certains métiers liés à la présence des touristes à l'Oukaïmeden : location des luges ou de matériel de ski, petits commerce à la sauvette, gardiennage de chalets, etc. Or ces dernières années, un groupe émirati Emaar projetait de développer un tourisme de masse sur ce site, ce qui a fait planer, pendant tout un temps, une réelle menace sur le destin de l'Oukaïmeden et l'avenir de la population des éleveurs. Ce projet ne s'est pas concrétisé. Autrement, l'*agdal* d'Oukaïmeden aurait été transformé en un méga complexe touristique comprenant l'aménagement de nouvelles pistes de ski, un golf 18 trous, une piste d'athlétisme pour l'entraînement en hauteur de sportifs d'élite, 11 hôtels, des résidences, etc. La crise financière de 2008 a mis fin à ce scandaleux projet.

*Vous avez étudié les modalités d'introduction de techniques (l'arboriculture fruitière dans le Haut-Atlas) ou de nouveaux modes de gouvernance (les projets de l'INDH à El Hajeb) pour voir comment ils bouleversent les systèmes économiques traditionnels ou coexistent avec eux. Quel est leur impact sur les institutions locales (la jma'a) et les productions culturelles amazighes (les expressions musicales, l'artisanat, etc.) ?*

J'ai déjà un peu répondu à la question de l'effet de l'introduction de nouvelles activités sur les systèmes économiques traditionnels et sur les institutions de gestion des affaires locales, que vous rendez par « modes de gouvernance ». Peut-être faudrait-il donner plus de précision encore.

Chez les Rheraya, l'introduction de l'arboriculture fruitière et du tourisme était spontanée, résultat d'une dynamique endogène qui a pris naissance au début des années 1970. L'arboriculture et le tourisme se sont diffusés lentement et j'ai dit que cette diffusion n'est pas encore achevée, puisque des vallées restent encore à l'écart de cette dynamique. Ce sont là, je dirais, deux innovations qui ont bouleversé les structures sociales et productives ou ce que vous appelez les systèmes économiques traditionnels. Les agronomes, les économistes et les sociologues ruraux utilisent le concept de "Système agropastoral de montagne" qui est une combinaison intégrée de quelques cultures (orge et maïs) et de quelques élevages (bovins, ovins, caprins,

équidés), le tout formant une agriculture vivrière qui a servi de base au genre de vie montagnard. Pour compléter le tableau de ce système agropastoral montagnard, l'anthropologue ajouterait la composante culturelle, c'est-à-dire tout ce qui touche aux techniques, aux activités rituelles et aux productions artistiques.

Avec ces deux innovations, nous assistons au passage d'un « système de production vivrier et de subsistance », quasi autarcique à un « système de production de rente », entièrement tourné vers le marché. Chaque système de production est supporté par un type particulier de rapports sociaux de production, de manifestations culturelles et de mode de gouvernance. C'est ce « tout » qui forme un système dont les éléments sont interdépendants.

Je vous donne l'exemple de *tiwizi*, qui est une institution dans le cadre de laquelle s'organise l'entraide entre les membres de la communauté. Cette institution devient tout à fait anachronique dans un système de production de rente, où le travail est un des facteurs de production les plus coûteux, du fait des nombreuses opérations techniques que nécessite la conduite de l'arboriculture fruitière (la taille, les traitements phytosanitaires, la fertilisation, la récolte, etc.). Ces opérations sont budgétivores, elles appellent une main d'œuvre importante et sont, par conséquent, rémunérées. Dans le cadre du système de production vivrier, le travail peut être réparti entre les membres de la *jma'a* à charge de réciprocité ; le travail obéit à une logique de troc et non à une logique monétaire. Dans le nouveau système de production arboricole, le salariat se substitue à l'entraide. La monétarisation du travail et de tous les services est la caractéristique des rapports de production actuels. Il est vrai que de nouvelles formes de coopération sont apparues, comme le traitement collectif de vergers, promu par les associations, mais il reste peu signifiant par rapport à la tendance générale de marchandisation du travail.

