



De la modernité de la *Jma'a*

par *Mohamed MAHDI*

Professeur de l'enseignement supérieur à l'École nationale d'Agriculture
de Meknès où il a enseigné la sociologie rurale de 1987 à 2019

Mots clés : Tribus. Décentralisation. Terres collectives. *Nouabs*. Douar.

HEM RESEARCH BOOK

REPENSER L'AGIR
COLLECTIF

La « modernité de la *Jma'a* » interroge la relation particulière, faite de rupture et de continuité, que les communautés entretiennent avec la tradition. C'est là une des acceptions du concept de modernité. L'article postule que la *Jma'a* existe et existera tant qu'existent des communautés qui partagent des intérêts matériels et spirituels, et revendiquent une identité commune pour s'affirmer et donner sens à leurs vies.

En s'appuyant sur des données empiriques anciens et nouveaux, l'article décrypte la *Jma'a* dans son déploiement actuel, telle qu'elle est vécue dans les communautés rurales contemporaines et non telle qu'elle est fantasmée par des imaginaires qui l'essentialisent.

Il montre que la *Jma'a* est une construction sociale d'acteurs, constamment reconfigurée et refaçonnée par l'histoire sociale particulière de chaque groupe et par le type de relation que ce groupe entretient avec la société globale.

Introduction

Les collectivités ethniques et territoriales (tribu, fraction, Douar¹) sont sujettes à des transformations sociales, sociétales, économiques et politiques que le Maroc rural connaît depuis trois ou quatre décennies. Inscrites désormais dans un monde globalisé, ces collectivités subissent les assauts de la modernisation, qui, par ricochet, agit sur l'institution de base de leur gouvernance, la *Jma'a*, et modifie les rapports que celle-ci entretient avec la gestion des affaires locales de ces collectivités et de leurs biens communs. Ces transformations ouvrent un large champ pour observer la dynamique de cette modernité, faite d'un mouvement de forces contradictoires, de changement, d'adaptation ou de résistance, provoquant ainsi de nouvelles reconfigurations de ces collectivités et de leurs *Jma'as* ; ce qui requiert un renouvellement des cadres d'analyse pour saisir leurs sens et les formes qu'elles revêtent de nos jours. Le poids démographique des collectivités rurales, la force de résilience de leur population, qui a assuré la persistance de nombreux « lieux de production » ou tout simplement des « lieux de vie » de cette population, la richesse foncière que recèlent certains territoires de ces collectivités justifient toute l'actualité et l'intérêt à revisiter l'institution de la *Jma'a*.

Ces collectivités ethniques et territoriales, faut-il le rappeler, constituent l'ossature de l'organisation sociale rurale, dite segmentaire et lignagère. Ces collectivités sont agencées en segments hiérarchisés dans une structure pyramidale. Au sommet de la pyramide se trouve la tribu (certaines tribus se regroupent en confédérations, comme chez les Bni Guil ou les Ait Atta), puis les fractions de tribu (fakhda, canton, clan, 3achira) et, à la base, le Douar (Moud'a, D'char) et ses lignages (Ikhsan, Aa'dam) composés de foyers (Takat, Feu, Khaïma). Cette organisation est dite lignagère car l'agencement de chaque segment repose sur le principe lignager, c'est-à-dire la reconnaissance dans une filiation commune qui relie ses membres à un ancêtre, réel ou fictif. Cette organisation segmentaire et lignagère est encore très vivace dans les régions rurales où survivent des formes de propriétés collectives comme les parcours, les terres de culture, l'eau d'irrigation communautaire. Pour abuser d'une expression galvaudée, ajoutons que ces collectivités rurales et leur institution de gestion, la *Jma'a*, ne sont plus

¹ Tribus et fractions sont, *grosso modo*, transformées en communes rurales appelées aujourd'hui collectivités territoriales juridiquement reconnues. Le douar n'est pas juridiquement reconnu en tant que collectivité territoriale mais constitue une de ses composantes.



ce qu'elles étaient (Lenclud, 1987). Cette expression poserait problème, si elle renvoyait à une essence de ces collectivités qui n'a jamais existé. L'objectif ici n'est pas de rechercher cette essence mais d'essayer d'apporter des faits empiriques qui aideraient à comprendre ce qu'est la *Jma'a* dans sa réalité d'aujourd'hui.

L'institution de la *Jma'a* sera, d'abord, revisitée dans la littérature afin de la situer dans son historicité. Il sera fait appel ensuite à nos données de recherches empiriques et des recherches-actions conduites pour accompagner certaines collectivités dans des projets de développement. L'institution sera alors considérée dans sa contemporanéité et dans ses déploiements actuels en procédant à une rétrospective anthropologique d'une communauté de montagne et des communautés où prévaut le statut des terres collectives.

Pour la communauté de montagne, il s'agit du Douar Tigoulane où l'Association de Développement de ce Douar a bénéficié de l'appui et de l'aide de l'association Targa-Aide dans quelques projets de développement. Ce Douar est devenu un « laboratoire vivant » (*living lab*), un écosystème évolutif où furent initiées quelques innovations avec les divers acteurs (hommes, femmes, jeunes) et avec sa diaspora, pour améliorer les conditions de vie des habitants. Ce processus dynamique de mobilisation des acteurs a permis de réfléchir sur les effets de ces dynamiques sur le devenir des institutions communautaires, notamment la *Jma'a* (Mahdi *et al.*, 2021 ; Mahdi, 2022).

Pour les communautés où prévaut le statut des terres collectives, il sera procédé à l'examen des réformes apportées à leur législation pour juger de leurs incidences sur le statut des ayants droit de ces terres et sur les institutions de leur gestion. D'autres données plus spécifiques, accumulées au contact des communautés nomades de l'Oriental, depuis le lancement du Projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'Oriental (PDPEO), en début des années 90, seront mobilisées. Ce projet a provoqué des changements institutionnels très instructifs sur l'état actuel des collectivités ethniques, comme la Qbila et leurs institutions de gestion des communs, comme la *Jma'a*, les *Nouabs* et leur avatar, et la coopérative ethno-lignagère.

Historicité et enjeux de la *Jma'a*

Une abondante littérature anthropologique a été consacrée aux collectivités ethniques et territoriales, et aux formes de leur organisation sociale. Cette littérature décrit leur morphologie sociale, distinguant et nommant leurs différents segments, leur mode de gouvernance, insistant sur les institutions qui régissent leurs biens privés et communs, sur les solidarités qui s'y organisent, les conflits qui les traversent, et analysant les enjeux dont elles étaient historiquement l'objet. Ces collectivités ethniques et territoriales sont gouvernées soit par la *Jma'a* de fraction (comme le Conseil des quarante, *Ait R'bain*, dans le Haut Atlas), soit par la *Jma'a* de Douar.

La fraction (Canton, Fakhda) a été considérée comme une « République berbère indépendante » (Montagne, 1930), un « petit État montagnard », dirigée par un micro-gouvernement, la *Jma'a des Ait R'bain* (Berque, 1953, p. 415). C'est une ancienne organisation qui rappelle les patres, les membres du sénat romain (Berque, 1953, p. 40). Ce sénat berbère est coiffé par un moqaddem, dit *Anaflus*, homme de bon augure, qui est aidé dans ses fonctions par des auxiliaires, *Aa'wan* (Berque, 1953, p. 375). S'appuyant sur un ancien document, Berque précise le mode de prise de décision et les limites de pouvoir de ce Conseil : « C'est ainsi que les *Idaw Geryun*, en 1218 de l'Hégire (1803 J.-C.), spécifient que "le moqaddem ou ses aides ne pourront rien faire sans la consultation de la Jama'a, ilia bi-muchawarat il-jama'a" » (Berque, 1953, p. 376). Les fractions de montagne, dites aussi *tiqbiline* (pluriel féminin de *Taqbilt*) sont indépendantes, non seulement parce qu'elles sont soustraites à l'autorité du Makhzen mais encore parce qu'elles ne reconnaissaient l'autorité personnelle d'aucun chef local. Et si un moqaddem coiffe ce Conseil, cette fonction est exercée pour une année et à tour de rôle entre les Moudaa', Douars de la fraction (Mahdi, 2007).

La *Jma'a* de Douar est une assemblée, qui a été comparée par Berque au prytane grec, se réunissant dans la mosquée, réplique du prytanée. Ses attributions relèvent de deux ordres: d'un côté, les prestations agraires (corvées d'entraide, rétribution de *fquih*, lutte contre les sauterelles, réparations des seguias, nettoyages périodiques des bassins, hospitalité offerte au voyageur) ; de l'autre, les attributions en matière pénale pour régler des conflits surgissant entre particuliers



pour les successions, les divorces... et juger des affaires graves comme le meurtre, le viol, le vol (Berque, 1953, p. 376).

