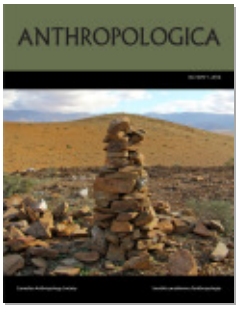
PROJECT MUSE®

Cairn, borne ou belvédère ? : Quand le naturalisme et l'analogisme négocient la limite entre espace cultivé et forêt au Maroc



Romain Simenel, Mohammed Aderghal, Mohamed Sabir, Laurent Auclair

Anthropologica, Volume 58, Number 1, 2016, pp. 60-76 (Article)

Published by University of Toronto Press

For additional information about this article
https://muse.jhu.edu/article/620951

Access provided by Anthropologica Single Title Sales for UTP (19 Jul 2016 12:05 GMT)

Cairn, borne ou belvédère ? Quand le naturalisme et l'analogisme négocient la limite entre espace cultivé et forêt au Maroc

Romain Simenel *Institut de Recherche pour le Développement*
Mohammed Aderghal *Université Mohamed V. Rabat*
Mohamed Sabir *École National Forestière d'Ingénieurs du Maroc*
Laurent Auclair *Institut de Recherche pour le Développement*

Résumé : À partir des usages et représentations que les services forestiers et les communautés du Maroc rural se font du cairn, monticule rocheux servant de borne, le propos de cet article est de montrer comment l'ontologie naturaliste véhiculée par le code forestier s'oppose à l'ontologie analogique locale sur le statut à donner à la frontière entre espace cultivé et forêt. Pour le code forestier, le cairn se résume strictement à une borne de cadastre fidèle à une optique de topographe dans le cadre d'une organisation technocratique de l'espace. L'usage que les communautés du Maroc rural se font des cairns est bien plus polyvoque. Si délimiter est une des fonctions attribuées au cairn, il est aussi perçu comme une borne d'étape de saint, comme un point de rencontre entre le monde des humains (l'espace cultivé) et celui des génies (la forêt), comme un belvédère et comme un lieu rituel. Alors que le code forestier se limite à voir dans le cairn un outil pour transposer une rationalité de droits dans le territoire, les communautés l'inscrivent dans une sémiotique de l'espace. Malgré ces écarts de points de vue, dans la pratique les cairns de domanialisation de la forêt s'avèrent être des points de négociation des ontologies résultant des interactions complexes entre forestiers et paysans. Dans la région d'Essaouira, l'appropriation symbolique de l'intervention du forestier par les communautés berbérophones se réalise par l'investissement rituel du bornage domanial par les femmes. Au final, l'article tentera de démontrer que la négociation des ontologies autour du cairn a pour effet l'hybridation des modalités de gestion forestière, et donc des politiques publiques.

Mots-clés : Maroc, ontologie, politiques coloniales, politiques publiques, forêt, code forestier, rituel, limite, droit coutumier, analogisme, naturalisme

Abstract: Drawing on the representations and uses that rural communities and forest management services in Morocco entertain about the cairn, a rocky mound used as a marker, this article discusses the way in which the naturalist ontology of forest management codes contrasts with the local analogic ontology regarding the status given to the boundary between cultivated space and forest. In the forest management code, the cairn is a marker to be used in cadastral plans following a topographical and technocratic organisation of space. The way rural communities make use of the cairn is much more polysemic. If one of the purposes of the cairn is to establish boundaries, it is also seen as a saint stop-off, as a middle point between the human world (cultivated space) and that of the genies (forest), as a belvedere, and as a ritual space. While the forest management code considers the cairn as an instrument that transfers a rights-based rationality over the territory, the communities incorporate it in a semiotics of space. Notwithstanding these differences, in practice, the forest's domain-marking cairns are ontological points of negotiation resulting from the encounter between forest rangers and peasants. In the Essaouira region, the symbolic appropriation by Berber-speaking communities of forest rangers' interventions is realised through women's ritual investment in domain-marking. This article illustrates how the negotiation of ontologies around the cairn engenders hybrid modalities of forest management and, thus, of public policies.

Keywords: Morocco, ontology, colonial policies, public policies, forest, forest code, ritual, boundaries, customary law, analogism, naturalism

Les pratiques de gestion des ressources conçues par les politiques publiques dans le contexte colonial au Maroc, sous protectorat français de 1912 à 1956, furent imposées à des communautés locales qui, non seulement ne les subirent pas dans une soumission totale, mais qui de surcroît, dans certains cas, se les réapproprièrent d'une manière ou d'une autre. Au départ du projet colonial, toutes les stratégies mises en œuvre par le pouvoir militaire français pour gérer les territoires et contrôler les communautés s'inscrivaient dans des manières de concevoir le monde et sa gouvernance totalement étrangères à celles que ces dernières ont développées à travers les âges. Qu'il s'agisse du domaine de la santé, de la justice, de l'éducation ou de l'environnement, les politiques publiques coloniales provoquèrent de véritables « chocs ontologiques », entre la manière qu'elles ont de « distribuer des propriétés à tout ce qui existe »[1] et d'autres modes de composition du monde partagés par les habitants des communautés du Maroc colonial[2]. Alors que ces politiques furent le produit d'une longue évolution historique de la constitution d'un état administratif comme la France, ces modes de gouvernance furent importés et imposés de façon coercitive aux populations locales du Maroc grâce à toute l'armada administrative nécessaire. Mais le transfert du socle juridique français nécessita aussi des adaptations de la part du protectorat. En premier lieu, pour éviter la brutalité du choc et ses conséquences sécuritaires, ensuite pour tirer le meilleur parti des règles d'organisation coutumières et / ou même de droit religieux comme le droit musulman, par opportunisme politique et économique. Dans bien des cas, le temps de la colonisation terminé, ce référentiel juridique servit à la conception des politiques nationales par les États indépendants comme le Maroc. Ce qui relevait de l'ingérence coloniale devint ainsi la norme étatique après l'indépendance. Quel impact un tel renversement du statut de cette raison gouvernante, de coloniale à nationale, a-t-il eu sur la manière dont les communautés marocaines se positionnent par rapport à l'État dans sa mission de gouverner le pays et ses ressources ?

Au Maroc, la gestion des forêts s'appuie directement sur le dispositif de domanialisation[3] établi par le protectorat français. Cette domanialisation se réfère au code forestier appliqué en métropole et adapté au contexte colonial d'abord en Algérie et en Tunisie, puis au Maroc, mais tout en prenant en compte des réalités sociales différentes, notamment tribales. Plusieurs tribus étaient encore en dissidence quand leurs forêts furent soumises à une délimitation domaniale[4]. Le processus de domanialisation engagé contribua à l'introduction d'une rupture spatiale séparant de droit des espaces qui s'inscrivaient dans la continuité des utilisations des ressources sylvo-agro-pastorales et dont la complémentarité était au cœur des représentations communautaires sur le territoire. Le traumatisme provoqué par l'imposition d'une loi coloniale sur la forêt, devenue depuis nationale, suscita et suscite encore chez les communautés marocaines qui la subissent des réactions variables. Certaines la rejetèrent catégoriquement, d'autres l'acceptèrent sous condition. Le rapport à la législation imposée aux forêts[5] dépendait des stratégies de positionnement historique des communautés à l'égard d'un espace sylvestre marocain très diversifié, ce qui renvoie là aussi à des manières de composer le monde spécifiques et plus localisées. Pour saisir ces stratégies adaptatives à la force de loi dont s'investissent les raisons gouvernantes, coloniales puis nationales, notre propos est de partir de l'analyse d'un objet, le cairn, dont l'usage est commun aux communautés locales et aux services forestiers dans leur rapport différencié au territoire, et aux croisements de leurs représentations sur la forêt et des types de relations qu'ils engagent avec celle-ci et les êtres qui l'habitent.

Le cairn est un monticule de pierres servant pour les uns et les autres de borne matérialisant une limite territoriale, et de ce fait constitue un élément omniprésent des paysages agraires au Maroc. Hormis cette pratique commune, la manière dont les communautés rurales perçoivent le cairn et celle des autorités forestières divergent. L'usage des cairns par les populations rurales au Maroc est polyvoque. Si délimiter est une des fonctions attribuées au cairn, notamment dans le cadre du parcellaire agricole entre voisins, il est aussi perçu comme une borne d'étape dans l'itinéraire de saints, « réel ou mythique », comme un point de rencontre entre le monde de prédilection des humains (l'espace cultivé) et celui parallèle des génies, des *djinn* (la forêt), comme un belvédère et comme un lieu rituel notamment pour les femmes. Selon le code forestier et en théorie, le cairn se résume strictement à une borne de cadastre fidèle à une optique de topographe dans le cadre d'une organisation technocratique de l'espace. Vis-à-vis de la réalité locale, l'imposition du régime forestier opère ainsi une réduction de la polyvocité des cairns à une seule fonction, celle de la limite. Alors que le code forestier se limite à définir le cairn dans sa fonction d'outil permettant de transposer une rationalité de droits dans le territoire, les communautés rurales l'inscrivent dans une sémiotique de l'espace ; pour le premier il est un point de rupture, pour les seconds un point de continuité. Deux manières de composer le monde se confrontent : si le cairn vu par le code forestier impose une distinction de nature entre la forêt et l'espace cultivé, à savoir entre le sauvage et le domestique ou encore, entre le bien

public et la propriété privée, le cairn vu par les communautés locales insuffle une continuité analogique entre ces deux espaces, l'un habité par les *djinn*, génies dans la tradition musulmane, l'autre par les humains.

Malgré ces écarts de points de vue, dans le cadre des interactions complexes entre forestiers et paysans, les cairns de domanialisation de la forêt s'avèrent être des points de négociation des manières d'agencer le monde et notamment le territoire. Dans la région d'Essaouira, l'appropriation symbolique de l'intervention du forestier par les communautés se réalise par l'investissement rituel du bornage domanial de la forêt d'arganiers (*Argania spinosa*) par les femmes. Ces dernières transforment la nature de la borne domaniale pour en faire une borne rituelle. Au final, l'article tentera de démontrer que la négociation des mondes autour du cairn a pour effet l'hybridation des modalités de gestion forestière, et donc des politiques publiques.