Quelques corps de métiers anciens existaient à Rheraya, comme les menuisiers qui fabriquaient des ustensiles de cuisine, des portes et fenêtres, des forgerons qui confectionnaient des outils agricoles, des tailleurs de pierre qui fabriquaient des meules à moudre, *izergan* (*azerg* au singulier), domestiques et communautaires servant à écraser les grains ou à presser les olives, etc. Tous ces métiers répondaient aux besoins de cette économie agropastorale qui est en perte de vitesse. Avec le développement de l'arboriculture fruitière, nous assistons à l'apparition de nouveaux outils comme les pulvérisateurs pour les traitements phytosanitaires, les sécateurs pour la taille, mais aussi ce paysage de caisses en bois entassées devant les maisons ou au bord de la route pendant la saison des récoltes, des camions pour le transport, etc.

L'effet inquiétant de ces changements du système de production est la dépendance vis-à-vis des marchés extérieurs, que ce soit pour acheter les différents intrants de la production agricole (fertilisants, pesticides) ou pour vendre les produits de l'arboriculture ou ceux du tourisme. Le nombre de touristes a baissé suite aux attentats du 11 septembre 2001 et pendant la crise économique de 2008. Ce qui démontre la forte intégration de ces milieux dans le village-monde. La crise de la



Covid-19 a, par la suite, confirmé toute la précarité de ces systèmes de production dépendants de l'extérieur.

Les deux innovations citées avaient, certes, un poids important dans le changement du système agropastoral de montagne. Mais le changement plus global du système est aussi le résultat d'autres intermédiations comme l'équipement rural, l'émergence de la société civile et l'avancée du salafisme. En fait, il y a une multiplicité de facteurs qui expliquent la configuration sociale, économique et culturelle actuelle de la tribu Rheraya. Ce faisceau de facteurs interdépendants est à considérer pour expliquer la mue des modes de gouvernance. La gouvernance ou la gestion des « ressources naturelles collectives » (l'eau d'irrigation, les parcours, la forêt...), des lieux de culte (mosquée, zaouia), de l'activité rituelle (*maarouf*), relève de la *jma'a*. L'émergence des associations est le fait le plus marquant du paysage institutionnel de la campagne marocaine ces deux dernières décennies. Leur éclosion fait suite à l'apparition de nouveaux problèmes que la communauté se doit de résoudre, comme l'adduction de l'eau potable, l'électrification, la lutte contre l'analphabétisme. Ce sont des « affaires de développement du douar » qui appellent des compétences nouvelles et un cadre institutionnel nouveau pour débattre et trouver des solutions. Ce sont là deux ordres d'affaires locaux apparemment séparés et pris en charge par deux instances distinctes. Dans la pratique il y a interpénétration des deux systèmes et des acteurs qui les traitent. Pour comprendre cette nouvelle situation, il faudrait peut-être revenir à la définition même de la *jma'a*. Celle-ci est une assemblée constituée par les représentants des familles et des lignages. C'est une instance décisionnelle où siègent *ijmma'an*, ceux qui sont habilités à parler, suggérer, influencer sur les décisions. La *jma'a* c'est aussi l'ensemble de la population d'un douar. Tout un chacun est d'office membre de la *jma'a*. Elle est donc formée par tous ceux qu'unit *lmšlaħa*, c'est-à-dire ceux qui concourent et veillent sur les intérêts matériels (terres, eau, parcours, forêt) et spirituels (lieux de culte) et qui, surtout, sont réputés par leur abnégation et dévouement pour le « pays », *ssi'ar n'tmazirt*.

La *jma'a* tient souvent ses réunions à la mosquée après la prière, surtout celle du vendredi. Elle constitue, avec l'association, deux instances : l'une informelle, régie par la coutume et l'autre formelle, soumise à la loi, et qu'on pourrait aussi différencier par leurs domaines de compétence. Mais ce sont deux instances qui fonctionnent en vases communicants. Il n'est pas rare de rencontrer une association qui prend en charge la gestion de la mosquée, s'active pour réparer les canaux d'irrigation ; ou qu'un président ou des membres d'une association soient des *ijmma'an* influents dans toutes les matières relevant des compétences de la *jma'a*.

La nouveauté est que l'on se trouve en ce moment devant deux types de gouvernance enchevêtrés qui se réfèrent, en cas de problème, soit aux coutumes locales (justice communautaire) soit à la loi (justice étatique). Ce qui est sûr, c'est que le mode de régulation par la loi avance lentement mais sûrement. L'exemple le plus significatif est la gestion de l'eau potable où les membres de la *jma'a* deviennent des clients liés par un contrat à l'association, encadré par la loi sur les associations.