La *Jma'a* de Douar est un conseil délibératif ouvert à tous les adultes mais tenant compte des influences individuelles et familiales. Elle se réunit régulièrement et délibère de tous les intérêts du Douar. Cette liberté est formelle. Dans les faits, elle est limitée par les qualités intrinsèques de ses adultes ou par celles tirées du statut social des familles qu'ils représentent dans le Conseil. Ces qualités pèsent sur l'issue des décisions. L'une de ces qualités est traduite par la notion d'*Ajamma*³, le tribun. Mais, paradoxalement, les décisions ne sont prises qu'à l'unanimité. La minorité ne se démet jamais. Elle persévère dans ses positions jusqu'à obtenir un bon compromis.

Ainsi, la *Jma'a*, institution représentative de la communauté du Douar, est une arène où débattent des parties à force inégales et aux statuts différenciés. La représentation lignagère, d'apparence « démocratique », s'accommode également et, à bien des égards, de la présence d'une autorité profane ou religieuse. Mais dans l'exercice de leurs pouvoirs, ces autorités ne peuvent passer outre la règle de l'unanimité rurale (Berque, 1953, p. 319) qui préside à la prise des décisions qui engagent la *Maslaha* du groupe, c'est-à-dire ses intérêts moraux et matériels.

Dès l'aube du Protectorat, l'administration coloniale a porté une attention intéressée à l'institution, en créant des *Jma'as* officielles, représentant des communautés rurales en vertu du dahir du 21 novembre 1916 et en application du principe de l'administration indirecte défendu par Lyautey (Rachik, 200, p. 149). Ces *Jma'as* officielles seront par la suite scindées en deux types de *Jma'as* spécialisées : les *Jma'as* administratives compétentes pour traiter des affaires locales et les *Jma'as* judiciaires qui rendent justice, sauf pour les affaires criminelles. L'autorité coloniale exerce son autorité sur les *Jma'as* officielles à travers la nomination de leurs membres et le confinement de leurs rôles dans des fonctions consultatives (Rachik, 200, p. 150).

Dans les années quarante, la *Jma'a* a inspiré une théorie de modernisation du paysannat marocain et a été appelée au service de développement rural. C'était le projet de modernisation du fellah marocain, élaboré par Jacques Berque et Julien Couleau (1945), qui cherchait à transformer de fond en comble la

société rurale traditionnelle, la faire passer directement d'un collectivisme agraire tribal, représenté par cette réalité communautaire nord-africaine, la *Jma'a*, à une collectivisation inspirée des expériences socialistes, soviétique et française, grâce à un moyen technique, la mécanisation, et un moyen institutionnel, l'organisation des paysans dans des secteurs de modernisation du paysannat (SMP) créés par le dahir de 5 juin 1945. Il s'agissait de fermes gérées par les paysans à travers un conseil d'administration. Toutefois, « *la Jma'a se trouve (là aussi) réduite à un Conseil de notables cooptés par l'administration, le pouvoir de gestion étant entre les mains d'un directeur français* » (Rachik, 2001, p.149). Le slogan lancé par J. Berque : « *La Jma'a sur le tracteur* » permet de résumer sa conception de la modernisation où l'institutionnel, la *Jma'a*, et la technique, le tracteur, forment une seule unité. Ces SMP devaient évoluer vers des communes rurales donnant aux paysans une représentation politique, moyen d'assurer la pérennité de la présence française au Maroc.

À la fin du Protectorat, la Résidence générale a recherché dans la *Jma'a* le moyen de réaliser la décentralisation administrative en créant, en juillet 1954, 1 021 *Jma'as* dans la zone française (Rachik, 200, p. 149). L'institution de la *Jma'a* intéressera d'autres protagonistes qui ont essayé de l'utiliser au service de leurs causes comme les communistes français qui ont tenté de créer des *Jma'as* ouvrières et jusqu'au projet du parti de l'Istiqlal de créer des *Jma'as* de villages élues. Mehdi Ben Barka, cité par Rachik, parlait, en 1957, de la commune rurale, comme d'un modèle de démocratie marocaine traditionnelle, qui « *pourra comprendre une Jma'a élue par les douars ; chacun de ceux-ci envoyant deux représentants dont le total formera une assemblée dirigée par un raïs, ou cheikh, élu, assisté d'un secrétaire et d'un trésorier...* » (Ben Barka, La commune rurale, *al-Istiqlal*, 2 mars 1957).

La *Jma'a*, forme d'organisation et de solidarités économiques et politiques traditionnelles, continuera à inspirer les théoriciens et praticiens de développement, comment nous ne le verrons pas la suite avec la création des coopératives et d'associations.

Dans la première moitié de la décennie 60, Pascon (1965) a livré des vues pénétrantes, sur la *Jma'a* et sur son devenir, qui restent d'actualité. Dans le Haouz de Marrakech, terrain de sa thèse, la *Jma'a* est entrée dans une phase de désuétude :



« *Le Protectorat a liquidé les solidarités sociales et politiques traditionnelles – dans les plaines surtout – ; sept ans d’indépendance sont parvenus à liquider un bon nombre de solidarités économiques [...]. L’assemblée villageoise dans la plaine irriguée du Haouz n’est pas ce qu’elle est dans la montagne chleuh voisine, ni certainement ce qu’elle était autrefois* » (Pascon, 1965, p. 186).

La désuète *Jma’a* du Haouz diffère de la *Jma’a* dans le Haut Atlas ou chez les nomades Tekna mentionnés dans le même article. D’autres contextes qui confirment cette hétérogénéité de la *Jma’a* peuvent être ajoutés. Hétérogénéité qui tient, en plus de sa localisation en plaine, en montagne, dans les oasis et au Sahara, au genre de vie des populations rurales (sédentaires, nomades, transhumants), à l’état et au statut juridique de leurs ressources naturelles (collectif/privé), à la particularité de leur histoire agraire, à la tendance d’évolution de leur démographie, au degré de leur ouverture sur la société globale. Autant de paramètres qui donnent à la *Jma’a* son particularisme local et sa configuration historique. L’ensemble de ces caractères façonnent, dans chaque situation, la *Jma’a* et déterminent sa substance et son mode de déploiement. C’est qu’il n’y a pas d’archétype de la *Jma’a*, qui, selon Pascon, « *reste encore à construire, comme forme schématique, et dans les états successifs et simultanés qu’il prend même dans une aire régionale réduite* » (Pascon, 1965, p. 188). La diversité spatiale et temporelle des formes de la *Jma’a* est la preuve de la non-linéarité de son évolution. Toutefois, le point commun de cette évolution reste « *le transfert progressif des attributs et rôles de la *Jma’a* au profit des représentants de l’État* » (Pascon, 1965, p. 190).

Anticipant l’évolution du Douar qui, dans certaines aires géographiques comme le Haouz, « *n’est plus qu’une adresse et un dortoir* » (Pascon, 1965, p. 194), Pascon ajoute : « *Sans doute, verra-t-on le village et même l’antique *Jma’a* se reconstituer sous une nouvelle apparence et avec une nouvelle allure plus proche des comités modernes que de sénats oligarchiques défendant la fierté lignagère* » (Pascon, 1965, p. 194). La perspicacité de cette vue, en avance sur son temps, verse dans le sens de cet article qui cherche à décrypter les reconfigurations contemporaines de la *Jma’a*.

La *Jma'a* dans un monde globalisé

Après cette mise en perspective historique de l'institution de la *Jma'a* et des principaux enjeux dont elle a été l'objet, deux situations concrètes et assez contrastées de la *Jma'a* en acte permettront d'illustrer les modes de déploiement et d'existence de l'institution dans la société rurale marocaine contemporaine : la *Jma'a* dans les territoires où prédominent des terres collectives et la *Jma'a* dans un Douar du Haut Atlas. Deux cas empruntés aux communautés pastorales nomades ou anciennement nomades et aux communautés montagnardes sédentaires².

Et pour être en phase avec la problématique de l'ouvrage sur les collectifs, la présentation considèrera, autant que faire se peut, la *Jma'a* dans ses prérogatives de gestion des biens communs.

Jma'a sur les terres collectives

Cette section revient sur le processus historico-juridique qui a transformé les collectivités traditionnelles de gestion des terres collective, et leur *Jma'a*, régies par l'*Orf*, la coutume, en un Conseil des *Nouabs* soumis à la loi moderne. Puis, il sera procédé à la présentation d'un exemple où ces collectivités traditionnelles étaient appelées au service du développement pastoral.

- **De la *Jma'a* au Conseil des *Nouabs***

Dans les territoires ruraux où prédominent les terres collectives, la *Jma'a*, qui gérait ces terres, était la plus ciblée par cette action de liquidation des solidarités sociales et politiques, évoquée par Pascon, et de sa soumission à l'administration. Le rappel du cadre social et juridique de ces terres permet de contextualiser et spécifier la particularité de la problématique de la *Jma'a* sur ces terres.

2. L'institution de la *Jma'a* concerne, de point de vue sociodémographique, 13,5 millions de ruraux (RGPH, HCP, 2014), « auxquels il faut ajouter les ruraux qui vivent à l'intérieur des périmètres urbains et qui restent attachés à leur ruralité et leur territoire » (CESE, 2017). Cette population est répartie sur 32 125 Douars. Une grande partie de cette population, estimée à 10 millions de personnes, vit dans des territoires où prévaut le statut collectif des terres. Ces dernières couvrent quelques 15 millions d'hectares et profitent à 4 563 collectivités ethniques représentées par 8 500 délégués (RGPH, HCP, 2014).