L'objet ici n'est donc pas d'ériger la gouvernance coloniale en une ontologie dominante réfractaire à toute interaction avec les manières d'exister localement et dont la vocation serait explicitement de les détruire, mais il n'est pas non plus de réduire leur rapport à une hybridation utopique amenant à un référentiel commun et pacifié dans le cadre de l'émergence du principe d'État Nation émergent. Si les *postcolonial studies* ont souvent réduit l'action des sociétés locales face au pouvoir colonial à un « rituel de rébellion confortant *in fine* la domination coloniale et postcoloniale »[6], leurs détracteurs ont souvent répondu en invoquant des logiques assimilationnistes et progressistes pour justifier l'appropriation de la modernité, notamment politique, sous la forme de l'État-nation (Bayart 2010:54). L'une des raisons de ces travers réside dans le fait que l'État soit trop souvent vu comme un bloc institutionnel dé-personnifié, alors que la société locale est dépliée selon la diversité de ses acteurs. L'analyse des rapports de force entre État colonial et société locale est souvent réduite à un rapport de domination de l'institutionnel (l'État) sur le relationnel (la société). En mettant au centre de notre analyse les relations entre forestiers et usagers coutumiers de la forêt, l'accent est mis d'entrée sur un renversement de la problématique, à savoir que l'État se voit personnifié sous la forme d'un acteur en relation à la fois avec des acteurs locaux et des supérieurs hiérarchiques au sein d'une administration. En prenant un tel angle, il apparaît que bien loin des logiques de confrontation ou des logiques assimilationnistes et progressistes, les rapports entre pouvoir colonial puis étatique et société locale peuvent en fait découler d'un processus de négociation entre des modes de composition du monde qui finissent tôt ou tard par se familiariser pour cohabiter d'une manière ou d'une autre. Entre le choc des civilisations qui mènent à leur destruction et « l'appropriation de la réalité humaine » qui implique sa transformation (selon Marx)[7], il y a donc des formes de familiarisation des manières d'exister les mondes au sein d'un empilement puis d'un agencement de réalités plus ou moins conjuguées selon lequel la raison structurante s'adapte plus ou moins à la raison gouvernante.

Cet article est le fruit d'une réflexion entre un ethnologue français, un géographe marocain, un géographe français et un forestier marocain autour de la question du cairn et de ses usages au Maroc. Les données présentées émanent toutes d'expériences de terrain des auteurs, et ont été recueillies selon des protocoles similaires : séjours prolongés au sein de communautés rurales, entretiens et discussions en langue vernaculaire, participation aux travaux des champs ou forestiers, marches accompagnées. L'analyse a pu profiter d'une comparaison régionale entre les régions d'études du géographe et celles de l'ethnologue, à savoir le Rif, le Moyen Atlas et le Plateau central pour le premier (nord du Maroc), et la région d'Essaouira, le Souss et Sahara septentrional (sud du Maroc) pour le second. La plupart des communautés étudiées sont berbérophones même si bon nombre de ses membres parlent aussi l'arabe dialectal. Si le contexte de pratiques sylvo-agro-pastorales est commun à toutes ces régions, des variantes sont tangibles. Alors que le Moyen Atlas et le Plateau central ont toujours été des pays de haut pastoralisme, les montagnes du Souss et la région d'Essaouira ont une vocation agricole et sylvicole depuis des millénaires. Cependant, dans ces différentes régions du Maroc, le cairn est à la fois présent par son usage endogène et par l'avènement de la domanialisation forestière. Nous avons voulu profiter de la diversité des contextes sociaux d'utilisation d'un même objet, le cairn, pour mieux en dégager les permanences et les particularités à l'échelle du Maroc.

I. Le cairn des tribus : de la borne au belvédère

Le terme *kerkour* en arabe ou *akerkour* en berbère, traduisible par le mot français « cairn », désigne dans le Maroc rural tout type d'amoncellement de pierres en forme pyramidale, du simple marqueur de limite de champ à celui de lieu saint. L'accent a souvent été mis par l'anthropologie coloniale sur le caractère sacré des cairns au Maroc, ceux construits pour les saints ou pour les morts en général. Hassan Rachik rappelle à quel point Edmond Doutté, tout comme d'ailleurs le sociologue finlandais Edvard Westermarck[8], était obsédé par le caractère magique du tas de pierres élevé sur le lieu

où une personne a été tuée dans le cas d'un meurtre[9] (2012:67). Focalisée sur la dimension magique du cairn, l'anthropologie coloniale a créé une césure entre son aspect symbolique et son aspect fonctionnel dans l'analyse des pratiques des communautés du Maroc rural. Or, dans le contexte des communautés rurales du Maroc, berbérophones ou arabophones, l'usage de l'objet cairn est indissociable des représentations qui l'entourent.

Le cairn dans le bornage du territoire rural

En tant que marqueur de limite, le cairn est utilisé par l'ensemble des populations du Maroc rural sans que cette pratique soit toutefois systématique ou exclusive. Les populations se réfèrent à d'autres marqueurs, relatifs à la végétation, à la topographie ou à la géologie, autant de références permettant de localiser le lieu dans une carte mentale à laquelle tout le monde se réfère. Mais ces marqueurs de l'espace n'imposent pas de limites hermétiques à la mobilité des hommes ni des troupeaux de caprins, d'ovins ou camelins ce qui correspond à la réalité de l'organisation du territoire du douar, de la communauté villageoise[10]. Le champ cultivé est généralement aussi ouvert aux parcours pastoraux sur la base du principe de la vaine pâture[11]. La limite entre espace pastoral et espace agricole est ainsi dépendante du calendrier des pratiques : le champ est fermé jusqu'aux récoltes, il est ensuite ouvert aux troupeaux jusqu'au labour suivant. Bien souvent, ce n'est que quand l'empiétement des activités pastorales sur l'espace agricole se produit à un moment inopportun du calendrier des pratiques, ou quand un champ s'étend aux dépens d'un autre, que la limite tend à être matérialisée à l'aide des cairns. Ce durcissement des limites s'accompagne généralement de litiges nécessitant l'intervention de la *jmaâ*, l'assemblée du douar. Néanmoins, l'utilisation du cairn par les populations rurales du Maroc comme marqueur de limite diverge en fonction de la structure des territoires, du rapport à la terre et du mode de gestion des ressources. Nous limiterons la comparaison à quelques exemples présentant des degrés très variables de sédentarisation, celui du Moyen Atlas et du Plateau central d'un côté, celui du Souss, de la région d'Essaouira et du Rif de l'autre.

Dans le Moyen Atlas et le Plateau central, la conquête du territoire s'est faite de manière progressive par des groupements tribaux venus du Sud qui ont transposé dans de nouveaux milieux écologiques, des formes d'organisation pratiquées dans des régions du nomadisme où la limite est rarement concrétisée par un marquage au sol (Couleau 1968). En règle générale, l'entité territoriale porte le nom du groupement et ses limites sont identifiées par des éléments du milieu. Dans ce contexte, le massif forestier, l'entaille d'une vallée ou une ligne de crête constituent des espaces frontière dont le statut, même quand il s'agissait de terres agricoles, demeurait collectif. Le marquage de l'espace est traduit par un paysage agro-sylvo-pastoral bariolé, fait de cantons forestiers et de clairières. Sur l'aire asylvatique contigüe à la forêt, le tas de pierres permettait, dans le cadre des relations pastorales intertribales qui ont prévalu avant le protectorat, d'identifier les lieux de campement saisonnier ou les parcours fréquentés par les transhumants ou semi nomades issus d'autres groupements (Aderghal 1993; Aderghal et Simenel 2012). Ainsi, dans le cadre du pastoralisme, le cairn avait plus pour vocation de marquer un zonage qu'une limite. En ce qui concerne l'exploitation agricole consacrée principalement à la céréaliculture, la propriété familiale dérive généralement du partage de la propriété collective. Chaque famille a droit à un lot souvent réparti en plusieurs parcelles en fonction des caractéristiques édaphiques des terrains, et cela par souci d'égalité des chances. Les limites ne sont pas nécessairement matérialisées par le tas de pierres, car le rapport à la terre dans ces régions relève plus de l'usufruit que du véritable statut de propriété. Ce n'est qu'après des partages successoraux, des transactions ou et des litiges que les cairns sont susceptibles d'être posés. Leur présence témoigne d'une situation plus avancée dans l'affirmation de l'appropriation, car le lot est issu du partage d'un bien familial soustrait à une terre collective (figure 1).

Dans le Souss, la région d'Essaouira ou le Rif, régions agraires caractérisées par une sédentarisation ancienne, le cairn est logiquement beaucoup plus présent dans le paysage que dans le Moyen Atlas et le Plateau central. Le territoire d'un douar dans ces régions rurales, berbérophones ou arabophones, est généralement parsemé de lignes de cairn traçant les limites des propriétés, dans le cas des espaces agricoles et des espaces soumis à des usages particuliers, comme la récolte des fruits ou du bois, dans le cas des forêts exploitées telles l'arganeraie ou la chênaie. La taille du cairn dépend bien souvent de l'importance des espaces à délimiter : dans le cas d'une limite entre voisins, les cairns seront plus petits en temps normal que dans le cas d'une limite entre groupes plus élargis comme les fractions ou les tribus. Du petit tas d'une dizaine de pierres au monticule d'un mètre cinquante, tous les types de cairns existent et permettent de rendre visible la structuration du territoire en gigogne. Néanmoins, en cas de litige entre deux voisins, les cairns peuvent « grandir » pour affirmer la velléité d'untel à s'imposer dans le conflit. En ce qui concerne la surface agricole, l'emplacement des cairns de limites était, et reste toujours dans ces régions agraires

Figure 1 : Une succession de cairns marque la limite entre des champs dans la région d'Ifrane (Romain Simenel 2011)

du Maroc, déterminé en partie par les indications présentes dans les titres d'héritage, *rrsom*, établis de manière coutumière par des clercs (*a'dul*) ou des juges (*cadi*). Dans ces titres, les limites des surfaces des parcelles sont indiquées grâce à la référence aux limites des surfaces voisines et aux toponymes désignant les particularités du relief. Le plus souvent le territoire est découpé en bandes partant de l'espace habité jusque-là où le relief permet une mise en culture, y compris en terrasses. Mais les papiers de propriétés ne distinguent pas les usages de la terre, ni donc les surfaces agricoles des surfaces forestières. Ce faisant, le bornage des droits d'usages dans la forêt s'inscrit souvent dans la continuité du bornage des surfaces agricoles, comme c'est souvent le cas dans l'arganeraie (figure 2). De surcroît, les pratiques d'héritages renforcent souvent la continuité entre les droits sur les terres agricoles et les droits d'usages sur les forêts, en recourant notamment à l'échange de terres et à l'exhérédation des femmes afin d'assurer l'indivision au sein d'une même bande. Dans la pratique des populations locales, les cairns ont donc pour fonction de délimiter soit des parcelles de propriété

Figure 2 : Finage du douar Aït Ahmed dans la région d'Essaouira où l'on distingue le prolongement des lignes de cairns vers la forêt d'arganiers (Photo Romain Simenel 2009)

au sein de l'espace agricole, soit des parcelles d'usagers dans l'espace forestier, et non de démarquer le champ de la forêt, sauf en cas de forêt sanctuaire.