L'autre grande nouveauté, c'est que la base et la composition de la *jma'a* et des *ijmma'an* s'est beaucoup élargie pour englober les habitants du douar et les membres de sa diaspora éparpillés partout dans le monde. La discussion des affaires locales fait participer un grand monde grâce à l'usage de WhatsApp. Avec cette application tout un chacun est potentiellement *ajmma'a*. La mosquée n'est plus le lieu exclusif de discussion, l'*agraw*, et de prise de décision. L'espace virtuel de la toile dispute à la mosquée cette exclusivité.

Pour paraphraser Arjun Apadurai parlant de la tribu, je dirai que le douar n'est plus cette entité socio-spatiale, économique et politique qui agit dans la scène locale ; il est à appréhender dans le cadre de réseaux qui l'inscrivent dans un monde de plus en plus complexe. La question n'est pas de savoir si un idéal-type de la *jma'a* continue à exister ou pas (et nous venons de voir qu'elle existe au douar et sur WhatsApp) mais plutôt de savoir ce qui, actuellement, mobilise encore les membres d'une communauté autour de *lmɣlaħa*, pour résoudre des problèmes économiques, sociaux et politiques et qui s'engage pour les résoudre ? C'est la *jma'a* en acte qui importe le plus. Lors de la crise Covid-19, la *jma'a* dans son sens large (population du douar et de la diaspora), s'est mobilisée sur WhatsApp pour organiser la collecte des dons et distribuer des paniers de denrée alimentaire à la population du douar. Voilà un exemple de la *jma'a* en acte.

*A l'issue de vos travaux sur divers terrains en milieux amazighs, quelles sont les principales expériences où le développement économique a réduit la migration vers les grandes villes et a favorisé le dynamisme de la culture locale ?*

Votre question suppose un lien entre le développement économique, la migration et la culture locale dans les milieux amazighs.

Ma fréquentation de certains milieux amazighs et les données démographiques montrent que ce sont des milieux très hétérogènes. Nous distinguons, parmi eux, au moins trois situations qui peuvent être érigées en types. Un premier type est représenté par des lieux complètement vidés de leur population. C'est le cas d'un certain nombre de douars de la province d'Ighrem ; l'absence de l'eau potable et d'opportunités d'emploi accule la population à quitter leur douar bien qu'elle y conserve des habitations et entretient un espoir d'y retourner un jour. Un deuxième type de milieux continuent à présenter des lieux de vie et d'habitation pour une bonne partie de la population locale, mais aussi pour des émigrés de retour après la retraite. C'est le cas des douars d'Irguiten et Imentaguen. Enfin, un troisième type de lieux où l'émigration est quasi inexistante : c'est, par exemple, le cas d'Imlil.

Maintenant, quelle est la situation de développement économique au sein de ces trois types de milieux amazighs ? La règle est malheureusement l'absence de développement économique dans les milieux amazighs. Les milieux de type 3, dont

Imlil fournit l'exemple, a connu une dynamique endogène entraînant le développement d'une économie locale centrée sur l'arboriculture et le tourisme. Ce cas constitue une exception qui confirme la règle. Les milieux de type 1 sont désertés, faute d'alternatives. Les milieux de type 2 représentent une situation médiane que je vais un peu développer.

Je vais présenter le microcosme qu'est le douar Tigouliane, à mon sens assez représentatif du processus de développement dans les milieux amazighs de type 2. Le développement dans ce douar a surtout concerné les infrastructures de base : la route et les pistes, l'électrification, l'adduction de l'eau potable. L'effort de l'État est louable mais l'apport financier de la population a été déterminant dans la mise en place de ces infrastructures. C'est quelque chose qu'il ne faut jamais oublier. J'ai mentionné la manière dont ces infrastructures ont amélioré les conditions de vie des populations et ont contribué à changer leur mode de vie. Mais ces milieux continuent à souffrir de grands retards en matière de services de santé et d'éducation. L'association va même prendre le relai de l'État en déployant des efforts importants pour appuyer la scolarisation de base, ou le préscolaire, en payant le salaire des monitrices, distribuer des petites bourses pour encourager les méritants à poursuivre leur scolarité et études universitaires, palier à l'absence des services de santé en organisant la solidarité pour hospitaliser les malades graves, allant même jusqu'à construire des logements pour des personnes indigentes. Durant la crise de la Covid-19, les associations se sont montrées actives pour organiser l'aide alimentaire à la population du douar.