Les terres collectives, *Aradi Al Jmou3* ou *Bled Jma'a* sont des terres de culture ou de parcours qui, selon l'article 1 dahir du 27 avril 1919, appartiennent à des collectivités ethniques (tribu, fraction, Douar, lignage) « dont elles ont la jouissance à titre collectif, selon les modes traditionnels d'exploitation et d'usage, (la jouissance) ne peut s'exercer que sous la tutelle de l'état dans les conditions fixées par le présent dahir. » Chaque chef de foyer, justifiant de son appartenance à ces collectivités ethniques, dispose d'un « droit de jouissance collectif », soit sous forme d'un droit de pacage (ou de séjour pour les transhumants et nomades) sur l'ensemble d'un parcours, eu égard au respect des coutumes qui sauvegardent le droit des autres ayants droit à la même jouissance, ou d'un droit de cultiver une parcelle des terres de culture attribuée au chef de famille suivant un partage effectué annuellement par la *Jma'a*, après tirage au sort.

Cette loi a confié la gestion des terres collectives à un « Conseil de tutelle » où siègent « l'autorité locale » et « l'assemblée représentative des ayants droit ». Cette dernière est composée des représentants des groupes ethniques propriétaires de ces terres, appelés *Nouabs*, « *Nouabs Aradi Al Jama3ia* ». Les chefs de famille, ou ayants droit, traditionnellement constitués en *Jma'a*, délèguent ainsi leurs pouvoirs à des mandataires ou *Nouabs* choisis parmi eux. Ces *Nouabs* sont habilités à délibérer au nom de la collectivité ethnique et constituent les seuls interlocuteurs de l'autorité de tutelle. À ce titre, l'assemblée des *Nouabs* peut ester en justice, procéder à des baux ruraux, céder ces terres, les faire délimiter administrativement et les immatriculer en leur nom, le tout, après l'obtention de l'autorisation de l'autorité de tutelle.

Par ailleurs, le rôle des *Nouabs*, au sein de cette nouvelle instance, est d'assister les autorités à mieux administrer les questions liées à la gestion de ces terres, « dont le statut juridique est complexe » (dixit l'administration), de contribuer à régler les litiges entre les ayants droit, et de donner leur avis sur les actions de lotissement du collectif à usage d'habitat ou à usage agricole.

La loi de 1919 a fait ainsi couler les *Jma'as* traditionnelles des collectivités ethniques dans le moule d'une nouvelle instance bipartite, régie par le droit moderne et contrôlée, dans l'exercice de ses prérogatives, par les représentants de l'État. La loi de 1919 a consacré le passage de la *Jma'a* traditionnelle à l'assemblée des *Nouabs*. Très tôt, l'État colonial a bien compris l'intérêt de contrôler ces

collectivités tribales en se dotant d'un instrument juridique à même de surveiller leur mode de gestion et exercer un droit de regard sur leurs ressources foncières et, au besoin, de les manipuler pour les déposséder (Lecoq, 1965). L'État colonial a surtout imposé sa présence et son pouvoir sur toutes les transactions qui mettent en enjeu le foncier collectif (cession, location, lotissement, délimitation, immatriculation) en les soumettant à son autorisation préalable. En substituant aux *Jma'a* traditionnelles un Conseil de tutelle où siègent les *Nouabs* des collectivités ethniques à côté des représentants de l'État, l'État colonial a réduit ces *Nouabs* au rôle d'intermédiaire, de courtier, de commis, facilitateur de ces transactions foncières, mais leur a « concédé » les prérogatives qui relèvent des modes traditionnels d'exploitation et d'usage, régies par le droit coutumier, *Orf*, comme la distribution annuelle des terres de culture aux chefs de familles après tirage au sort (pratique abandonnée depuis au moins trois ou quatre décennies), la gestion des parcours (à travers l'institution de l'*Agdal* en vigueur dans le Grand et Moyen Atlas) ou la conclusion des pactes pastoraux avec d'autres tribus³.

La nouvelle loi n° 62-17 sur « la tutelle sur les terres Soulaliyat » a été adoptée par le Parlement le 9 août 2019, soit un siècle après la promulgation de la loi de 1919 sur les terres collectives. Cette loi se veut réformatrice. L'appellation « terres collectives » est abandonnée au profit de « terres des collectivités *Soulaliyates* » (*Aradi Al Jama3at Assoulaliya*). Ce changement de dénomination est la traduction sémantique de l'aboutissement d'un long combat livré par des femmes⁴, dites justement *Soulaliyates*, qui ont revendiqué et obtenu leurs droits sur des terres dont elles étaient, jusqu'alors, totalement exclues (Berriane et Ait Mouss, 2016). Par cette appellation, les femmes affirment leurs liens à la tribu et leurs droits sur les ressources du territoire tribal. L'identité tribale *Soulaliyat*, brandie par les femmes à la base de leur revendication, repose sur le *Nasab*, qui

3. La loi 113-13 relative à la transhumance pastorale, à l'aménagement des espaces pastoraux et sylvopastoraux, du 27 avril 2016, est intervenue pour réglementer, sans succès, les mouvements des éleveurs.

4. Le mouvement *Soulaliyates* lancé en 2007 a beaucoup pesé pour la promulgation de la nouvelle loi sur les terres collectives. La réforme de cette loi a été très vite inscrite dans les agendas des politiques et des lobbies du foncier. Un dialogue national pour la réforme du cadre législatif des terres collectives a été lancé en 2014 ; des assises sur le foncier en 2015 ; une session parlementaire de la Chambre des conseillers du 14 novembre 2017 où il était question de préparer trois projets de loi pour valoriser ce type de terres, et d'entamer rapidement le processus de leur *mélkisation* au profit des ayants droit. Voir : <https://www.hespress.com/economie/371486.html> (projets de loi sur les terres collectives déposés au secrétariat d'État du gouvernement en vue de sa promulgation en 2018). Le CESE envoie, début octobre 2018, un courrier aux universités à la suite de sa saisine par le chef de gouvernement. Le CESE sollicite la contribution et participation des acteurs, experts et citoyens dans le cadre de la réalisation d'une étude sur la politique foncière. La Chambre des représentants adopte, en juillet 2019, trois lois sur les terres collectives.



lie les femmes à la tribu et à son territoire et s'exprime à travers une nouvelle *A'assabiyya*, un « esprit de corps » fondé sur une alliance d'intérêts de toutes les femmes exclues des droits sur les terres de leurs ancêtres (Mahdi, 2020). Les femmes ont rappelé et imposé leur statut de membre de la collectivité ethnique.

La nouvelle loi prendra acte de ces revendications en reconnaissant le droit de jouissance des terres *Soulaliyates* à tous les membres de la collectivité ethnique, masculins et féminins (article 8). Mais avec un peu de recul, et au vu des résultats des premières recherches sur l'effectivité de ce droit reconnu aux femmes, effectivité qu'il faut entendre comme « *le caractère d'une règle de droit qui est appliquée réellement* » (Leroy, 2011), force est de constater que par la promulgation de cette loi les femmes ont gagné la bataille mais pas la guerre. L'avancée dans les textes n'est pas suivie d'un progrès dans les faits.

Toujours est-il que cette réforme a eu des répercussions sur l'instance de gestion des terres collectives et a impacté les modes coutumiers de régulation sociale. L'article 9 de la loi 2019 stipule que la « collectivité *Soulaliyat* » الجماعة السلالية choisit parmi ses membres, masculins et féminins, des représentants

forment le « Conseil des *Nouabs* » pour la représenter devant l'administration, les tribunaux. Voilà une avancée, théorique du moins, qui annonce le début d'un processus de féminisation de cette instance de gouvernance des biens communs, le Conseil des *Nouabs*, réservée jusqu'ici aux seuls membres masculins.

Mais déjà avant la promulgation de la loi de 2019, en mars 2008, le service de la tutelle a élaboré un document, Le Guide du Naïb, pour préciser et unifier les procédures de désignation de la personne habilitée à gérer les affaires du groupe ethnique et de délimiter ses compétences. Tout se passait comme si les fonctionnaires du service de la tutelle préparaient le terrain au travail des juristes.

Ce Guide précise que les « collectivités *Soulaliyats* » الجماعة السلالية sont représentées par des personnes désignées par leurs communautés, leurs *Jmaa't*, pour former « l'assemblée des *Nouabs* » ou la « *Jma'a* des *Nouabs* »

Le Guide renseigne sur les fonctions et rôles assignés aux *Nouabs*, qui peuvent être regroupés en trois rubriques : les fonctions en matière de gestion coutumière des terres ; les attributions judiciaires ; et les rôles dans les opérations et transactions foncières.

a. Les fonctions en matière de gestion coutumière concernent : i) la répartition de la jouissance permanente sur les terres collectives aux chefs de famille, selon la coutume et les directives de la tutelle, تعليمات ; ii) la préparation de la liste des ayants droit ; iii) la distribution des provisions, après l'établissement de la liste des ayants droit.

b. Les attributions judiciaires sont celles que le Guide confère au *naïb* en matière de règlement des conflits, qui surgissent entre ayants droit, et qui doivent respecter une procédure très précise pour leur résolution. De ce fait, le Guide soumet désormais les attributions traditionnelles et coutumières des *Jma'as* à une procédure administrative. Malgré sa longueur, il y a intérêt à la reproduire dans une traduction libre à partir de l'arabe.