Le cairn comme point de contact entre le monde des humains et celui des djinn

Dans ces mêmes régions du Maroc, du Souss au Rif en passant par le Moyen Atlas et le Plateau central, le plus souvent dans des régions montagneuses et berbérophones, d'autres cairns, d'apparence similaire aux grands cairns de limites de champs et désignés par le même terme, sont affiliés à d'anciens personnages historiques et religieux, les saints. Outre leurs tombeaux, dont les mausolées blancs parsèment le paysage, les saints sont aussi représentés dans le territoire par des monticules pierreux pouvant atteindre un mètre cinquante, qu'ils auraient eux-mêmes construits pour servir de lieux rituels aux dévots (figure 3). Ces cairns portent le nom du saint qui en est à l'origine et constituent les traces les plus tangibles de leurs itinéraires d'arrivée dans le territoire des tribus. Car les saints viennent pour la plupart de l'extérieur de la tribu, parfois même de l'extérieur du Maroc (Simenel 2010). Les itinéraires de saints épousent la plupart du temps des frontières naturelles comme les oueds qui sont jalonnés, tant le long de leurs lits que du haut des crêtes qui les surplombent, par des cairns témoignant de leurs anciens passages (Doutté 1984 [1909]). Dans bien des cas, ces parcours de saints qui se terminent toujours par un mausolée, point final de leurs vies, tracent de manière non rectiligne les frontières des territoires des confédérations, tribus et fractions (Simenel 2010; Gellner 2003:135-136, 144, 154, 235, 255, 260, 287).

Figure 3 : Cairn de saint dans la région d'Illigh (Romain Simenel 2004)

Ici, l'aspect fonctionnel et symbolique du cairn fusionnent totalement. Car les cairns d'un saint marquent aussi l'étendue de son charisme, son *horm*, notion à la fois géographique, historique et spirituelle, dérivée du terme arabe *haram* (« interdit »). Le *horm* correspond au territoire d'influence du saint, là où sa *baraka* (bénédiction divine) et sa malédiction agissent notamment par l'intermédiaire des *djinn*. Chaque cairn est en effet positionné à un endroit bien précis que le saint a choisi d'être un point de contact entre le monde des humains et celui des *djinn*. Plus précisément, les cairns témoignent de l'emprise du saint sur le territoire, et sur les *djinn* du lieu qui « travaillent » désormais pour lui. Ici, le cairn de saint n'est pas tant un point de rupture, qu'un point de contact faisant office de lieu de passage entre les deux mondes.

Créatures de Dieu à l'égal des humains, les *djinn* sont composés d'individualités dotées d'intelligence, d'un langage articulé, de coutumes et de rapports sociaux comparables à ceux des humains (mariage, conflit, assemblée, etc.). En cela, les *djinn* sont dotés d'une intériorité en tous points anthropomorphe[12]. Les *djinn* sont des génies dont l'aspect original est invisible pour les humains. Ils seraient issus du feu, ce qui instaure une totale discontinuité physique avec les humains créés d'argile. Continuité au niveau des intériorités, discontinuités des physicalités, cela semblerait concorder au modèle animiste mis en place par Philippe Descola (2005), encore qu'un tel constat isolerait les *djinn* de l'univers analogique dont ils sont les représentants, la forêt. Habitants de la forêt, les *djinn* sont ainsi les maîtres des animaux non domestiqués par les hommes ; on les appelle *ahmul el hayan*, « ceux qui ont la charge des animaux de la forêt ». Ces mêmes animaux avec lesquels les hommes n'entretiennent pas de rapports domestiques sont connus pour servir d'animaux domestiques aux *djinn* : les chacals sont leurs chiens, les perdrix sont leurs poules, les antilopes sont leurs chevaux, etc. De manière générale, la forêt apparaît comme l'espace domestique des *djinn* par opposition à l'espace domestique des humains constitué de la maison, des jardins, des champs et des zones horticoles. La forêt, espace de prédilection des *djinn*, est perçue comme « domestiquement autre », relevant d'un ordre domestique du monde articulé autour des mœurs et des coutumes des *djinn*[13]. Il n'y a pas de coupure réelle entre un espace domestiqué et un autre qui ne le serait pas et, pour reprendre les mots de Fabre à propos de ce genre de configuration, ce n'est pas la domestication qui qualifie et distingue les espaces et les espèces, puisque le monde est tout entier domestiqué, mais bien les auteurs de celle-ci : hommes d'un côté, esprits de l'autre (Fabre 2005:434). Tant que les *djinn* sont dans leurs espaces de prédilection, sylvestres ou souterrains, ils sont les figures de proue d'un cortège d'animaux auxquels ils sont intimement associés, à la manière des humains avec leurs animaux domestiques. Dans ce cadre, les *djinn* ne constituent pas moins qu'une métaphore du monde humain transposé dans la forêt, véritable déterminant d'une classification binaire et analogique du monde et des êtres qui le compose. Le rapport à la forêt au Maroc relève ainsi principalement de l'analogisme, c'est-à-dire « cette manière de distribuer les discontinuités et les correspondances lisibles sur la surface du monde » (Descola 2001:99)[14].

Dans cet agencement du monde, le saint est le garant de l'équilibre entre le monde des humains et celui des *djinn*, en empêchant toute forme d'empiétement qui

viendrait bousculer l'ordre analogique des apparences. Car les *djinn* ont, en effet, parfois tendance à sortir de la forêt et à apparaître aux hommes sous la forme d'animaux illicites à la consommation (*haram*) et dans des endroits incongrus. Un serpent ou un scorpion trouvé aux abords ou dans la maison, un chat, un renard ou un chacal immobilisé au croisement des chemins ou au milieu d'un champ, une mule errant dans un cimetière ou un jardin, une chouette ou une chauve-souris apparue en plein jour… autant d'apparitions intempestives qui sont interprétées comme la manifestation des *djinn*. La rencontre avec un *djinn* intervient quand l'humain se trouve confronté à un être vivant qui n'est pas à sa place, qui n'est pas dans le milieu originel qui lui a été assigné symboliquement par les hommes. Face à un animal qui n'est pas à sa place, on ne peut jamais savoir à qui on a vraiment affaire. La référence aux *djinn* sème le doute dans l'identification d'autrui et dans l'ordre analogique des apparences (Simenel 2012:16). La similitude d'intériorité entre humains et *djinn* et la discontinuité de leurs physicalités ne se manifestent dans les interactions en face à face qu'à des endroits et en des moments inopportuns et sont toujours nuisibles pour l'homme. Pour limiter ce genre de basculement du monde des génies vers le monde des humains, les saints se sont employés à convertir certains *djinn* à l'islam afin de les utiliser comme gardiens de la frontière entre les deux mondes (Simenel 2012). Le cairn de saint fait partie de ces constructions qui participent à une bonne répartition du monde entre humains et *djinn*. Il joue le rôle de point d'ancrage des *djinn* musulmans qui sont au service des saints disparus depuis des siècles mais dont l'autorité ne cesse de perdurer.

À ce titre, le cairn de saint délimite aussi les forêts et pâturages sanctuaires, dits *agdal*. Du Haut Atlas au Souss, des espaces aux ressources végétales particulières sont mises en défens saisonnièrement ou à long terme, sous la tutelle d'un saint et notamment sous l'égide de sa malédiction. Le saint incarne bien souvent un pacte de partage et de gestion des ressources du milieu entre différents groupes ou tribus. Dans ce contexte, le cairn de saint devient alors le marqueur d'un changement de comportement écologique à avoir par rapport aux ressources présentes. Passé le cairn, il devient interdit de faire paître ses troupeaux, de couper du bois ou encore de labourer. L'interdiction ne vient pas tant du respect à l'égard de la ressource elle-même que de celui envers la sainteté du lieu. La prédation de la ressource devient alors une transgression religieuse punie par la malédiction du saint. Concernant les *agdal*, les histoires ne manquent pas sur les exemples de personnes frappées par la malédiction du saint après avoir voulu transgresser les interdits écologiques. Ce sont alors les *djinn* musulmans du lieu au service du saint qui se chargent de punir les intrus malveillants. Dans ce cas, le cairn s'apparente à une borne de signalisation indiquant le comportement écologique à adopter.

