

Le statut collectif des parcours entre le consensus de la collectivité et l'action individualisée

Mahdi M.

in

Bourbouze A. (ed.), Msika B. (ed.), Nasr N. (ed.), Sghaier Zaafouri M. (ed.).
Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides

Montpellier : CIHEAM

Options Méditerranéennes : Série A. Séminaires Méditerranéens; n. 32

1997

pages 31-38

Article available on line / Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://om.ciheam.org/article.php?IDPDF=C1971091>

To cite this article / Pour citer cet article

Mahdi M. **Le statut collectif des parcours entre le consensus de la collectivité et l'action individualisée.** In : Bourbouze A. (ed.), Msika B. (ed.), Nasr N. (ed.), Sghaier Zaafouri M. (ed.). *Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides.* Montpellier : CIHEAM, 1997. p. 31-38 (Options Méditerranéennes : Série A. Séminaires Méditerranéens; n. 32)



<http://www.ciheam.org/>
<http://om.ciheam.org/>

Le statut collectif des parcours entre le consensus de la collectivité et l'action individualisée

Mohamed MAHDI, École nationale d'agriculture, Meknès (Maroc)

Le statut et le droit sur les terres collectives sont codifiés par la loi. Une terre collective est un bien qui appartient à une collectivité (tribu, fraction, douar, lignage). L'article 1^{er} du dahir du 27 avril 1919, (modifié par le dahir n° 1-62-179, 6 février 1963 - 12 ramadan 1382, art 1^{er}) précise la nature et l'étendue de ce droit de propriété : c'est un "droit de propriété des tribus, fractions, douars ou autres groupements ethniques sur les terres de cultures ou de parcours dont ils ont la jouissance à titre collectif, selon les modes traditionnels d'exploitation et d'usage, qui ne peut s'exercer que sous la tutelle de l'état dans les conditions fixées par le présent dahir."¹

Sur les terres de culture, le droit de jouissance est reconnu sur un lot, une parcelle désignée par le groupe à l'attributaire. Sur les terres de parcours, ce même le droit de jouissance est reconnu à l'ayant droit sur l'ensemble du parcours, eu égard au respect des coutumes qui sauvegardent le droit des autres ayants droit à la même jouissance. Dans les deux cas, il est incontestable que ces règles générales n'ont pu résister à l'évolution et que la notion de collectif a été battue en brèche. Ainsi, la règle de partage annuel des terres de culture entre les membres de la collectivité est tombée en désuétude, et est remplacée par l'appropriation de fait des lots attribués lors du dernier partage en date². En ce

qui concerne les terres de parcours, des superficies non négligeables en ont été transformées en terres de culture appropriées de fait par les usagers. Dans les deux cas, l'appropriation des terres collectives est un signe d'évolution très spectaculaire qui rend problématique le statut collectif de ces terres tel qu'il est défini par la loi.

En effet, en codifiant le statut des terres collectives, la loi a reconnu aux groupements ethniques propriétaires (tribus, fractions, douars) la jouissance à titre collectif des terres de culture ou de parcours, selon les modes traditionnels d'exploitation et d'usage. La loi a ainsi préservé les droits acquis et les usages locaux. Or, ces modes traditionnels d'exploitation et d'usage ne sont pas figés. Tout au contraire ils évoluent. On les appelle communément coutumes locales. Suivre les directions dans lesquelles évoluent ces modes d'exploitation et d'usage, c'est se donner du même coup le moyen de saisir l'évolution du système juridique qui les sous-tend.

L'évolution des modes d'exploitation et d'usage des terres collectives se manifeste sous forme de pratiques inédites et se transforment en de nouvelles coutumes. Ces dernières enrichissent l'arsenal juridique local et

juillet 1969: "Ce texte transforme les ayants droit en propriétaires dans l'indivision. Il autorise également les Ministères de l'intérieur et de l'agriculture à décider le partage des terres entre les indivisaires et l'attribution de parcelles à titre de propriété individuelle lorsque le nombre des postulants permet de dégager des lots de 5 hectares au moins." (Bouderbala & Filali-Meknassi, 1992, p.73).

¹ C'est nous qui soulignons.

² Mis à part le partage organisé par l'État: partage du collectif entrepris par l'État pour l'aménagement de périmètre irrigué. Dahir du 25

contribuent à l'évolution du système juridique dans son ensemble. Celui-ci, faut-il le rappeler, a une nature composite : la loi moderne, la coutume locale et la charriât islamique y cohabitent.