Il y a là un premier faisceau de facteurs qui concourent à retenir les familles sur place. De meilleures conditions de vie et, surtout, la mobilité du chef de foyer ou des membres de famille adultes, rendue facile par l'existence de la route goudronnée et des moyens de transport abordables, vers les centres urbains proches, Taroudant et ses environs agricoles, qui offrent des opportunités de travail comme journalier.

Mais le développement économique proprement dit est une autre affaire. Le "pays" reste à la traîne concernant un développement économique qui créerait de la richesse localement. Il y a même déprise de l'activité agropastorale. Les terres sont cultivées presque par routine. Des oliviers ont été plantés dans le cadre du Plan Maroc Vert (PMV) mais sont conduits sans soins et laissés presque à l'état sauvage ou spontané.

Quelques opportunités de travail existent au niveau du douar ou des douars environnants mais sont assez rares. Ces opportunités sont induites par le développement de l'urbanisme (construction de nouveaux logements ou entretien des anciens), par des chantiers lancés par la commune rurale ou la municipalité (aménagement de *séguias*, ouverture de pistes, aménagement de stades de proximité, réhabilitation d'une ancienne mosquée, etc.) et qui, souvent, sont sous-traités aux "entrepreneurs locaux", ce qui offre quelques journées de travail sur place. Mais toutes ces opportunités sont très aléatoires et ne peuvent assurer une stabilité des revenus. Nous avons d'ailleurs pu observer, au moment de la crise de la Covid-19, que les ménages qui dépendent de ce type d'opportunités passent très rapidement de

la précarité à la pauvreté. L'agriculture ne nourrit plus ses hommes. C'est une activité d'appoint. Les ménages comptent plus sur les revenus non agricoles. Le revenu est donc tributaire de la mobilité et donc de la migration, des transferts des émigrés et de la solidarité communautaire.

Quelle est la situation de la culture locale dans ce nouveau dispositif ? La culture locale se définit par ses contiguïtés par rapport à la culture globale. Nous avons vu que les milieux amazighs sont insérés dans un univers globalisé qui les influence à travers la mobilité, le consumérisme, l'usage des moyens de communication et d'information, l'accès à internet, etc. Dans ce contexte globalisé, la culture locale est, inéluctablement, fécondée par la culture globale ; considérer les deux dans un rapport antagoniste ou d'apport mutuel, là est toute la question. La musique Gnawa a d'autant plus de succès qu'elle a fusionné avec d'autres musiques mondiales. Son identité n'y a rien perdu. Au contraire, elle a trouvé dans ces ouvertures toute sa vitalité. La culture locale est mouvement, vouloir la figer dans un quelconque essentialisme revient à la muséifier et la condamner à la stagnation.

Dans ses expressions les plus manifestes, nous avons déjà évoqué un aspect important de cette culture locale qui a trait aux institutions et aux modes de gouvernance des affaires de la cité. Nous avons pu relever que ceux-ci se réinventent si l'on peut dire. Nous avons vu comment le WhatsApp a permis la mise en place des prémices d'une démocratie participative qui fait gagner de l'efficacité à la gouvernance. Cela montre que les milieux amazighs, du point de vue culturel, ne se reproduisent pas à l'identique. Tout au contraire.

J'ai eu à en faire l'expérience avec la préparation du dossier d'inscription de la danse *taskiwin* à la liste UNESCO du patrimoine immatériel nécessitant une sauvegarde urgente. La discussion tournait autour de la vraie ou de l'authentique danse *taskiwin*. Mais qui est habilité à vérifier cette authenticité et à quelle aune cette vérification sera-t-elle faite ? C'est plutôt dans la diversité des danses de *taskiwin*, dans la variété de ses rythmes, dans la créativité des danseurs que réside la richesse de cette danse. Chaque danse est le produit de son temps. Une danse enregistrée, la plus ancienne qui soit, n'est authentique que pour son époque. C'est tout juste l'expression momentanée d'une inspiration des danseurs. L'hypothétique pureté de la culture locale est une nostalgie, que seule la nostalgie justifie. C'est la madeleine de Proust.