Le cairn du saint, un belvédère pour animer le territoire

D'un point de vue rituel, les cairns de saints sont souvent appréhendés comme les relais des mausolées de ces derniers (Simenel 2010). Dans les régions berbérophones du Maroc rural (Rif, Atlas, Souss), lors des *moussem* (*almugar* en berbère marocain ; évènement commercial et rituel en l'honneur d'un saint), les *tlba*, les étudiants religieux des madrasas (écoles des sciences coraniques), reproduisent chaque année, étape par étape, l'itinéraire frontalier du saint dont le mausolée est le point d'arrivée. Le long de leur parcours, les *tlba* s'arrêtent systématiquement à chaque borne de saint qu'ils croisent en chemin. Les *tlba* y récitent alors des prières en l'honneur du saint puis consolident les cairns en y ajoutant des pierres et repartent vers une autre borne, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils arrivent au mausolée. Le rôle des *tlba* est ici d'entretenir chacune des bornes d'itinéraires du saint et de les recharger en *baraka* par la récitation de litanies appropriées. Les cairns sont aussi visités individuellement et occasionnellement, plus particulièrement par les femmes, afin d'y réciter des prières votives (*de'a*) pour les aïeux ou d'ajouter une pierre à l'édifice accompagnée d'une offrande dans l'espoir de résoudre des problèmes personnels. Dans certaines régions du Souss, le cairn de saints a souvent comme spécificité d'être une borne de traitement des claquages musculaires dorsaux (*tigharsi n tfiyi*), les femmes s'y frottant le dos dans le but d'y laisser le mal ressenti. Le cairn tisse donc aussi une continuité entre le traitement du territoire et celui du corps.

La particularité de ces monticules, souvent perchés au sommet des montagnes, réside dans le fait que l'on peut, à partir de chacun d'entre eux, observer au loin le mausolée du saint ou un autre cairn d'où ce dernier serait visible (figure 4). Les mausolées peuvent être ainsi contemplés à partir de points d'observation alignés les uns par rapport aux autres. Selon les mots de Philippe Descola, « l'observatoire est un site aménagé de façon à ce que le regard d'un observateur soit contraint à embrasser un certain type de spectacle offert à sa vue, une perspective sur un morceau de pays nettement circonscrit » (Cours du Collège de France, 9 avril 2014). Les cairns de saints font ainsi office de belvédères ou d'observatoires tels que définis ci-dessus, et ce rôle est totalement exploité dans le rituel. En effet, dans les

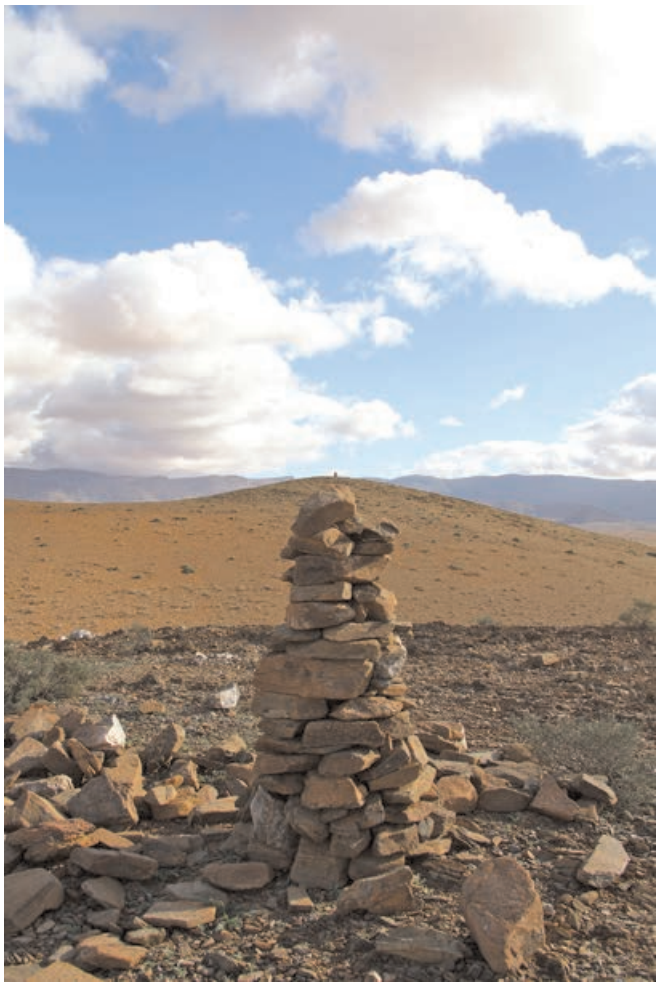


Figure 4 : Cairns en enfilade autour de Sidi Ahmed ou Moussa, région de Tiznit (Romain Simenel 2014)

régions montagneuses comme celles du Souss ou du Haut Atlas, prier le saint au cairn n'a de sens que parce que l'on est dans la perspective visuelle de son mausolée, l'offrande au saint n'étant possible que si l'on a en vue son tombeau ou un de ses relais. De la sorte, prier près d'un cairn de saint en regardant au loin un autre cairn du même saint situé en hauteur et d'où l'on aurait, si on y était, une vue nette sur le mausolée lui-même, équivaut à être physiquement en train de le visiter. Cette perspective permet aussi à ceux qui ne peuvent pas se rendre à pied au mausolée du saint le jour du *moussem*, comme les femmes enceintes, les personnes âgées et les handicapés, de le célébrer en organisant, à l'une ou l'autre de ces « ambassades », un rituel de commensalité (*maârouf*). Les cairns de saints permettent au visiteur de se transposer par le regard dans l'espace du mausolée, pôle central de la *baraka*. Chacun de ces observatoires permet d'embrasser par la vue un espace qui correspond à la zone d'influence d'un saint, le territoire où sa renommée est reconnue, un pays que le saint transfigure en y déployant sa *baraka*.

Grâce aux cairns, le territoire est animé par les circuits de saints reproduits chaque année lors de pèlerinages. En cela, le rôle des cairns de saints confirme de manière ethnologique le point de vue de certains géographes comme Joël Bonnemaison, pour qui la territorialité « englobe à la fois ce qui est fixation et ce qui est mobilité autrement dit, les itinéraires tout autant que les lieux » (1981:254).

La dominante magique de l'image du cairn et du bornage territorial

La distinction entre cairn de saint et cairn d'appropriation terrienne s'avère parfois très floue comme dans de nombreux cas de cairns de frontière entre les tribus. Le rapport entre la fonctionnalité du cairn et sa symbolique peut être aussi totalement brouillé par l'entremise des pratiques magiques, y compris au niveau des champs. Chez les Zemmour, tribu berbère de la région de Khémisset, Georges Marcy (1949) relate qu'en cas de litige entre deux propriétaires de champs, la *jmaâ* délègue un arbitre, généralement un ancien propriétaire de l'un des fonds, un ancien copartageant, ou un témoin du partage initial, qui procède à l'identification des limites. L'acte se déroule selon un rite magique bien particulier : il s'agit pour l'arbitre de porter dans le pan de son burnous une motte de terre, une touffe de laine et une poignée de blé, « symboles respectifs des trois éléments fondamentaux du patrimoine berbère » comme disait Marcy (1949: 210), et de le placer entre les pierres d'un cairn aménagé à cet effet pour trancher l'affaire. Quand le litige n'est pas réglé par cette voie, les parties se réfèrent à l'administration dont le verdict s'appuie sur des preuves fournies par témoignages ou en prêtant serment sur le fusil et le burnous, symbolisant l'honneur.

Dans le Souss et d'autres régions du Maroc, la construction de cairns rituels individuels à usage magique est chose commune. Véritable modèle réduit du cairn de saint, de taille équivalente au cairn de limite de parcelles de champs, le « petit cairn », *takerkourt timzit*, est construit au cœur des espaces sanctuaires afin, selon les régions, d'expulser un péché, d'exprimer un vœu, de faire disparaître des verrues positionnées sur les mains, le cou ou le visage ou des orgelets placés sur les paupières. Dans le Souss, le rituel *artiglit tifadliwin*, littéralement « accrocher les verrues », consiste en la fabrication d'un monticule constitué d'un nombre précis de pierres, généralement cinq ou sept, préalablement appliquées à l'endroit de la verrue ou sur la paupière atteinte. Un grain de blé ou d'orge est intercalé entre chaque pierre du cairn en guise d'offrande. Le petit cairn doit toujours

être construit près d'un chemin. Si quelqu'un vient à renverser un petit cairn, il attrapera à son tour une verrue. La présence de ces cairns en des lieux saints parfois très discrets peut semer le doute dans l'esprit du berger étranger au lieu ; le cairn est-il là pour marquer une propriété ou pour expulser une verrue ? La figure du cairn n'échappe pas à son aspect magique et la tendance est toujours à l'assimilation de ces deux aspects, celui de marqueur de propriété ou d'usage et celui de marqueur de rituel. Toutes ces pratiques du cairn favorisent une certaine tendance à confondre son caractère appropriatif et son caractère magique, confusion qui s'inscrit dans une lecture analogique du monde.