Me sera-t-il permis de dire que la coutume est toute pratique admise par le groupe social et que toute nouvelle coutume sera exprimée par une nouvelle pratique acceptée par ce groupe. Il ne sera non plus exagéré de dire, en s'appuyant sur des données de terrain, que les populations locales élaborent des **coutumes juridiques locales** autour desquelles s'établit progressivement un consensus, ce qui voudrait dire que ces coutumes se constituent en un corps de principe qui guidera la pratique des acteurs. Inscrites, hélas ! en priorité dans une logique d'appropriation privative du foncier, ces normes juridiques nouvelles mettent en péril la **"pureté" de son caractère collectif**, et contribuent à la modification du système juridique..

En définitive, ce sont les pratiques des acteurs qui expriment en fait des coutumes, les instaurent et les "organisent" en un corps de règles de droit coutumier. De nouvelles règles de conduite, en matière de propriété, de cession, de reconnaissance des droits, acquièrent valeur juridique, dans chacun des milieux considérés, et finissent par s'imposer au groupe social.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que : *"le droit est l'expression de la volonté du corps social tel qu'il existe à tout moment"* (Lévy-Bruhl, 1981). Plus que cela, pour cet auteur, *"les coutumes sont des innovations qui modifient profondément le système juridique..."*.

C'est dans ce contexte théorique que nous situons la proposition de cette communication. Le statut collectif des terres est une notion consensuelle et évolutive. Aussi, si ce statut se "maintient" c'est parce qu'il requiert des contenus juridiques, inventés, mis en pratique, et approuvés par la collectivité, et adaptés aux transformations des systèmes agraires et des pratiques des acteurs.

Nous entendons la notion de "maintien" dans le sens d'une forte capacité d'intégrer

des changements et de nouveaux contenus juridiques, gagnés (ou perdus suivant les points de vue) par la "notion de collectif", et qui sont à l'œuvre dans la pratique et l'activité créatrice des acteurs.

Nous présenterons quelques-uns de ces **contenus locaux du collectif** et les contextes où ils sont élaborés, marqués par les **transformations des paysages agraires et des pratiques**.

Nous passerons successivement des situations où le collectif jouit des conditions qui lui ont permis de se maintenir presque intact autour de la notion d'*agdal*, dans le Haut Atlas, aux situations où il a balancé vers l'appropriation pure et simple dans le Maader Lakbir, sur la côte atlantique, appropriation exprimée par la notion de *hiaza*, en passant par des cas les plus fréquents, dans les hauts plateaux de l'Oriental, où le collectif et le privatif cohabitent dans une concurrence sourde, que manifeste la notion de *woulf* (*sg. walf*).

En contribuant à la réflexion sur le statut des terres collectives à partir des coutumes locales, entendues dans le sens de pratiques et consensus novateurs en matière d'exploitation et d'usage des parcours, nous nous proposons de montrer à partir des données récentes que :

1. ces coutumes sont à la fois riches et diversifiées. Nous avons essayé de les réduire à des principes simples (Mahdi, 1995), en proposant l'hypothèse qu'elles présentent des variantes locales d'un **système identique** ;
2. ces coutumes se modifient et s'enrichissent par de nouveaux apports. Nous avons développé l'hypothèse d'une production locale de la norme et de la production incessante de nouvelles formes de consensus. (Mahdi & Tozy, 1990) ;
3. Ces coutumes participent à la transformation du paysage agraire (ici les zones des parcours) et favorisent l'émergence de nouveaux types de différenciation sociale.

1. Les pactes sacrés

Les populations du Haut Atlas sont des agro-pasteurs sédentaires. Ils pratiquent un élevage transhumant. Leurs parcours de prédilection sont appelés agdal ou almes. Ce sont des prairies permanentes suspendues à plus de 2000 m d'altitude et soumises à un strict régime de mise en défens. Les agdals constituent un enjeu vital pour les tribus ayants droit.

Quand on interroge les populations sur leur droit sur les agdals, ils répondent par des formules vagues : "Nous et nos frères Aït X. avons les mêmes droits...". Il faudrait insister pour découvrir toute la complexité du droit sur les parcours.