« En cas de conflit entre ayants droit, le plaignant saisit le naïb qui cherche un compromis après avoir avisé l'autorité, sinon il saisit l'autorité locale de l'affaire qui sera soumise à l'assemblée des Nouabs. En cas de résolution du conflit, un PV est rédigé, puis signé par les parties en conflits et par le naïb. Une copie est adressée aux autorités pour information. Dans le cas contraire, le naïb détermine une date pour tenir une réunion, Jalssa, afin de trancher dans l'affaire dans un délai ne dépassant pas les 60 jours à partir de la date de la réception de la plainte. La décision doit être justifiée, en précisant les causes et les raisons de sa prise avant de la soumettre au Conseil de tutelle pour pouvoir affronter les interjections en appel possibles auprès des tribunaux administratifs. »

Cette procédure montre comment la justice communautaire régie par la coutume, *Orf*, est prolongée par la justice administrative et judiciaire soumise au droit moderne, aboutissant dans la pratique à la prééminence de cette dernière.

Depuis la promulgation de la nouvelle loi, de nombreuses plaintes ont été déposées par des femmes *Soulaliyates* pour revendiquer, soit leur droit à l'héritage sur une terre collective, devenue propriété familiale, soit leur part des compensations reçues par la collectivité ethnique à la suite d'une location ou cession des terres. En effet, bien que le droit des femmes ait été reconnu sur les terres collectives, comme cela a été dit précédemment, *« les résistances subsistent et les conflits au sein des familles sont fréquemment portés devant le Conseil de tutelle, puis auprès du Tribunal administratif »* (Berriane, 2021, p. 420).



Dans la quête et la conquête de leur droit, les femmes utilisent tous les moyens de recours pour le faire valoir en combinant les voies de recours communautaires (*Jma'a*), administratifs (Conseil de tutelle) et judiciaires (tribunal). D'abord, les tentatives de solution à l'amiable, pour laver son linge sale en famille, puis dans le cadre de la *Jma'a* du Douar, appelant à la médiation des membres de son lignage, de sa parentèle et voisinage, puis le recours au *naïb* qui, somme toute, reste un représentant de la *Jma'a*. Après épuisement de ces voies de recours la plaignante saisit le Conseil des *Nouabs* par le truchement du *naïb*. Le Conseil des *Nouabs* tranche dans le conflit, mais sa décision demeure susceptible d'un recours en appel devant le Tribunal administratif. Nous assistons à une judiciarisation des conflits très encouragée par les associations qui soutiennent le mouvement des femmes Soualiate (Berriane, 2021, p. 423). Le processus en cours souligne la perte de l'ancien monopole de résolution des conflits détenu par la *Jma'a*. Son espace d'expression et de l'application de la justice communautaire, dont le principe est la recherche du compromis, de la réconciliation, vont se rétrécissant et se trouvent en passe d'être éclipsés par la justice de droit moderne.

- c. Pour les opérations et transactions foncières, le *naïb* se voit assigné un rôle crucial pour toutes les opérations de location ou de cession des terres collectives. La cession des terres au profit de l'État, des établissements publiques, des collectivités locales ou aux collectivités ethniques, pour la réalisation des projets d'intérêt général, était prévue par l'article 11 du dahir de 1919 ; et que la loi de 2019, dans ses articles 20 et 21, va étendre aux acteurs économiques privés. Que ce soit par entente directe ou sur appel d'offre, la conclusion de ces transactions requiert la signature du *naïb*, d'abord pour donner son accord de principe, sous forme d'un document écrit et signé par l'autorité locale et, ensuite, au moment de l'établissement du PV par la commission chargée de conclure la transaction. Les cessions aux entités mentionnées est le moyen légal, d'abord pour mobiliser ces terres collectives, puis pour les céder ou louer aux investisseurs !

Ensuite, le Guide fait jouer un rôle décisif au *naïb* en matière d'apurement juridique des propriétés collectives, au moyen de leur conservation foncière et de leur délimitation administrative. Le *naïb* est alors chargé d'identifier des terres à délimiter et à conserver, suivre les travaux des topographes, présenter des demandes..., autant de rôles qui nécessitent sa présence tout au long des

procédures. L'apurement juridique est l'opération qui prépare les locations ou les cessions des terres. Toutes les conditions sont, de la sorte, réunies pour faciliter les opérations de cession ou location des terres aux investisseurs et, *in fine*, déposséder les collectivistes ethniques de leurs terres.

Le Guide de 2000 apporte deux grandes nouveautés concernant les missions des *Nouabs*. La première concerne l'exécution des décisions prises à propos de la gestion des propriétés des *Jama'at Soulaliya*, soit par le Conseil lui-même, soit par le Conseil de tutelle central ou provincial. Les *Nouabs* seront appuyés et aidés par l'autorité locale qui, le cas échéant, utilisera la force publique pour éviter toute obstruction à cette exécution. En cas de désobéissance (*al3issiane*), l'autorité peut en poursuivre les auteurs en vertu de l'article 38 de la loi pénale.

La deuxième nouveauté a trait à l'encadrement des membres de la *Jama'at Soulaliya*, en leur rappelant leurs devoirs et les peines à encourir en cas de non-respect de ceux-ci. Aussi, les membres de la *Jama'at Soulaliya* doivent-ils s'abstenir de tout acte qui empêcherait (*3arqalat*) les opérations de délimitation administrative ou de conservation foncière des terres, l'exécution des décisions des contrats de location ou de vente, de partenariat ou d'échange, et se tenir au respect des investisseurs disposant d'un contrat de jouissance (*istighlal*). Dans le cas contraire, des dispositions administratives (l'avertissement), puis des sanctions coercitives (l'emprisonnement, de trois à six mois) et financières (des amendes de cinq à mille cinq cent dirhams) peuvent être prises à l'encontre du contrevenant. Toute opposition aux décisions prises au sujet des terres collectives et à leur privatisation est désormais pénalisée.

Le Guide de 2020 précise que c'est « *en raison du caractère coercitif des nouveautés apportées par la nouvelle loi, la mission du naib est de constamment sensibiliser les membres au respect des dispositions légales et réglementaires concernant la tutelle administrative sur les terres Soulaliyates, et pour couper court à des comportements prévalant dans ces collectivités* ». On ne peut être plus clair !

La codification des missions du *naïb*, anticipée par le Guide de 2008, sera davantage développée par le Guide de 2020, élaboré en application de la loi n° 62-17 sur « la tutelle sur les terres *Soulaliyat* » et de son décret d'application 2.19.973 du 9 janvier 2020. Cette codification jette une lumière nouvelle sur le processus de



liquidation des anciennes solidarités sociales et politiques, sur la manière dont ont évolué les prérogatives du *naïb* et, partant, sur la perte d'autonomie des communautés locales dans la gestion des biens communs. La formalisation excessive des missions du *naïb*, l'importance octroyée à la tutelle administrative centrale et provinciale dans la gestion des terres collectives, notamment la possibilité de recours à la force publique et à l'application du droit pénal pour exécuter les décisions concernant ces terres, toutes ces mesures révèlent les intentions informulées des réformes du statut des terres collectives, dont l'enjeu non avoué est la mobilisation des terres collectives. Les réformes législatives sont mises au service du projet étatique de décollectivisation des terres *Soulaliyates* et de leur privatisation.

Hibou et Tozy (2020) ont montré, sur la base de nombreuses observations dans diverses régions du Maroc, que le *naïb* a été sociologiquement déclassé, en raison du changement des structures sociales et de l'apparition d'autres acteurs (Conseiller communal, le militant associatif, le président de coopérative). Mais, le *naïb* conserve tout de ce pouvoir que lui confère la loi et reste « *ce "personnage central" qui, en principe, lie et délie la collectivité ethnique, lui donne corps en dressant les listes de ses membres ; le gouverneur tout puissant qu'il est, a notamment besoin de son visa pour engager des projets sur un terrain collectif* ».

- **De la *Jma'a* à la coopérative pastorale**

Le collectivisme tribal, comme l'appelait Berque, était constamment appelé au service du développement et pour d'autres agendas, comme déjà dit. L'exemple du projet de développement des parcours et de l'élevage destiné aux communautés nomades du Maroc oriental est, à ce propos, très édifiant.