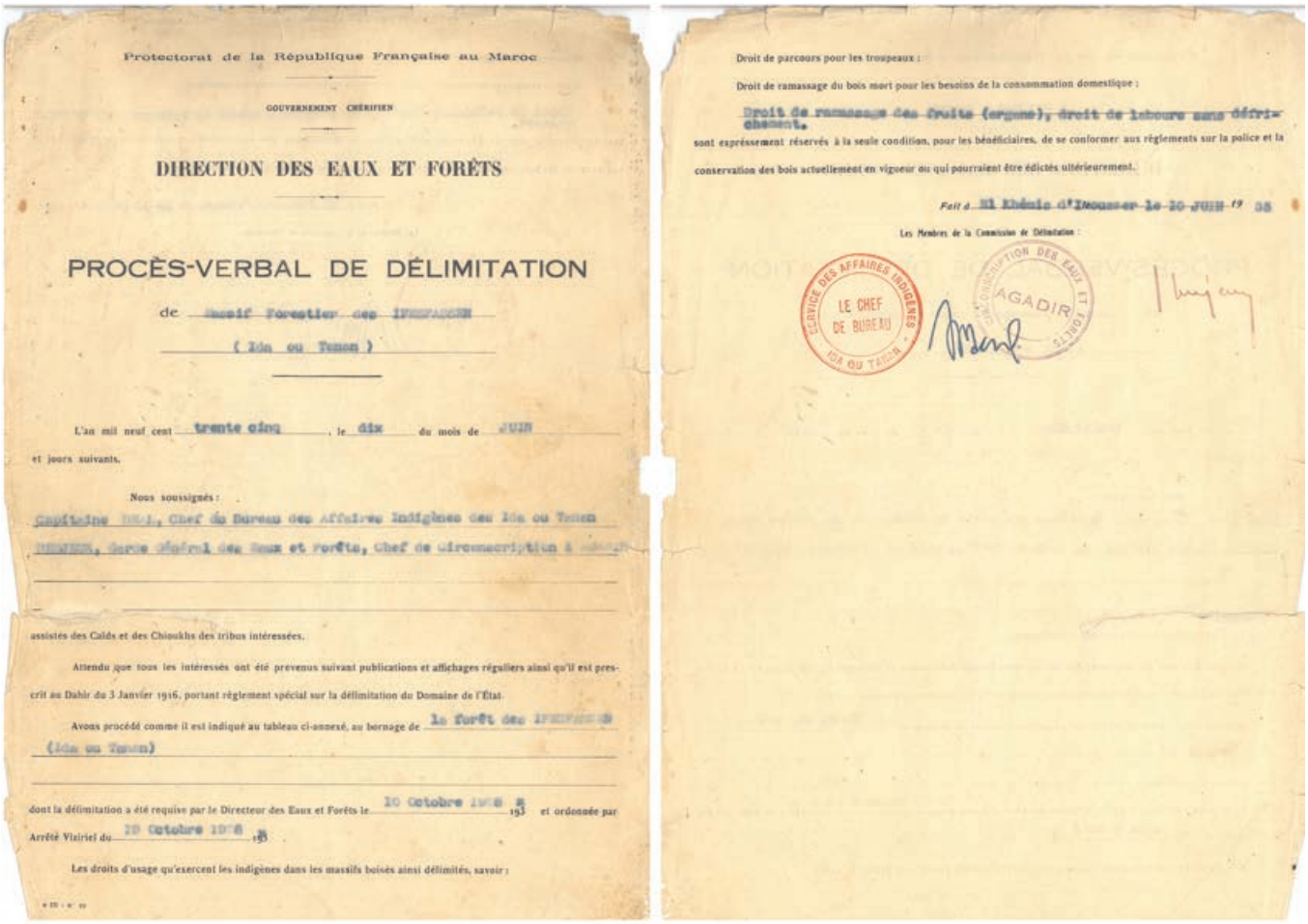
II. La borne des forestiers : de la représentation symbolique à la limite du géomètre

Dès le début du protectorat, un autre type de cairn apparut dans le Maroc rural. Dans le cadre de la domanialisation forestière, dès 1917, la borne du forestier s'imposa comme marqueur de limite à un endroit où aucun bornage ne préexistait traditionnellement : entre les espaces cultivés considérés comme la propriété des communautés, et la forêt relevant du domaine de l'État (figure 5). Avec la mise en place du bornage forestier, les limites entre champs et forêts sont devenues un marqueur visible d'une opposition entre deux légitimités d'appropriation. La domaniale qui soustrait la forêt à toute utilisation autonome et libre de la part des populations, et la propriété collective ou privée qui s'exerce sur le champ cultivé et le parcours. Cette distinction radicale entre les deux régimes d'appropriation appliqués au champ et à la forêt ne correspond pas à l'interpénétration entre ces deux espaces dont témoigne la structuration des territoires des communautés rurales. Elle ne correspond pas non plus à la dynamique des écosystèmes dans le temps et l'espace. Ainsi, de même que la forêt comporte des vides et clairières, cultivés ou pâturés, il arrive que des arbres reliques d'une ancienne forêt subsistent dans les champs cultivés.

Pour exemple, d'apparence continue, le paysage forestier dans le Haut pays du plateau central est troué par une multitude de clairières (Aderghal 1993) qui, selon Beaudet, s'apparente à « une mosaïque de plans chauves et de pentes boisées » (1979:9). L'utilisation agricole de la forêt sous forme de clairières est ancienne et suit le mouvement du défrichement et de l'abandon : elle obéit à une logique qui s'oppose à toute forme de limite entre espace forestier et agricole. Dans le Souss, la forêt d'arganiers doit sa régénération en partie au cycle de terrassement et d'abandons des terres de montagnes obéissant à l'histoire des migrations humaines

Figure 5 : Cairn servant de borne de forestier dont l'histoire est racontée par cet homme âgé à Imi n Tlit dans la région d'Essaouira (Romain Simenel 2009)

(Simenel 2011). Il est en effet certain qu'en période d'instabilité, les habitations et les champs furent déplacés dans les hauteurs. Nombre de forêts d'arganiers témoignent encore aujourd'hui de l'ancienne exploitation agricole du sol qui, une fois abandonnée, a pu motiver le processus de régénération du couvert forestier (Simenel 2011). Là aussi, la limite entre espace agricole et sylvestre n'a jamais été définitive même si, au quotidien, on cherche à la rendre hermétique pour protéger les champs de l'intrusion des animaux de la forêt. Même dans les plaines et plateaux atlantiques, réputés pourtant être un pays voué de vieille date à l'agriculture, les terres cultivées étaient peu étendues et s'identifiaient peu des parcours pastoraux. Les témoignages recueillis par Couleau de personnes ayant gardé en mémoire le système agraire à la veille du protectorat laissent entendre que « le pays, même en ses terroirs bien doués pour l'agriculture, était peu cultivé. On cultivait de préférence aux abords des groupements d'habitation et, entre les taches de culture, s'étendaient des parcours dévolus aux troupeaux » (1968:135). Il est certain que la séparation du terroir



Protectorat de la République Française au Maroc

GOUVERNEMENT CHÉRIFIEN

DIRECTION DES EAUX ET FORÊTS

PROCÈS-VERBAL DE DÉLIMITATION

de [illegible]

(Ida ou Tanan)

L'an mil neuf cent trente cinq, le dix du mois de JUIN et jours suivants.

Nous soussignés :

Capitaine [illegible], Chef du Bureau des Affaires Indigènes des Ida ou Tanan

[illegible], Garde général des Eaux et Forêts, Chef de circonscription à [illegible]

assistés des Caïds et des Chioukhs des tribus intéressées.

Attendu que tous les intéressés ont été prévenus suivant publications et affichages réguliers ainsi qu'il est prescrit au Dahir du 3 Janvier 1916, portant règlement spécial sur la délimitation du Domaine de l'État.

Avons procédé comme il est indiqué au tableau ci-annexé, au bornage de la forêt des [illegible] (Ida ou Tanan)

dont la délimitation a été requise par le Directeur des Eaux et Forêts le 20 Octobre 1918 193 et ordonnée par Arrêté Viziriel du 20 Octobre 1918 193.

Les droits d'usage qu'exercent les indigènes dans les massifs boisés ainsi délimités, savoir :

Droit de parcours pour les troupeaux :

Droit de ramassage du bois mort pour les besoins de la consommation domestique :

~~Droit de ramassage des fruits (argane), droit de labour sans défrichement.~~

sont expressément réservés à la seule condition, pour les bénéficiaires, de se conformer aux règlements sur la police et la conservation des bois actuellement en vigueur ou qui pourraient être édictés ultérieurement.

Fait à El Khémis d'Imouzer le 20 JUIN 19 35

Les Membres de la Commission de Délimitation :

SERVICE DES AFFAIRES INDIGÈNES IDA OU TANAN LE CHEF DE BUREAU

CONSERVATION DES EAUX ET FORÊTS AGADIR

Figure 6 : Procès verbal de délimitation forestière dans la région des Ida ou Tanan au nord d'Agadir datant de 1935

agricole (*bled el hart)* et du terroir de pacage (*bled el maraa*), n'est pas donnée pour définitive (Couleau 1968:91). L'extension des mises en culture dépendait aussi bien des capacités techniques à produire, que du poids démographique du groupement, ainsi que du niveau d'intégration du système agricole aux circuits d'échange.

Ainsi, de manière générale au Maroc, le bornage domanial fut le plus souvent mal accueilli par les communautés rurales, car il allait à l'encontre de la continuité entre champs et forêts instaurée de fait par les pratiques ou dans les papiers de propriété. La forêt ou le pacage étant largement intégré dans le territoire rural et faisant l'objet d'une répartition entre ayants droits, la domanialisation fut le plus souvent vécue comme une spoliation. Ses conséquences sociales furent importantes. La forêt, une facette conséquente de l'espace communautaire, relève, après le bornage domanial, d'un droit positif qui réglemente son exploitation. Elle n'est plus considérée seulement comme un espace sur lequel les communautés projettent leur imaginaire collectif et où s'exerce la légitimité de l'État, mais aussi comme un espace ressource ouvert au capitalisme industriel du bois[15]. Le droit d'usage qu'accorde la législation forestière aux populations rurales peut être considéré comme une manière d'apaiser les tensions sociales que cette ouverture de la forêt au marché a provoquées, une forme de compensation (figure 6). Cependant, dans de nombreuses régions du Maroc, le sentiment d'avoir été spolié ressenti par les communautés s'est traduit par le développement d'un comportement vis-à-vis de la forêt moins inscrit dans la symbiose et plus porté sur la déprédation par une action anthropique moins régulée.

Techniquement, la borne forestière est tout simplement une marque physique de limite du domaine forestier. Elle est posée à l'occasion de la délimitation, d'abord provisoire, puis définitive, selon un processus juridique bien précis (figure 7). La destruction d'une borne forestière ou son déplacement est un délit puni par la loi (dahir du 10 octobre 1917, article 30 ou 31).