En effet, les études effectuées sur le sujet dans le Haut Atlas ont abouti à la conviction que ce droit est fortement pénétré de religion. (Gellner, 1966 ; Hammoudi, 1977 ; Bourbouze, 1982 ; Mahdi, 1993). Historiquement, dans chaque cas étudié, il a fallu l'intervention d'une autorité religieuse, un saint local en l'occurrence, pour mettre fin aux querelles qui divisaient les tribus au sujet de la gestion et l'exploitation des parcours, et ce en précisant l'étendue spatiale et temporelle des droits des groupes ayants droit. En édictant les règles à suivre en matière d'usage des parcours le saint établit un *modus vivendi* entre les tribus usagères. Le consensus prend la forme d'un pacte sacro-saint et la sanction à sa violation est d'ordre religieux.

Mais en se déplaçant du niveau du discours à la pratique actuelle, on se rend compte du décalage existant entre cet ordre historico-légitime et l'ordre qui prévaut actuellement. Des dérogations ont été apportées aux partages initialement instaurés.

Prenons l'exemple de l'agdal d'Oukaïmeden.

L'examen de la pratique juridique des éleveurs montre qu'ils établissent une différence nette entre les droits d'usage et les droits d'établissement. Ces derniers sont présentés comme des droits de propriété virtuels.

• Selon la tradition, les fractions de la tribu

Rheraya ne jouissent pas des mêmes droits sur l'agdal de l'Oukaïmeden situé à 65 km au sud de Marrakech. Certaines ne devraient séjourner dans l'agdal que 15 jours après son ouverture et pâturer dans des quartiers précis du parcours. Les groupes qui revendiquent des droits illimités dans le temps et dans l'espace les justifient par leur rapport privilégié au saint patron de l'agdal. En réalité, cette tradition n'est plus respectée et le consensus s'est stabilisé autour du principe de la liberté de mouvement et des droits d'usage non discriminants.

- Les campements, où les éleveurs détiennent des enclos bâtis en pierres sèches, sont bien individualisés, et leur localisation suit la segmentation tribale par fraction, douar, lignage et famille. L'enclos est considéré comme la propriété privée des familles qui exercent ce droit par une présence continue et effective. Les enclos sont légués aux successeurs par voie d'héritage au même titre que les autres biens du défunt, les terres de culture, l'eau d'irrigation et les arbres.

Dans cette région pastorale, la règle de la mise en défens continue à être respectée. Fait probablement unique, le parcours d'Oukaïmeden n'est pas menacé par les mises en culture. Ce parcours est en effet protégé par le climat –les froids y sont très rigoureux–, et surtout par le contrôle de l'administration. L'Oukaïmeden est utilisé en été comme parcours et en hiver comme station de ski. Le seul enjeu véritable concerne le droit sur les campements et les enclos. Les campements les plus proches du village estival sont les mieux en vue et les enclos qui s'y trouvent se transforment d'année en année et prennent l'allure d'habitations en dur. Les nouveaux consensus sauvegardent ainsi la vocation pastorale du parcours sans hypothéquer l'avenir, qui n'exclue pas l'éventualité d'une participation aux activités touristiques. D'où une compétition sur les campements près du village d'Oukaïmeden où l'on a intérêt à se positionner.

2. Éthique sociale et code de l'honneur

En se déplaçant du Haut Atlas vers les hauts plateaux de l'Oriental, dans lesquels nous incluons les Oulad Khaoua, les Bni Guil, les Houara Oulad Rahou, nous passons d'un droit imprégné de religion à un droit de type plutôt profane fondé sur un rigoureux code de l'honneur et supporté par une forte éthique sociale. Dans ces régions d'élevage vivent d'anciennes populations de nomades. Actuellement, leur genre de vie évolue vers la pratique d'une transhumance horizontale dans des aires de mouvance habituels, dits *woulf*.

Pour ce qui est de l'**utilisation des terres de parcours**, le principe de la liberté de circulation et de mouvement est affirmé. Une famille de pasteurs peut, selon ce principe, fréquenter les parcours qu'elle désire dans la mouvance territoriale de la tribu ou chez les tribus voisines.

Cette liberté est cependant subordonnée au respect de deux règles :

- respecter deux horma : celle de l'aire de la tente, dite *touraa*, en manifestant à ses occupants du respect (*tiqar*), et celle de l'aire du pâturage, en s'en tenant à une distance respectueuse (*tissaa'*) ;
- jouir de l'herbe sans gêner le droit des autres à la même jouissance (Kamil, 1993 ; Touabi, 1993).

Nous retrouvons, bien qu'exprimé dans un langage différent, les droits d'établissement et les droits de pacage en usage chez les pasteurs du Haut Atlas.