L'ingénierie de développement de ce projet a impulsé une nouvelle forme d'organisation des nomades dans le cadre de coopératives, dites ethnolignagères. Le principe ethnolignagère consiste en l'organisation des éleveurs dans une coopérative sur la base de leur appartenance ethnique, à une *Jma'a* de *Qbila* (ou fraction), et faire de la coopérative l'instance de gestion des terres collectives de parcours et l'interlocuteur de l'administration (Mahdi, 2009a). C'est la *Jma'a coopérative*, réplique de la *Jma'a sur le tracteur*. C'était une expérience grandeur nature qui a permis d'observer les interconnexions entre la *Jma'a* de la *Qbila* et la coopérative ethnolignagère.

La coopérative ethnolignagère est une innovation institutionnelle qui va recomposer l'ancien ordre tribal et, notamment, l'une de ses instances de gouvernance de base, la *Jma'a* (Mahdi, 2009b, p. 275).

Les sociétés pastorales conservent encore l'essentiel de leurs structures tribales qui sont fortement enchâssées au collectivisme de leur parcours⁵. Le cas de la *Jma'a* de la *Qbila* chez les nomades de l'Oriental et son usage à des fins de développement fournit d'autres éléments qui éclairent la réalité anthropologique actuelle de l'institution, et montrent que son évolution n'est pas linéaire et que ses modes de déploiement sont multiformes et hybrides.

Au cours du processus de la constitution de ces coopératives, les *Nouabs* des terres collectives ont été sollicités et ont effectivement siégé dans la commission mixte, chargée de la constitution de ces coopératives, à côté des techniciens du projet, des autorités locales, des élus et des notables (Royaume du Maroc, 2002). Le statut des *Nouabs* dans l'Oriental du Maroc est analogue à celui de tous les *Nouabs* du Maroc et que le *Guide du Naïb* a formalisé. Quant à la *Jma'a* de la *Qbila*, ses compétences traditionnelles en matière de gestion des parcours sont confisquées, pourrait-on dire, au profit de la coopérative. La coopérative s'est vu attribuer des prérogatives inédites qui ont augmenté les pouvoirs des présidents de ces coopérative en matière de distribution des aliments reçus en compensation des terres de parcours mises en défens, de la gestion du camion mis à la disposition de la coopérative par le projet, etc.

Dans le cadre de la coopérative, les relations entre éleveurs sont, en principe, régies par la loi sur les coopératives. Dans la pratique, les éleveurs sont plus soucieux de ménager l'équilibre entre les groupes ethniques et entre les éleveurs adhérents que de veiller sur une application stricte de la loi sur les coopératives, qu'il s'agisse du principe de la liberté d'adhésion à la coopérative, de la démocratie coopérative ou de l'élection du président. Ces derniers sont souvent cooptés pour leur prestige et rang social. Les coopératives ont toutes choisi des raisons sociales mais elles sont plus connues par le nom de leur président. Le pragmatisme communautaire s'introduit ainsi dans le fonctionnement des coopératives.

5. Cf. Ben Hounet, Y. et Bonte, P. (Éds) (2010). La tribu à l'heure de la globalisation. Études rurales n° 184. Aubervilliers : Éditions de l'EHESS.



Mais même si la coopérative ethnolignagère a restreint les champs d'action de la *Jma'a* de la *Qbila*, celle-ci conserve « un domaine de prédilection, l'arbitrage et la médiation dans les conflits interethniques que déclenchent des rixes entre familles. La justice des *Jma'a* permet à la tribu de se soustraire à la justice étatique dont les procédures et l'issue seraient ruineuses pour tous » (Bendella, 2009). La *Jma'a* continue aussi à exister à travers les « "grands de la tribu" qui siègent dans les instances de décisions des coopératives (fédération des coopératives) et donnent leur avis sur toutes les affaires concernant le groupe ethnique, comme les conflits sur les limites territoriales, ou la vendetta » (Mahdi, 2009c).

De manière générale, si la coopérative s'est substituée à la *Jma'a* dans nombre de ses prérogatives, celle-ci demeure présente dans les unités sociales de base de la pyramide tribale. « Son rôle est plus effectif au niveau du douar et ira en se relâchant en passant vers le lignage majeur, la fraction, la tribu » (Mahdi, 2009, p. 278).

Mais il n'y a pas que la coopérative qui dispute à la *Jma'a* ses prérogatives. Dans ce territoire pastoral, comme partout ailleurs dans le Maroc rural, émerge un tissu associatif porté par une nouvelle élite locale, les acteurs associatifs. Les associations dans l'Oriental, très nombreuses, ont compris l'intérêt stratégique de ménager la *Jma'a* en évitant toute source de conflit potentiel pouvant les opposer. « Les associations ont développé des articulations subtiles entre les pratiques traditionnelles de la *Jma'a* et les valeurs modernes, et c'est là probablement une dominante dans tout le Maroc rural. Les associations récupèrent et réactivent toutes les institutions qui font la force des *Jma'a*, à savoir la solidarité, l'entraide, la participation, la coopération, cherchant le compromis entre tradition et modernité. C'est le seul moyen qui renforce la position des associations et les empêche de se couper de la population si elles veulent réussir leurs actions de développement » (Mahdi, 2009, p. 313).

Jma'a de Douar

Qu'est-ce qu'une *Jma'a* de Douar

Le Douar Tigouliane, une petite communauté sédentaire du Haut Atlas, va servir de cas pour avancer dans cet examen des configurations actuelles de la *Jma'a*. Le Douar est l'unité sociale et économique de base de l'organisation sociale rurale. Les habitants du Douar font valoir l'ascendance, *Nasab*, fondé sur la consanguinité et la *A'assabiyya*, la solidarité, qui repose sur les rapports de voisinage, sur les alliances, scellées par des mariages. Ces références à la filiation et au territoire sont au principe d'un fort lien social qui consolide le groupe.

Les affaires du Douar sont gérées par la *Jma'a* (*Lajma'at*, *Taqbilt* en Amazigh), qui dans son sens large désigne l'ensemble de la population de Douar, exprimée par l'expression « *N'ga yat lajma'at* » (« Nous formons une même *Jma'a* »), si bien que toute personne vivant dans le Douar est, de fait et de droit, membre de *la Jma'at n'taqbilt*. La *Jma'a*, *stricto sensu*, désigne l'assemblée ou le Conseil du Douar où siègent, en principe, les représentants des lignages. Mais tous ceux qui le souhaitent peuvent assister. C'est une assemblée qui est effectivement ouverte à tous les membres de la *Jma'a* dans son sens large. La mosquée est le lieu de réunion de la *Jma'a* du Douar, mais les réunions peuvent se tenir dans une place publique ou dans une maison. Et nous verrons qu'elles se tiennent dans des groupes WhatsApp.

La composition de la *Jma'a*, Conseil du Douar, n'est jamais fixe et répond plus à des considérations pragmatiques qu'à une quelconque arithmétique de représentation des familles, c'est ce que confirment de nombreux faits empiriques. Nos travaux dans le cadre de la DDR (Direction de développement rural créée par P. Pascon au sein de l'IAV (Institut agronomique et vétérinaire), quelques années avant son décès, et par la suite au sein de l'association Targa, avec les communautés rurales, que nous accompagnions dans des actions de développement, confirment ce caractère instable de la composition de *Jma'a* que nous avons qualifiée d'*institution à géométrie variable* : la *Jma'a* qui va conclure le *Chart* avec le *fquih* n'a pas la même configuration que celle qui va engager des dépenses, répartir les charges, décider des travaux d'entretiens d'une séguia ou conduire une action collective auprès des



autorités, etc.⁶ La composition de la *Jma'a* peut changer en fonction de la matière à traiter. Dans l'accompagnement des communautés, nous n'avions pas forcément les mêmes interlocuteurs lors de chacun de nos passages.

J'ai souvenir, encore enfant, de ces réunions près du sanctuaire d'un *Agourram*, à l'occasion de la célébration d'un *Maa'rouf* en son honneur, où des problèmes sont soulevés et discutés séance tenante, devant tous les participants au *Maa'rouf*, hommes, femmes et enfants. C'est l'ensemble de la *Taqbilt* ou *Lajama'at n'ait Tamazirt*. Les représentants des lignages présents parlent en lieu et place des absents et s'engagent à « faire leur part » pour régler un problème ou apporter une contribution financière.

Quels que soient les membres présents, la *Jma'a* accomplit son rôle délibératif sur tout ce qui concerne les affaires du Douar, assumant sa fonction d'*assemblée locale de gestion* (Berque, 1956). Les gens de la tribu Rheraya du Haut Atlas appelle *Lajmaa't* tous ceux qu'unit *La Maslaha* (l'intérêt commun). La *Maslaha* est entendue, dans cette définition, dans le sens des intérêts communs socio-matériels et spirituels (Mahdi, 1999, p. 41). Les intérêts matériels concernent la gestion des ressources naturelles communes (eau, terres collectives, parcours, forêt). Ce sont les compétences immobilières de la *Jma'a* comme les appelait J. Berque. Les intérêts spirituels et culturels concernent la gestion des lieux de culte et des activités religieuses (mosquées, *m'salla*, cimetières, Marabout, rites religieux). La *Maslaha* s'étend à d'autres formes de solidarités sociales comme le soutien aux familles en cas de décès, de mariages, de circoncisions, de réception d'hôtes et à des formes d'entraide pour réaliser des travaux agricoles, etc.