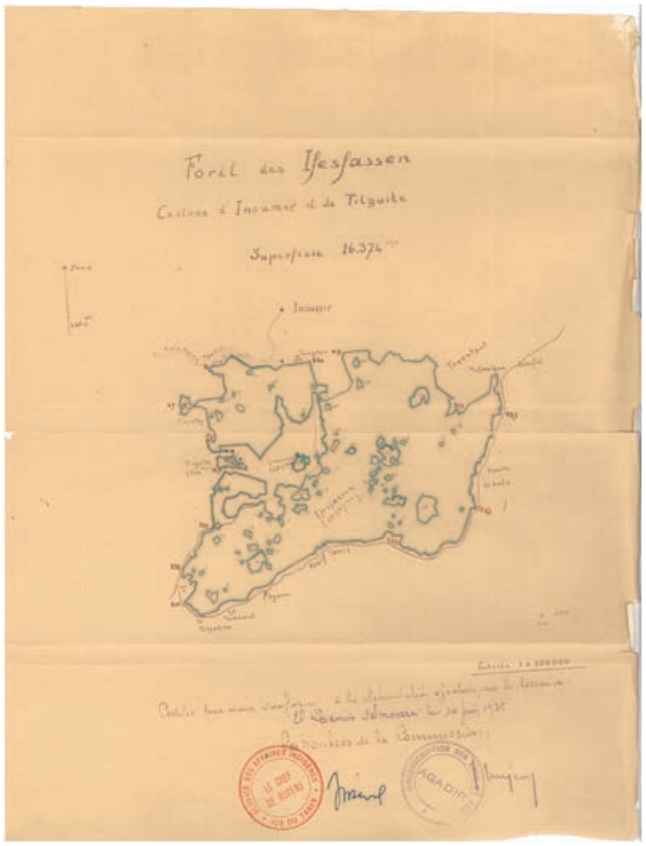


Figure 7 : Carte de délimitation de la forêt des Ifesfassen présentant de nombreuses clairières

Figure 8 : Borne de délimitation forestière détruite située en plein pâturage collectif à Imi n Tlit (Romain Simenel 2009)

La borne peut être construite en pierre sèche, généralement un cairn cylindrique de près de 60 centimètres de diamètre et 80 centimètres de haut, avec le numéro de la borne inscrit du côté opposé à la forêt. Elle peut également être confectionnée en béton armé avant sa mise en place (figure 8). Les bornes sont accompagnées de deux fossés ou murettes de direction, d'environ un mètre de long de part et d'autre de la borne et indiquant la direction des bornes voisines. Les bornes sont levées au fur et à mesure de leur pose avec des appareils topographiques des plus rudimentaires au début aux plus sophistiqués actuellement, pour avoir le plan de la forêt délimitée. Certaines forêts sont délimitées sans indication de l'orientement (en degré ou en grade) avec pour seule information la distance et la direction entre deux bornes successives (N-NE par ex), ce qui rend la recherche d'une borne disparue très difficile, voire impossible, surtout si la distance entre les bornes est importante. Quand le travail est fait par des géomètres professionnels, le levé porte sur les coordonnées de la borne et son rattachement au système géodésique, donnant au travail une précision sans faille dans la recherche et le rétablissement du bornage. Le GPS facilite actuellement beaucoup le travail des forestiers. La précision est encore meilleure dans certains cas, rares, où le bornage forestier coïncide avec celui d'un immeuble immatriculé.

Le tableau de bornage comporte, outre la numérotation continue des bornes et leur description sommaire (cairn, rocher, arbre, berge d'oued…), l'orientement et la distance entre les bornes. Les limites naturelles facilitent grandement la recherche et le rétablissement du bornage et, par conséquent, la vérification des limites de la forêt. Les bornes forestières peuvent être qualifiées de bornes périmétrales (quand elles matérialisent

la limite extérieure de la forêt) ou de bornes d'enclaves (quand elles délimitent des terrains abandonnés aux populations riveraines justifiant d'un droit de propriété, à l'intérieur du périmètre de la forêt). Les forêts délimitées définitivement et homologuées font actuellement l'objet d'immatriculation (titre foncier). Pour cela, il faut lever les bornes (études techniques externalisées) et les rattacher. Cette tâche s'avère des plus compliquée dans le cas de délimitations anciennes dont le levé se faisait sans coordonnées et avec pour seule indication la direction entre les bornes successives. Ce travail de récolement de bornage, avec levé des coordonnées, mené par les services du Haut-Commissariat aux Eaux et Forêt, pose actuellement de sérieuses difficultés aux gestionnaires. Cependant, l'essentiel est de retrouver la superficie globale initiale de la forêt, malgré l'approximation du rétablissement de certaines bornes, individuellement, quelques mètres ou centimètres, compte tenu de la précision du levé au départ. Néanmoins, des erreurs sont souvent commises au cours des relevés topographiques qui font que les limites portées sur les cartes ne correspondent pas aux limites réelles de la forêt. L'interpénétration entre forêt et champ cultivé implique parfois une appropriation privée d'une forêt au profit de la communauté ou de la personne propriétaire du champ. Ce qui est communément connu sous le nom de forêt civile. L'appropriation personnelle de la forêt peut être aussi facilitée par le processus de corruption des gardes forestiers visant à influencer le tracé de la limite domaniale. Destiné à figer l'espace, le cairn en tant qu'objet de corruption a souvent eu l'effet inverse. Les limites domaniales des forêts au Maroc correspondent en tous points à ce que Tim Ingold désigne par « lignes d'occupation ». Selon cet auteur, ces lignes facilitent le passage d'hommes et de matériel vers des sites de peuplement et d'exploitation, et assurent l'acheminement en retour des richesses qui y ont été extraites. Contrairement aux chemins tracés par des pratiques de trajet, ces lignes sont contrôlées et construites en prévision de la circulation qui va y passer. Elles sont généralement droites et régulières et lorsqu'elles se croisent, c'est en des points nodaux qui symbolisent une forme d'autorité. Tracées à travers champs, elles font généralement peu de cas des lignes d'habitations qui ont été tissées dans le pays. (Ingold 2011:110)

Le savoir du forestier sur la borne se limite à des critères uniquement géographiques et mnémotechniques indépendamment de l'histoire de l'exploitation des lieux. Tout comme le géomètre, les noms que recherche le forestier « correspondent à des lieux ayant des caractéristiques singulières, mais qui ne tiennent pas compte du chemin parcouru pour y arriver », ce qui, pour Tim Ingold, fonde la différence entre deux systèmes de savoir, celui de l'habitation et celui de l'occupation (2011:119). Cependant, si le protocole juridique de la mise en place d'une borne ou de sa reconstruction est des plus précis, en pratique, il s'avère des plus complexes à appliquer. Car il ne faut pas oublier la dépendance dans laquelle se sont trouvés les ingénieurs des services coloniaux à l'égard du savoir des populations locales colonisées. En l'occurrence, les forestiers font l'objet d'une réaffectation tous les quatre ans sans assurer de véritable continuité dans la transmission de l'expérience. Surtout, la reconnaissance spatiale du bornage repose parfois sur des données d'archives coloniales qui ne sont pas toutes disponibles. À propos des forêts d'arganiers par exemple, aucune nouvelle carte de délimitation n'a été réalisée depuis le premier bornage des colons. Pour toutes ces raisons, le forestier se voit bien souvent dépendant du savoir et donc du bon vouloir des membres des communautés rurales afin de retrouver des bornes disparues. Car seuls ces derniers sont à même de se souvenir que telle borne était placée au bout du champ de telle personne, en dessous du rocher nommé de telle manière. Comme le rappelle Daniel Nordman, « les bornes peuvent être des édifices fragiles, seulement maintenus par la mémoire et la reconstruction du passé » (2012:172). La maîtrise de la localisation des bornes forestières par les riverains leur laisse une certaine marge de liberté d'action quant à la délimitation de la forêt domaniale. Cela leur donne la possibilité de s'approprier à leur guise les cairns des forestiers d'une manière ou d'une autre. À ce propos, le bornage de la forêt et l'application de la législation contraignante n'ont pas empêché la transgression des limites par les populations, dans certaines régions précédemment mentionnées. Le bornage forestier est souvent à l'origine d'un processus de mise en conflit des espaces sylvo-pastoraux, entre les communautés rurales, d'un côté, et entre ces dernières et l'administration forestière de l'autre. En effet, le bornage ayant été effectué à une période d'instabilité politique relative à la mise en place du protectorat français, les communautés en dissidence furent généralement écartées du droit d'usage que le code forestier reconnaissait aux populations dont le territoire était en partie recouvert de forêt. De même que pour de nombreux groupements de transhumants dont le droit d'accès à certains parcours forestiers situés dans la montagne ou dans l'avant pays était géré par des traités d'alliance tribale qui ne furent pas reconnus par ceux qui réalisèrent les délimitations. Dans le cadre de l'avènement de la domanialisation forestière, comment le cairn des forestiers est-il perçu et traité dans une culture où le même type de construction préexiste pour

d'autres usages que celui de délimiter la forêt des espaces cultivés sauf en cas de forêt sanctuaire ?