Ces principes d'éthique sociale, qui représentent des éléments d'un code de l'honneur très rigoureux régulant les rapports socio-économiques entre les éleveurs de l'Oriental, ne doivent pas occulter le fait qu'ils constituent également le fondement d'une véritable organisation de l'espace, commandent ses logiques d'occupation, et servent de paravent aux différentes stratégies de son appropriation.

En effet, les représentations liées au mode de vie nomade, qu'on assimile à l'idée d'errance en toute liberté dans des espaces infinis, à la recherche de l'eau et de l'herbe, peuvent masquer le fait que les éleveurs

obéissent à un ensemble de règles et de codes qui régissent leur relation à l'espace et à d'autres éleveurs. Les éleveurs nomades ou anciens nomades contrôlent et utilisent des espaces plus ou moins délimités et suivent dans leur pérégrinations des itinéraires précis et habituels.

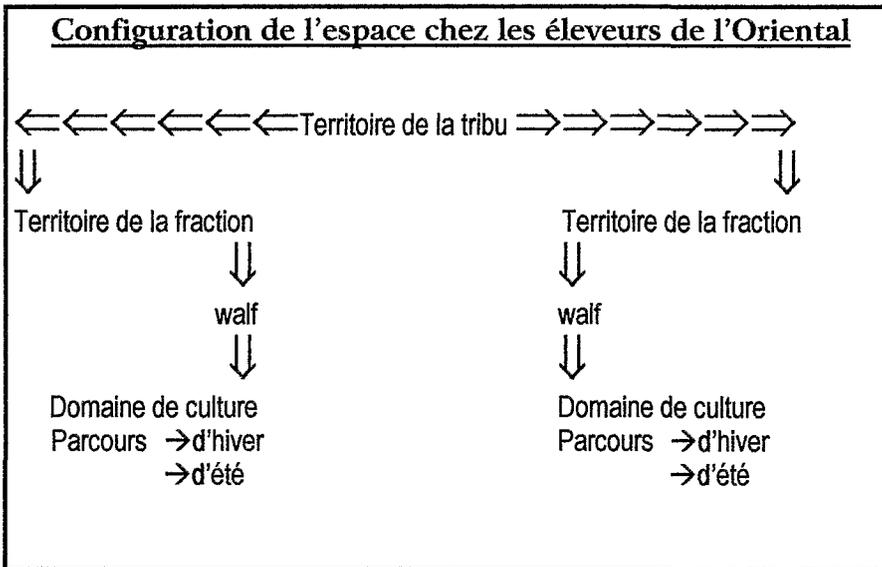
La notion de **territoire pastoral** d'un groupe donné est, de ce fait, fondamentale pour la compréhension des logiques d'exploitation et d'occupation sous-jacentes. La notion de territoire renvoie à l'idée de mouvance, c'est-à-dire une sphère, domaine ou portion du territoire où s'exerce l'influence et la juridiction du groupe. Dans la pratique pastorale cette mouvance correspond à un certain nombre de *woulf*. Un *walf* comprend les parcours habituels du groupe et des terres agricoles qu'il y détient et exploite exclusivement ou conjointement avec d'autres groupes. Il existe des *woulf* d'été et des *woulf* d'hiver. Les terrains de culture, d'occupation ancienne, considérées d'ailleurs comme des propriétés de famille indiscutables, sont situées dans les premiers, souvent riches et mieux arrosées, mais commencent à conquérir les seconds.

En définitive, un *walf* est défini par le fait d'y détenir le droit d'ensemencer des terres de culture.

Aussi, quand un éleveur répond qu'il fréquente ses *woulf*, il faut comprendre qu'il exploite ainsi des sphères territoriales où sont localisés ses parcours habituels et surtout ses terres de culture. Dans ces *aires de nomadisme* (*walf*), les éleveurs manipulent deux marqueurs de l'espace pour individualiser et justifier l'exclusivité de leur droit : la fixation ou le cantonnement dans des sites de campement, et le développement de l'activité agricole.

2.1 Le site du campement

Comme chez les pasteurs de l'Atlas, la morphologie des campements des pasteurs de l'Oriental révèle une structure lignagère assez marquée. Un campement dans l'Oriental s'identifie à un lignage mineur, c'est-à-dire un nombre de familles liées par le sang. Dans le



oulja chez les Oulad Khaoua de Missouri (Mahdi, 1994), ou le développement des fermes dans le parcours de Tafrata (DDR-IAVHII, 1994).