***Jma'a* de Douar et les biens communs**

Les communautés montagnardes ont développé et entretenu une civilisation agraire, hydraulique et pastorale, à forte dimension collective, respectivement pour la gestion de l'eau et les terres de parcours. L'eau, les parcours (pastoraux ou

6. Équipe d'enseignants-chercheurs membres de l'association Targa : Tozy, M., Dahmane, A., Tamim, M., Iraki, A. et Zagdouni, L. (1995). Études complémentaires pour « l'élaboration d'une approche participative de l'aménagement des bassins versants » : bassins versants de *M'soun* et de *Quargha* - Nord du Maroc. Rapport non publié.

forestiers) relèvent du domaine du collectif sur lesquels les groupes et les individus détiennent des droits de propriété et d'usage.

Pour la ressource en eau, les équipements hydrauliques (sources d'eau ; rivières, *Issaffen* au pluriel, *Assif* au singulier ; bassins d'accumulation, *Ifrane* au pluriel, *Ifri* au singulier ; barrages de dérivation, *Ougoug*, les canaux principaux) sont la propriété collective de la communauté. L'eau, fractionnée en de nombreux « tours d'eau », est la propriété privée des lignages et des foyers. Un tour d'eau est une quantité mesurée selon plusieurs techniques : jaugeage par bâton, mesure par clepsydre (Mahdi, 1987). Les parcours sont des étendues d'espace très variées (versant de montagne, alpage d'altitude dit *Agdal*, forêt) sur lesquels les groupes (Douar, fraction, tribu) exercent leur juridiction et qui sont ouverts à l'usage des familles selon des réglementations plus ou moins strictes. La plus accomplie de ces réglementations est l'institution de l'*Agdal* (Mahdi, 2022a). Sur ces deux domaines, hydraulique et pastoral, la *Jma'a* exerce des prérogatives agraires qui consistent à veiller sur un bon rapport d'équilibre entre le collectif et le privé, et en protégeant l'exercice des droits de la communauté et des individus contre les abus. Dans la communauté de Tigouliane, comme dans les communautés voisines, l'eau est le bien commun le plus stratégique dont dépend la vie de la population, sa gestion relève du domaine et des compétences de la *Jma'a*.

Dans les années 90, l'État s'est immiscé dans cette gestion en organisant les cultivateurs dans un cadre formel et légal régi par la loi n° 02-84 relative aux Associations d'usagers des eaux agricole (AUEA) promulguée en 1991. Cette loi consacre, en théorie, le passage de la gestion de l'eau par la *Jma'a* à sa gestion par l'AUEA. Dans la pratique, les AUEA (partout où elles ont été créées au Maroc) se sont révélées des coquilles vides que les cultivateurs ont acceptées pour bénéficier des aménagements hydrauliques comme le bétonnage de séguia et des bassins. D'ailleurs, l'action de l'État ne porte réellement que sur les aspects physiques du système (le hard : aménagements en béton) et n'interfère pas sur les aspects institutionnels et normatifs (le soft) qui relèvent de la *Jma'a* des propriétaires de l'eau. La *Jma'a* de gestion de l'eau a résisté à cette tentative de son absorption par l'association.

Le système d'irrigation traditionnel, central dans la vie de la communauté de Tigouliane, n'a pas échappé à l'évolution économique et sociale que connaît



le monde rural et qui va affecter les fondements de la *Jma'a* de gestion de l'eau. Le développement fulgurant de l'urbanisme est le fait le plus marquant de cette évolution à Tigouliane. La population du Douar, grâce, tout particulièrement, aux rémittances de l'émigration, a consenti de grands efforts pour améliorer les conditions d'habitation, en réhabilitant les anciennes maisons en pisé ou en construisant de nouvelles en béton armé sur le standard des maisons en ville (Mahdi *et al.*, 2021, p. 146). Ces maisons sont équipées de cuisine, de toilettes et douches et même de machine à laver le linge, ce qui a occasionné une consommation excessive et sans précédent de l'eau et même de son gaspillage, comme le répètent nos interlocuteurs.

L'apparition et la généralisation de ces nouveaux usages domestiques de l'eau, qui tranchent avec les anciens usages, plus économes, battra en brèche le système collectif de gestion de l'eau. Actuellement, toutes les maisons du Douar sont branchées à un système d'Adduction en eau potable (AEP) installé par l'association du Douar avec l'appui de l'association Targa. Auparavant, seules les familles aisées, disposant de moyens financiers pour acheter des tuyaux, des citernes en plastique ou pour aménager des citernes enterrées, pouvaient « bricoler » un système d'adduction d'eau et jouir de cet élément de confort à l'exclusion des autres.

Le projet de l'AEP est une « *initiative équitable* » (Mahdi *et al.*, 2021) qui a atténué ces inégalités d'accès à l'eau de boisson. Mais, le pari n'était pas gagné d'avance.

La mise en œuvre du projet de l'AEP illustre le mode de présence de la *Jma'a* tout au long du processus de négociation et au milieu de ces tensions créées par la compétition sur les usages de l'eau (Mahdi *et al.*, 2021). Il faut préciser que la ressource en eau disponible à Tigouliane est inégalement répartie entre les lignages et les familles. Très vite, les lignages, gros propriétaires de l'eau, voulaient s'opposer à ce projet qui, dans sa philosophie, devrait bénéficier à toutes les familles sans distinction. Mais ils ont fini par céder de peur d'en perdre les bénéfices, qui se sont avérés supérieurs aux pertes. Le projet a pu donc se réaliser à la joie générale des femmes et des fillettes déchargées de la corvée quotidienne de l'eau.

Durant ce long processus de mise en place de l'AEP, les négociations étaient conduites par les membres de l'association (soutenus par Targa) et les propriétaires

de l'eau, c'est-à-dire la *Jma'a* concernée par la question de l'eau. Nous retrouvons ici une des meilleures expressions de la géométrie variable de la *Jma'a* et de la reconfiguration de ses rôles suite à l'évolution du système traditionnel de gestion collective de l'eau. La *Jma'a* n'a plus le monopole de la gestion de l'eau. Si elle conserve son pouvoir sur les usages agricoles, elle concède à l'association le pouvoir de gérer la distribution de l'eau potable.

Lors des négociations pour la mise en œuvre de l'AEP, la *Jma'a* et l'association ne sont pas confondues ; l'une ne prend pas les prérogatives de l'autre ; la situation actuelle est une « cohabitation » et une co-construction sociale en cours (Mahdi *et al.*, 2021).

Mais tout cela ne va pas sans heurts. Cette cohabitation n'est pas exempte d'enjeux de pouvoir et d'une course sourde, des protagonistes, vers la reconnaissance sociale. La légitimité de l'association (*i.e.* des membres du bureau) peut, à tout moment, être remise en cause, contestée par les membres de la *Jma'a* (*i.e.* ceux qui ne font pas partie du bureau). La *Jma'a* se gardant ainsi le droit de limiter le pouvoir et l'influence de l'association. Mieux encore, la *Jma'a* n'est plus l'unique instance de gestion des affaires de la « cité ». L'Association de développement du Douar, *Ait l'jam3ia*, qui a été créée en 2009, a pris en charge des secteurs d'activités où la *Jma'a* traditionnelle manque de compétence. L'Association accroît la sphère de ses actions sans toutefois marcher sur les plates-bandes de la *Jma'a*.

Nouveaux modes d'expression de la *Jma'a*

Les nouveaux modes d'expression de la *Jma'a* désignent les efforts entrepris par le groupe d'appartenance à la collectivité humaine et territoriale, le Douar et la *Jma'a* de Tigouliane, pour perpétuer des aspects communautaires de l'organisation sociale et réinventer le lien social à travers de nouvelles formes de l'action collective et des solidarités sociales. Pour le montrer, il y a lieu de considérer le Douar dans les mêmes termes que Arjun Appadurai a considéré la tribu qui « *n'est plus appréhendée dans le cadre de son organisation spécifique en tant qu'entité sociale, économique et politique intervenant dans la scène locale ou régionale ; elle est appréhendée dans le cadre de réseaux qui l'inscrivent dans un monde de plus en plus complexe* » (cité par Bonte et Hounet, 2010, p. 15).



Cette citation invite à utiliser de nouveaux cadres d'analyse pour appréhender le Douar et sa *Jma'a*, comme le soulignent Bonte et Hounet : « *Des cadres d'analyse où se dissout le concept de tribu (de Douar) mais où se déploient sur la scène sociale des comportements divers regroupés sous le terme de "tribalisme"* ». (Bonte et Hounet, 2010, p. 17). Le groupe d'appartenance (ou membres du Douar) agit par tribalisme, c'est-à-dire par des comportements et des valeurs commandées par l'affiliation tribale. Celle-ci renvoie concrètement à l'appartenance des membres du groupe au Douar et à sa *Jma'a*. Actuellement, les membres du Douar sont dispersés dans plusieurs lieux de vie : le Douar, les villes marocaines, les pays étrangers. La revendication d'appartenance à la communauté de Tigouliane et à sa *Jma'a* est ce qui donne à ce groupe éclaté son unité. C'est le principal marqueur de son identité. Les locutions « *Ayt Tmazirt* », « *Ayt Oudouar* », « *Lajma'at n'tigouliane* » qu'ils utilisent dans leurs échanges dégagent une puissance d'évocation de ce qu'ils ont en commun : la même langue et histoire, des liens sociaux et un héritage culturel commun.