III. La borne comme espace de négociation des mondes

Dans des régions du Maroc rural où la cohabitation est ancienne entre les services forestiers et les communautés locales, le cairn de domanialisation devient l'objet d'une négociation entre le protocole naturaliste du régime forestier et l'agencement analogique du monde qui conditionne le rapport pratique que les communautés rurales du Maroc entretiennent avec la forêt et le territoire. C'est le cas dans la région d'Imi n Tlit située dans l'arrière-pays d'Essaouira, première région de l'arganeraie à avoir été domanialisée dans les années 1920. Cette région a, de surcroît, servi de zone de stage pour la formation des gardes forestiers du Maroc, et cela sans discontinuité depuis le protectorat. Bref, presque un siècle de présence accrue des services forestiers laissa le temps aux communautés tribales d'intégrer ce nouvel acteur dans leurs relations à la forêt, de même qu'aux services en question de s'adapter aux pratiques forestières des usagers. C'est d'ailleurs sans doute dans l'arganeraie que législation forestière nationale et régulation coutumière s'entremêlent et s'hybrident le plus étroitement (Simenel *et al.* 2009). L'arganeraie bénéficie d'un régime forestier « assoupli » par rapport aux autres forêts du Maroc ; des droits d'usage plus étendus (7 droits) sont accordés aux populations locales[15], alors que les autres formations boisées sont soumises au régime commun de la législation forestière[16]. L'*agdal* communautaire, dans l'arganeraie, ne fonctionne plus de manière autonome, il n'est plus géré exclusivement par la tribu. Les décisions le concernant (dates d'ouverture / fermeture, désignation des gardiens, sanctions…) font aujourd'hui l'objet d'une procédure de gouvernance métissée où interviennent les représentants des communautés usagères, l'autorité locale et le garde forestier (Aubert et Treyer 2009). La date de fermeture de la forêt est fixée aux alentours du 15 mai jusqu'à la fin août. L'annonce est faite sur les souks à la criée par un représentant des autorités locales. Le garde forestier est là pour veiller au respect des restrictions écologiques. Puis, venu le temps de la récolte, il surveille de loin pour réprimander toute forme d'acte de récolte prédateur à l'égard de l'arbre, comme le gaulage ou la coupe de branche. Parfois, le garde forestier est sollicité pour le règlement de conflits d'usagers entre familles ou fractions. Dans ce cas, le garde forestier se réfère à des témoins comme le veut la tradition coutumière. En relation avec l'affaiblissement des institutions coutumières (*jmaâ*) en pays Haha (confédération tribale de la région d'Essaouira), les communautés rurales ont travaillé à « historiciser » et à ritualiser l'intervention du forestier dans l'arganeraie. L'appropriation et le contrôle symbolique de l'intervention du forestier par les populations s'expriment notamment par la patrimonialisation locale du bornage forestier. Les bornes matérialisant la limite de l'*agdal* (forêt à 7 droits) sont l'objet d'un traitement particulier en fonction de leur emplacement : certaines sont détruites, d'autres sont le lieu de rituels féminins (*maârouf*), d'autres encore sont associées à des récits mythiques où sont mis en scène les forestiers de l'époque coloniale (Auclair et Simenel 2013). Ce sont d'abord les enfants bergers qui détruisent ou ornent les cairns de domanialisation forestière. Dans certains cas, ils déposent des branchages épineux sur le dessus du cairn pour accroître sa dimension protectrice. Les enfants sont toujours guidés par leurs mères qui leur indiquent le cairn à détruire ou à ornementer. Un cairn est détruit parce que sa place est incongrue du point de vue des usagers de la forêt. Un cairn détruit peut faire l'objet d'un déni d'existence dans le discours afin d'entraver sa relocalisation par le garde forestier, mais les enfants bergers se rappellent toujours de l'identité des jeunes auteurs de ces destructions. Le plus souvent, les bornes détruites s'avèrent être celles délimitant un espace à vocation collectif et ouvert comme les grands pâturages (figure 9). Aux yeux des habitants des communautés locales, elles n'ont tout simplement pas lieu d'être dans des espaces dont la vocation est d'être justement ouverts. Les bornes associées à des espaces considérés par les riverains comme étant spoliés par l'État sont aussi souvent détruites. Il en va ainsi de certaines parties de la forêt d'arganiers mises en défens sur 25 ans après

Figure 9 : Borne de délimitation forestière ritualisée à Imi Tlit (Romain Simenel 2009)

Figure 10 : Borne 29 du domaine forestier d'Imi n Tlit (Romain Simenel 2009)

coupe de régénération par les autorités forestières aux dépens des usagers riverains. La plupart de ces coupes ont alimenté un commerce local de charbonnage dont les populations riveraines n'ont pas bénéficié. Pour toutes ces raisons, les cairns délimitant ces espaces sont le plus souvent détruits et les arganiers pâturés par les chèvres. Par manque de personnels et de moyens, les parcelles de forêts d'arganiers ne sont pas entretenues par les services des eaux et forêts, les arbres ne sont pas élagués et prennent la forme de grands buissons peu producteurs de fruits ; au final l'espace en devient inévitablement perçu par les populations riveraines comme un espace sacrifié dont l'unique utilité réside dans son potentiel pastoral. Les bornes peuvent aussi être détruites pour des raisons plus individuelles comme lorsqu'une borne empiète trop sur une parcelle de terrain privé. Les histoires récoltées à ce propos évoquent souvent des passes droits ou au contraire des injustices, faisant que le bornage soit plus ou moins généreux avec le riverain concernant la limite entre ses terres et celles de l'État. Les cairns des forestiers ne sont pas détruits quand les riverains y trouvent une utilité, quand ils considèrent qu'ils sont à leur place. C'est le cas de la borne 29 du domaine forestier d'Imi n Tlit, cairn de pierres sur lequel les enfants bergers ont entreposé des branchages d'épineux (figure 10). Ce cairn sert de borne rituelle pour les femmes qui viennent y préparer l'huile d'argan ensemble. Chaque semaine, les femmes des douars voisins se retrouvent à cet endroit, et pendant que certaines concassent les noix d'argan pour en extraire les amandons, d'autres ajoutent une pierre à l'édifice tout en invoquant des demandes, de fécondité principalement, aux *djinn* musulmans du lieu, exactement comme elles le font avec un cairn de saint. Toutes les bornes encore levées ne sont pas ritualisées, seules celles marquant une limite importante aux yeux des riverains le sont. En l'occurrence, la borne 29, marque la limite entre la forêt à 7 droits, l'arganeraie, et la forêt à 2 droits composée aussi de thuya. Les femmes racontent que le cairn en question a été édifié par le premier forestier français venu en ces lieux, dénommé Aâroug. Dans la région d'Imi n Tlit, les habitants attribuent le concept d'*agdal* aux forestiers de l'époque coloniale, décrits de manière unanime comme de véritables protecteurs de la forêt. Alors qu'en réalité la pratique de l'*agdal* dans cette région est bien plus ancienne, sa création serait l'œuvre du « premier lignage », sous-entendu « les premières générations » de forestiers français, nommé Id Aâroug, « ceux de Aâroug ». De la sorte, les cairns de domanialisation sélectionnés peuvent être légitimement ritualisés au nom d'ancêtres d'un lignage de forestiers français qui les auraient construits. Mais cette « généalogisation » des forestiers ne s'arrête pas à ceux du protectorat car la politique de domanialisation de la forêt se poursuivit après l'indépendance. Les communautés rurales riveraines de la forêt d'arganiers dans la région de Smimou désignent la forêt domaniale par le terme *Agdal id Boughaba*, littéralement « l'agdal des forestiers ». Ce terme s'oppose à *Agdal id Babens*, « l'agdal des ancêtres » qui constituent les arganiers sur les terres privées. L'utilisation du préfixe *id* pour les forestiers, marqueur en tachelhit d'un pluriel qui associé à un patronyme en souligne le lien de parenté (« ceux de » au sens de « appartenant à tel lignage »), dénote là encore une volonté de constituer ce corps d'acteurs de l'État en une entité sociale faisant sens localement, en l'occurrence le lignage. La porte est ainsi laissée ouverte à toute forme de réappropriation symbolique de la mémoire des « ancêtres forestiers » post-coloniaux, comme lors des rituels aux cairns de domanialisation forestière. Si leur pratique et leur personne sont parfois ritualisées, en retour les gardes forestiers confirment qu'ils n'empiètent pas sur les espaces saints même si certains se trouvent sur leur zone de bornage. En l'occurrence, impossible de déplacer la borne 29, figée soit-elle par la ritualisation dont elle fait l'objet, cristallisant par la même occasion l'ancienne limite entre forêt à 7 droits et forêt à 2 droits dont elle constitue l'extrémité afin de ne jamais laisser l'État revenir sur ces acquis. La ritualisation des bornes forestières finit ainsi toujours par avoir raison de la limite du topographe. Et l'on voit à quel point le processus d'appropriation culturelle du bornage forestier a pour effet l'hybridation des modalités de gestion forestière. Face à la domanialisation de l'arganeraie, les communautés riveraines de la région d'Imi n

Tlit n'ont pas répondu par une opposition frontale, elles ont répliqué par l'appropriation historique et rituelle de l'intervention forestière. Les communautés locales ont projeté la valeur symbolique du cairn de saint dans la borne forestière là où ça les arrangeait. La facilité avec laquelle les communautés se réapproprient rituellement le cairn de domanialisation s'explique en partie par leur tendance à confondre dans leurs pratiques le caractère appropriatif et le caractère magique du cairn. Ce sont les femmes qui se portent garantes d'un tel transfert symbolique par le biais de l'activité rituelle. Par ce faire, le territoire s'en voit féminisé ce qui renforce son caractère interdit ou *haram*, et les forestiers s'efforcent de ne pas intervenir dans ces zones investies rituellement. Le cairn de domanialisation, emblème de l'administration forestière, est ainsi converti en figure de la sainteté célébrée par les femmes, et par là même c'est toute la rationalité de la limite domaniale qui se voit submergée par l'agencement analogique de la forêt. Investie rituellement par les femmes, la borne 29 n'est plus tant un cairn marquant la limite juridique entre champs et forêt que le point de rencontre entre le monde des humains et celui des *djinn*. Là où le code forestier introduit un point de rupture, le rituel féminin en fait donc un point de contact. La ritualisation du cairn domanial devient alors pour reprendre les mots de Jean François Bayart, « une pratique de négociation et d'appropriation de la domination coloniale » (2010:55). Il ne s'agit pas là d'un rituel d'affliction comme le lirait les *postcolonial studies*, ou d'un rituel de rébellion tel que le qualifierait l'anthropologie fonctionnaliste, et cette pratique ne peut pas s'expliquer en invoquant uniquement une certaine ténacité des traditions. La ritualisation du cairn ne découle donc pas d'un processus de résistance ou de résilience, mais dénote d'un engagement de réappropriation du fait colonial ou national.

Conclusion

Au Maroc, si le garde forestier utilise le cairn pour placer des points qui constituent une limite, les membres des communautés rurales les construisent aussi pour constituer une ligne de vie, celui d'un saint, qui est aussi un itinéraire providentiel et un axe de rencontre avec le monde des *djinn*. La démarche des eaux et forêt dénote d'une manière d'agencer le monde que l'on pourrait qualifier de naturaliste et d'institutionnaliste (contractuelle). Naturaliste, car elle crée bien une distinction en termes d'intériorités entre le champ et la forêt, à savoir selon un régime de droit diversifié qui gouverne une même physicalité, le sol. Au contraire, le monde composé par les communautés rurales du Maroc repose sur une distinction à la fois des qualités matérielles et immatérielles du champ et de la forêt, tant au niveau du régime de droit qu'à celui des essences qu'abritent ces espaces. Le champ est un *melk*, un espace privé à vocation typiquement humaine, la forêt un domaine collectif, espace de prédilection des *djinn*. Du fait de ces discontinuités, l'agencement du monde repose sur un tissage d'un ensemble de réseaux de correspondances dont les analogismes s'expriment tant dans les usages (continuité de la pratique du champ à la forêt) que dans les représentations et les rituels. Institutionnaliste, la démarche des eaux et forêt l'est aussi car elle subordonne la logique des faits à celle des droits et soumet les espaces à des règles à l'inverse des modes de gestion des communautés rurales qui coordonnent les règles en fonction des espaces. Dans son ouvrage « Une brève histoire des lignes », Tim Ingold apparaît fataliste quant à la totale domination du quadrillage colonial sur le tissage des « habitants », et de ce fait omet d'évaluer la capacité de réponse au projet colonial puis étatique des manières de vivre et d'agencer l'espace et le monde partagées par les communautés locales : « Dans le projet colonial d'occupation, ce réseau, autrefois sous-jacent à la vie quotidienne et contraint par ses moyens, se développe, se propage sur le territoire, et prend le pas sur les pistes entrecroisées des habitants » (2011:111). L'exemple des cairns au Maroc nous invite à relativiser ce point de vue. La « ligne d'habitation » n'a pas été systématiquement supprimée par la « ligne d'occupation », bien au contraire, dans certains cas, la ligne d'occupation, en l'occurrence la ligne de domanialisation forestière, a tendance à être renégociée via les pratiques de corruption ou grâce à l'investissement rituel. En l'occurrence, dans certains cas c'est grâce à la ritualisation des bornes domaniales que les femmes arrivent à changer la relation aux forestiers, d'un régime d'autorité à un régime de honte. Les femmes prennent en otage le garde forestier en investissant rituellement les bornes domaniales afin d'affirmer leur mainmise sur la forêt. La figure même du forestier se voit elle-même transformée en une figure de saint dont le cairn est sanctifié par les femmes. C'est par ce biais que les femmes finissent par imposer leur manière de voir et de gérer la forêt d'arganiers. La dimension naturaliste du cairn propre à la logique du forestier se voit ainsi aspirée par la dimension analogique qu'il recouvre dans le rapport des communautés rurales à la forêt. N'étant pas directement ancré dans un savoir local, mais en y étant plus ou moins dépendant, la gestion institutionnaliste de la forêt propre à l'administration forestière ne prend pas totalement prise dans le territoire, toujours aspirée vers des logiques analogiques de l'agencement du monde. Si l'exemple de la ritualisation des bornes de domanialisation

forestière n'est pas généralisable au Maroc, il n'en dénote pas moins de la propension des hommes et des femmes de ces communautés rurales à recourir à leurs astuces analogiques pour déjouer la rationalité du naturalisme, et cela au service de la performativité de leurs modes de composer le monde sur la mise en pratique des politiques coloniales puis publiques.

Romain Simenel, Institut de Recherche pour le Développement, Laboratoire PALOC UMR 208. Courriel : romain.simenel@ird.fr.

Mohammed Aderghal (Université Mohamed V Rabat / Centre d'Études et de Recherche en Géographie. Courriel : m.aderghal@gmail.com.

Mohamed Sabir, École National Forestière d'Ingénieurs du Maroc. Courriel : miloudsaadia@hotmail.com.

Laurent Auclair, IRD / Laboratoire LPED UMR 151. Courriel : Laurent.Auclair@univ-provence.fr.

Remerciements

Les auteurs tiennent à remercier les rapporteurs choisis par la revue Anthropologica et Alicia Sliwinski, rédactrice francophone de la revue, pour avoir permis d'améliorer cet article. Nous remercions aussi Raymond Jamous pour ses conseils pertinents. Cet article n'est pas affilié à un programme particulier, mais est le résultat de la collaboration entre l'équipe de recherche E3R de l'Université Mohamed V Rabat et le laboratoire Paloc UMR 208 de l'IRD.

Notes

1 Formule de Philippe Descola pour définir une des propriétés des ontologies (2005).

2 Même si le terme n'est pas utilisé de manière fréquente dans l'article, nous précisons que par « ontologie », nous entendons un système de référence permettant de penser son existence en regard de celle des autres et du monde. Ces références sont en grande partie puisées dans les différents supports culturels auxquels a accès l'individu (discours, récits, savoirs, pratiques, rituels) et dans son expérience personnelle avec le monde, et sont transmises de manière diverse.

3 La domanialisation est un processus d'appropriation de la forêt par l'État, il s'appuie sur l'opération de délimitation du domaine forestier.

4 Le code forestier au Maroc promulgué en 1917, des délimitations eurent lieu dès les années 1920, alors que les populations des régions de montagnes étaient encore en dissidence. La pacification totale du Maroc n'eut lieu qu'en 1934.

5 Le Maroc abrite une grande diversité d'espèces forestières, des conifères aux multiples feuillus dont l'endémique arganier (*Argania spinosa*).

6 Jean François Bayart reprend là une expression de Max Gluckman pour caractériser le point de vue de l'anthropologie fonctionnaliste très proche de celui des *postcolonial studies*.

7 Cité par Bayart (2010:54).

8 Le sociologue finlandais Edvard Westermarck, dans son œuvre *Ritual and belief in Morocco* (1926), décrit de nombreux usages magiques des « cairns ».

9 Le cairn du lieu où une personne a été tuée marque l'imposition à la famille de l'organisation d'un rituel tant que le prix du sang n'a pas été payé.

10 Le douar est ici compris dans le sens de communauté villageoise insérée dans une organisation sociale tribale plus large.

11 L'expression vaine pâture désigne un espace laissé ouvert au pâturage.

12 Pour Philippe Descola, « par intériorité, il faut certes entendre la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience –intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver –, mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine » (2005:628).

13 La forêt est l'espace de prédilection des *djinn* mais ces derniers ont l'habitude de fréquenter aussi des lieux souterrains proches des villages comme les puits ou canaux.

14 Philippe Descola définit l'analogisme ainsi : « un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées » (2005:280).

15 Notre propos n'est pas de dire que la déforestation aurait été amenée par la colonisation. La déforestation est un processus multi-centenaire, mais elle était gérée grâce à la différentiation des espaces en fonction de leur propension écologique en termes de ressources.

16 Le dahir de 1925 stipule des droits d'usage plus étendus dans les peuplements forestiers où l'arganier domine (mise en culture, récolte des noix d'argan etc.).

Références

Aderghal, Mohammed
1993 Le Massif d'Oulmes et ses bordures. Évolution agraire et organisation de l'espace dans le pays Zaian-Zemmour (Maroc du nord-ouest), Thèse de Doctorat, Département de Géographie. Montpellier : Université Montpellier 3.

Aderghal, Mohammed et Romain Simenel
2012 La construction de l'autochtonie au Maroc : des tribus indigènes aux paysans amazighs. Espace, Populations, Sociétés 1:59–72.

Aubert, Pierre Marie et Sébastien Treyer, dirs.
2009 Prospective territoriale et environnement en pays Haha, Province d'Essaouira. Stage FNS. Montpelier : AgroParisTech – Engref.

Auclair, Laurent et Romain Simenel
2013 Quand le forestier endosse les habits du saint… La gestion des frontières communautaires dans le sud marocain. Revue Forestière Française 2:341–357.
Bayart, Jean-François
2010 Les études postcoloniales : un carnaval académique. Paris : Karthala.
Beaudet, Gaston
1979 Un problème géographique : les aires asylvatiques dans le Maroc central. Méditerranée, l'Homme et son milieu naturel au Maghreb 35(1–2):9–13.
Bonnemaison, Jöel
1981 Voyage autour du territoire. L'Espace Geographique 10(4):249–262. http://dx.doi.org/10.3406/spgeo.1981.3673.
Couleau, Julien
1968 La paysannerie marocaine. Paris : CNRS.
Descola, Philippe
2001 Par-delà la nature et la culture. Le Debat 114(2):86–101. http://dx.doi.org/10.3917/deba.114.0086.
2005 Par-delà nature et culture. Paris: Gallimard.
Doutté, Edmond
1903 Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc. Alger : Impr. Administrative V. Heinz.
1984 (Original work published 1909) Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Paris : Maisonneuve et Gethner.
Fabre, Daniel
2005 Limites non frontières du Sauvage. L'Homme 175–176(175–176):427–444. http://dx.doi.org/10.4000/lhomme.2019.
Gellner, Ernest
2003 Les Saints de l'Atlas. Paul Coatalen, trans. Saint-Denis : Bouchène.
Ingold, Tim
2011 Une brève histoire des lignes. Sophie Renaut, trans. Paris : Editions Zones Sensibles.
Marcy, Georges
1949 Le Droit coutumier zemmour ? Tome XL. Alger-Paris : Publication de l'Institut des Hautes Études Marocaines.
Nordman, Daniel
2012 De la nature des bornes : le patrimoine controversé des frontières. Archicube 13:164–174.
Rachik, Hassan
2012 Le proche et le lointain. Un siècle d'Anthropologie au Maroc. Aix-en-Provence : Parenthèses, MMSH.
Simenel, Romain
2010 L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc). Paris : Editions CNRS – Maison des Sciences de l'Homme, coll. Les chemins de l'Ethnologie.
2011 Comment domestiquer une forêt sans les hommes. Une ethno-écologie historique des forêts d'arganiers du sud-ouest Marocain. Technology and Culture 56(56):224–247. http://dx.doi.org/10.4000/tc.5918.
2012 Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences : un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine. Les Rencontres du CJB 2:13–18. http://www.cjb.ma/images/stories/Rencontre_2_Ce_qui_fait_les_tres_final.pdf. Consulté le 22 mars 2014.
Simenel, Romain, Geneviève Michon, Laurent Auclair, Yildiz Thomas, Bruno Romagny et Marion Guyon
2009 L'argan : l'huile qui cache la forêt domestique. De la valorisation du produit à la naturalisation de l'écosystème. Autrepart (La Tour d'Aigues) 50(2):51–74. http://dx.doi.org/10.3917/autr.050.0051.
Westermarck, Edvard
1926 Ritual and Belief in Morocco. 2 Vol. London: Macmillan and Co Ltd.