Pour surmonter cette dispersion, et en tirant avantage de l'internet et du téléphone portable, les membres du groupe d'appartenance sont organisés en réseau dans un groupe WhatsApp, une sorte de *Jma'a*, terme arabe qui signifie littéralement « groupe » (Mahdi *et al.*, 2021). Dans ce groupe, les membres s'expriment en tant que « *tarwa n'oudouar* » (fils du Douar). Le réseau regroupe tous ceux qui sont animés par « *S'ia'r* », terme difficilement traduisible, qui signifie l'amour de Tamazirt et un fort engagement pour le bien commun, la *Maslaha*. La locution « *illa guiss Sii'3ar n'tmazirt* » (Il a de la sollicitude pour le pays), est utilisée pour désigner quelqu'un qui s'investit et œuvre pour la *Maslaha* de sa *Tamazirt* (pays). Les membres de la « *Jma'a WhatsApp* », surtout les non-résidents, rivalisent pour la *Maslaha* du « pays ».

Le Douar et sa *Jma'a* (ses *Jma'as*) renvoient à la fois à une organisation locale, comme cela a été dit à propos du projet AEP, et à un réseau unissant des individus et des groupes et pouvant être mobilisés au besoin. À Tigouliane, ce réseau est regroupé soit dans l'association du Douar, soit dans des groupes WhatsApp. Plusieurs membres sont dans les deux, ou dans plusieurs groupes encore. J'ai suivi sur WhatsApp les échanges entre les membres du réseau du Douar et pu mesurer l'importance des liens de filiation qui les unissent et qu'ils font valoir. Quand je les entends communiquer entre eux avec des *Khali* (oncle), *Ayaw* (mot

pour désigne les neveux), c'est pour dire combien la filiation est au cœur des relations sociales qui unissent ces *Jma'as* WhatsApp. Tout le monde est d'une certaine façon parent de tout le monde.

Le Douar n'est donc plus uniquement cette entité sociale, économique et politique locale mais aussi, et de plus en plus, un réseau inscrit dans un monde global. Pour avoir une idée quantifiée de cet éparpillement dans une diversité de lieux de vie, nous avons recensé les familles du Douar afin d'identifier les familles indigentes, pour leur distribuer des paniers de denrées alimentaires, et les contributeurs potentiels à une cagnotte pour lever les fonds nécessaires. Le Douar est composé de 241 familles réparties entre 76 familles qui vivent dans le Douar, 66 à Taroudant (ville la plus proche du Douar, à une heure en voiture, ce qui facilite la mobilité des gens), 38 dans les villes marocaines (principalement à Casablanca), 61 à l'étranger (tout particulièrement en France et en Italie). La *Jma'a* WhatsApp regroupe des membres vivant dans ces divers lieux et montre, encore une fois, que le Douar et sa *Jma'a* sont tout à la fois une communauté locale et une communauté réseau. Le Douar apparaît dès lors comme une communauté éclatée et dispersée dont les membres vivent dans un territoire circulaire, tout en demeurant attachés au territoire local, leur lieu d'origine et/ou celui de leurs parents, par des liens délicats qui se manifestent en des occasions festives ou de détresse.

En effet, le tribalisme continue à être mobilisé, soit à des moments festifs, notamment à l'occasion de l'*Ayd Al Kébir*, qui connaît un retour massif des fils et filles du Douar pour la fête religieuse, et surtout pour les réjouissances qui l'accompagnent, comme la mascarade de *Bilmawn Boujloud* (l'homme aux peaux), les danses nocturnes, le tournoi de football inter-Douars ; soit pour mener des actions collectives de tous genres, comme la distribution de paniers de denrées alimentaires au mois de ramadan ou au temps de la pandémie Corona, des offres de moutons aux familles indigentes pour la fête du sacrifice, la prise en charge médicale des malades... Enfin, pour faire campagne et apporter un soutien à un candidat, originaire du Douar, aux élections communales.

Les notions de réseau, d'ethnoscape et d'imaginaire développées par Arjun Appadurai cadrent théoriquement les réalités anthropologiques actuelles des Douars et de leurs *Jma'as* et de la perpétuation en leur sein de relations de



type communautaire, désignées ici par tribalisme. Arjun Appadurai insiste sur l'importance des « *migrations de masses et les nouvelles technologies de l'information [qui] occupent le premier plan dans le phénomène de globalisation et contraignent à repenser la stabilité des localités, les identités nationales et les frontières des États. La localité est en fait une relation sociale intrinsèquement fragile qui suppose un travail quotidien de préservation* » (De Meyer, 2015). Les flux globaux (des personnes et de l'information) qui ont « *conduit à un bouleversement profond des ethnoscaapes, ces "paysages d'identité de groupe" qui ont cessé d'être des "objets anthropologiquement familiers" puisque, désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement ni culturellement homogènes* » (Abélès, 2004). Ces théoriques sont confirmées par les faits empiriques apportés à l'appui des reconfigurations du groupe d'appartenance (Douar/*Jma'a*) et du travail de réinvention du lien social et de l'identité par les membres du groupe, et enfin du rôle de l'imagination dans ces réinventions ; celles-ci se construisant au milieu de tensions, de conflits, de mésententes et, parfois, de bouderies enfantines. C'est à ce prix que la *Jma'a*, en tant (qu'ethnoscape), ce « *paysage d'identité de groupe* », pour reprendre Apadurai (2001), conserve encore un peu de sa centralité dans l'organisation des réseaux d'appartenance, de filiation, de liens sociaux et culturels.

Conclusion

La *Jma'a*, dans son sens premier, est l'ensemble des membres d'une communauté rurale. De ce seul fait, elle existe et elle existera tant qu'existent des communautés qui partagent des intérêts matériels et spirituels, et revendiquent une identité commune pour s'affirmer et donner sens à leur existence. C'est cette *Jma'a*, dans son déploiement actuel, telle qu'elle est vécue dans les communautés rurales contemporaines et non telle qu'elle est fantasmée par des imaginaires qui l'essentialisent, que l'article a tenté de décrypter.

Tous les faits empiriques rapportés, anciens et nouveaux, montrent que la *Jma'a* est une institution située, une construction sociale d'acteurs, constamment reconfigurée et refaçonnée par l'histoire sociale particulière de chaque groupe et par le type de relation que ce groupe entretient avec la société globale. Ce construit social est fuyant. Nous avons essayé de le saisir dans la diversité de ses matérialités actuelles car la *Jma'a* ne se conforme à aucun archétype préétabli (Pascon, 1956, p. 188). De surcroît, et c'est une complication supplémentaire, ce construit social est le produit de communautés rurales de plus en plus déterritorialisées, s'identifiant, tout à la fois, à des localités géographiques et à des réseaux domiciliés dans le web, qui prolongent celles-ci. Les membres des communautés rurales vivent dans des territoires circulatoires et dans l'univers virtuel.

L'histoire rurale marocaine regorge de tentatives des pouvoirs publics (Protectorat, puis l'État indépendant) pour donner un caractère formel à la *Jma'a*. L'institution de gestion des affaires locales était éternellement dans le viseur de l'État central pour en faire, certes, une instance de représentation des communautés et seule interlocutrice de l'administration, mais aussi pour mieux contrôler ses activités et, au besoin, la manipuler. Pour ce faire, l'État central opérait par des « greffes institutionnelles » ; greffant sur la *Jma'a*, institution sociale traditionnelle régie par l'*Orf*, des institutions régies par la loi moderne [la *Jma'a* administrative, le Conseil des *Nouabs*, les secteurs de modernisation des paysannats, la coopérative ethnolignagère, l'Association des usagers de l'eau agricole, et ses ancêtres les ASAP (Association syndicale d'agriculteurs privilégiés)]. Ces tentatives partagent un point commun « *le transfert progressif des attributs et rôles de la Jma'a au profit des représentants de l'État* » (Pascon, 1965, p. 190).



Mais la greffe ne réussit pas toujours. L'institution traditionnelle lui résiste non pas par rejet de la greffe, mais par son adaptation et sa soumission à la culture et aux valeurs sociales locales. Le fonctionnement de ces nouvelles organisations montre bien que le respect de la tradition, des convenances communautaires, des valeurs sociales l'emportent souvent sur l'observance rigoureuse des clauses contenues dans la loi qui les régissent. L'organisation dans le cadre de l'association ou de la coopérative demeure encadrée par des principes communautaires, la notion phare est « *Al Hachma* », la honte qui inhibe toute action qui pourrait appeler la réprobation sociale. Les arrangements prennent souvent le dessus sur le rigorisme juridique. Mais pour combien de temps encore ?

Les faits empiriques convoqués montrent que la *Jma'a* ressort affaiblie de ces tentatives de formalisation et perd nombreuses de ses attributions traditionnelles. La *Jma'a* ne joue plus, sinon rarement, ses rôles d'instance judiciaire. Les domaines d'application de la justice communautaire, dont le principe est la recherche du compris, de la réconciliation, va se rétrécissant et finira par être éclipsée par le recours au droit moderne. Le recours à la justice des tribunaux devient plus courant : procès pour réclamer la part du droit des femmes sur les terres collectives, procès intenté contre des présidents de coopérative ethno-lignagères, ou à l'encontre des adhérents au réseau d'AEP pour infractions graves commises, comme les vols de l'eau.

La *Jma'a* a beaucoup perdu de son autonomie dans la gestion des affaires locales. Chez les communautés du Haut Atlas, parmi d'autres, l'acte citoyen premier est le paiement du *chart*, rétribution due au *fquih* de la mosquée. Certains membres du Douar rechignent à s'acquitter de leur quote-part, depuis que ce corps de lettrés est rétribué (partiellement) par le ministère des Affaires islamiques. La *Jma'a* n'ayant aucun moyen de les contraindre. La *Jma'a* est, par ailleurs, concurrencée par les associations de développement, surtout pour les nouvelles affaires pour lesquelles elle n'a pas les compétences requises (Mahdi, 2022b). La *Jma'a* conserve certains pouvoirs dans les sphères qui requièrent savoirs et savoir-faire issus de la tradition et dont les anciens sont les dépositaires. Pour les AUEA, l'administration est confiée aux jeunes, les droits d'eau, leur partage entre lignage, la gestion effective de l'eau demeure régie par les principes communautaires et reste le domaine exclusif des anciens. Mais, il faut avouer que les anciens sont de plus en plus exclus des débats se déroulant sur les groupes WhatsApp.

La gestion des biens communs est le domaine où la *Jma'a* a subi le plus de transformation. Depuis la loi de 1919 sur les terres collectives, la *Jma'a* a perdu nombre de ses attributions au profit du Conseil des *Nouabs* institué par ladite loi. Les Conseils des *Nouabs*, avatars des *Jma'a* de tribus, de fraction, marqueront le paysage institutionnel dans les territoires de terres collectives et en deviennent les acteurs incontournables. Certains *Nouabs* en abuseront. C'est la *Jma'a*, pourrait-on dire, qui continue à gérer les terres collectives à travers des *Nouabs* qu'elle désigne parmi ses membres, mais c'est sous la tutelle et le contrôle de l'État. Nombre de décisions ne peuvent être prises qu'après autorisation de l'autorité de tutelle. Consciente de l'importance des *Nouabs* dans cette gestion, dont l'enjeu principal est un foncier qui pèse quinze millions d'hectares, la puissance publique a édité deux « Guides du *Naïb* », en 2008 et 2020 qui formalisent les attributions des *Nouabs*, et précisent leurs missions d'exécutants des décisions concernant le devenir des terres collectives et pénalisent tout acte qui s'y oppose. En fait, ce ne sont là que des manœuvres par lesquelles la tutelle élargissait ses propres pouvoirs, se donnant les moyens de faire des *Nouabs* des acteurs dociles, manipulables à loisirs, afin de garder le plein contrôle sur le sort de ces terres .



Références bibliographiques

- Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Préfacier : Marc Abélès. Paris : Payot.
- Bendella, A. (2009). Le mode de régulation des conflits. Entre régulation communautaire et régulation judiciaire. Dans P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi (dir.). *Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien*. Tunis : Cérès Éditions.
- Ben Hounet, Y. et Bonte, P. (Éds) (2010). La tribu à l'heure de la globalisation. *Études rurales* n° 184. Aubervilliers : Éditions de l'EHESS.
- Berriane, Y. et Ait Mouss, F. (2016). Droit à la terre et lutte pour l'égalité au Maroc : Le mouvement des Soualilyates. Dans H. Rachik (dir.) *Contester le droit. Communautés, familles et héritage au Maroc*. Casablanca : Éditions La Croisée des Chemins, p. 87-173.
- Berriane, Y. (2021). La part des femmes : La judiciarisation de l'accès des femmes aux terres collectives au Maroc. *Cahiers d'études africaines*, n° 242. Aubervilliers : Éditions de l'EHESS, p. 417-438.
- Berque, J. et Couleau, J. (1945). Vers la modernisation du fellah marocain. *Bulletin économique et social du Maroc*, vol. 26, p. 18-25. Rabat. <https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr/idurl/1/86251>
- Berque, J. (1953). Structures sociales du Haut Atlas. Paris : Presses Universitaires de France.
- Berque, J. (1956). Djmâ'a. Dans *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 2, p. 439-441. <https://journals.openedition.org/remmm/2834>
- De Meyer, M. (2015). *Arjun Appadurai, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Compte rendu, mis en ligne le 31 août 2015. <https://journals.openedition.org/lectures/18709>
- Hibou, B. et Tozy, M. (2020) Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'État à l'âge néolibéral. Paris : Karthala.
- Lecoz, J. (1965). Les tribus Guich au Maroc. Essai de géographie agraire. *Revue géographique du Maroc*, n°7. Rabat : CERGéo.
- Lenclud, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de la tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Revue Terrain - Anthropologie et sciences humaines*. OpenEdition Journals <https://journals.openedition.org/terrain/3195>
- Leroy, Y. (2011). La notion d'effectivité du droit. Dans *Droit et société*, n° 79. Paris : Éditions juridiques associées, p. 715 -732.
- Mahdi, M. (2007). *Irguiten : Monographie d'une tribu du Haut-Atlas*. Rabat : Institut royal de la culture amazigh (IRCAM).
- Mahdi, M. (1987). Water in Érguita: Collectif Management and Private Right. In *Common Property Resources management*. Washington DC: World Bank Group.
- Mahdi, M. (2009a). La tribu au secours du développement pastoral. Dans *Études rurales*, n° 184. Aubervilliers : Éditions de l'EHESS. p. 133-148.
 - Mahdi, M. (2009b). Innovation institutionnelle et recomposition de l'ancien ordre pastoral. Dans P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi (dir.). *Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-Est tunisien*. Tunis : Cérès Éditions.
 - Mahdi, M. (2009c). Nouveaux acteurs, nouveaux enjeux. Dans P. Bonte, M. Elloumi, H.

Guillaume, M. Mahdi (dir.). *Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-Est tunisien*. Tunis : Cérès Éditions.

- Mahdi, M. (2009d, 22-24 avril). La coopérative ethno lignagère dans le Maroc oriental : Greffe ou bricolage institutionnel ? [Actes du Colloque International]. *Sociétés en transition et développement local en zones difficiles, DELZOD*, à Djerba (Tunisie).
- Mahdi, M. (2010). La tribu au secours du développement pastoral. *Études rurales*, n° 184. Paris : Éditions EHESS, p. 133-148.
- Mahdi, M. (2020). Tribalisme et modernité de la tribu. Dans Y. Ben Hounet, A.-M. Brisebarre, B. Casciarri et A.W. Ould Cheikh (dir.). *L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte*. Paris : Karthala.
- Mahdi, M., Tamim, Z. et Tijani, Z. (2021). Usages de l'eau et modernisation rurale dans le Haut Atlas. *Revue L'ouest saharien*, vol. 13 et 14. Paris : L'Harmatan, p. 139-166.
- Mahdi, M. (2022a). L'Agdal, une antithèse de la tragédie des communs. Dans *Habiter le monde autrement ? La Fabrique de Méditerranée*, vol. 4. Arles : Arnaud Bizalion.
- Montagne, R. (1930). *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris : Alcan.
- Oubenal, M. (2022, décembre). Entretien avec Mohamed Mahdi dans le dossier économie et culture en milieux amazighes. https://www.researchgate.net/publication/372159642_Entretien_avec_Mohamed_Mahdi_dans_le_dossier_economie_et_culture_en_milieux_amazighes
- Pascon, P. (1965, novembre). La désuétude de la *Jma'a* dans le Haouz de Marrakech. Dans *Les Cahiers de Sociologie*, n°1. Rabat : Institut de sociologie de l'Université Mohammed V.
- Rachik, H. (2001). *Jma'a*, tradition et politique. Dans *Hespéris-Tamuda*, vol. 39. Rabat : Publication Université Mohamed, p. 147-155.
- Rapport du CESE (2017). Développement du monde rural - Défis et perspectives. *Auto-Saisine*, n° 29. <https://www.cese.ma/media/2020/10/Rapport-D%C3%A9veloppement-du-monde-rural.pdf>
- Royaume du Maroc (2002). Rapport d'achèvement du PDPEO. Figuiç : Direction provinciale de l'Agriculture - Figuiç. Rapport non publié
- Royaume du Maroc (2008) (en arabe). *Guide du Naïb des terres collectives*. Ministère de l'Intérieur, Direction des Affaires rurales.
- <http://www.terrescollectives.ma/Recourses/Docs/Guides/Guide%20Naib.pdf>





REPENSER L'AGIR
COLLECTIF