A l'intérieur des sites cultivés et reconnus à chaque groupe, chaque famille considère les parcelles qu'elle cultive comme sa propriété. Le non-respect de ces limites est source de conflits.

Comme l'écrivaient les auteurs de l'étude sociologi-

que de l'Oriental : "Le walf d'été sert de point d'ancrage avec ses points d'eau traditionnels (ugla) et les anciens greniers où l'on emmagasinait autrefois les récoltes. Ces greniers qui ne sont plus guère utilisés existent toujours à Merija et à Hsiane Dib." Actuellement, ce sont les emblavements, les plantations, les puits et les constructions en dur qui confirment les droits de propriété aux occupants des woulf.

campement, chaque famille installe, dans son aire de la tente, sa ou ses tentes, *ucha*, enclos, mangeoires et citernes d'eau. Ces éléments créent un dispositif qui confère à l'aire de la tente une dimension qui s'étend ou se rétrécit selon la fortune du groupe familial. Un lourd dispositif se déployant sur 3 à 5 km (*tissaa'* et *tiqar* aidant) rend la mobilité des éleveurs contraignantes, nécessitant des moyens de transport appropriés (camion), et renforce le cantonnement ou la fixation.

2.2 Développement de l'activité agricole

Mais c'est la proximité des terres de culture qui serait un facteur influençant le choix des parcours et des sites d'établissement. Elle serait également à l'origine de la fixation de certaines tentes.

La pratique des cultures sur les terres de parcours est un fait historiquement attesté. Régie par des coutumes locales (l'usage de l'araire pour labourer) elle devient actuellement une pratique autorisée et prend de l'expansion sous le couvert des autorisations de défriche délivrées par les représentants locaux des autorités du tutelle. Grâce à la mécanisation, se développe, dans certains sites favorables, une véritable mise en valeur de terres de culture. Tel est le cas de l'irrigation à Oglâ Sedra chez les Bni Guil (ENA Meknès, 1996), le développement des

On peut avancer que l'exploitation des terres de culture et l'appropriation qui s'ensuit est une pratique instituée et disposant de règles (coutumes ou consensus) qui l'organisent et d'institutions qui l'appuient. En effet, nous verrons dans les autorisations de défriches et d'emblavements, dans le *naïb* des terres collectives et dans le *cheikh* de la fraction, les institutions qui régulent l'appropriation des terres collectives et contribuent à transformer les droits virtuels sur les terres possédées en droits réels. Le *naïb* et le *cheikh* sont les représentants des groupes d'éleveurs auprès des autorités locales et constituent leur force de négociation et de pression.

Actuellement, la notion de walf signifie un processus d'individualisation et d'acquisition des droits de propriété d'abord virtuels, puis réels sur des espaces collectif en s'appuyant sur des principes d'éthique sociale qui, traditionnellement, régulent l'occupation et l'utilisation des parcours et des points d'eau.

3. Le collectif évanescant

Un parcours du littoral nous permet de présenter un autre cas de figure. Il s'agit du périmètre pastoral à aménager sur un collectif de 9000 ha, connu sous le nom de Maader Al Kabir. Cette terre collective est localement dite *Mouchaa' Al Kabila* ou *Ard Joumoua'* et fait partie du territoire tribal. Celui-ci est formé d'un ensemble d'espaces de production différenciés par leur statut juridique. La classification locale y distingue d'un côté un domaine de culture (*labhair* : terre de jardinage ; *zour*, terres de culture pluviale), soumis à une juridiction privée. De l'autre côté, un domaine de parcours (*laghaba*, forêt et *ard joumoua'*, terres collectives), relevant théoriquement d'une juridiction publique (code forestier et code des terres collectives), mais régi dans la pratique par les mêmes principes qui organisent le domaine des cultures. L'ensemble des espaces de production est englobé dans une notion juridique générale, la *hiaza*¹. Le territoire de la tribu est ainsi dit *hiaza* de la tribu. De ce fait, les espaces forestiers et collectifs se trouvent "fondus" dans cette notion juridique générale.

Dans les espaces de culture, les propriétés sont attestés par des *rsoum*, actes souvent adoulaïres, et sont transmissibles par héritage, vente, etc. Le parcours et la forêt sont considérés comme la propriété commune de la tribu et font partie de ce qu'ils appellent leur territoire circonscrit, *hiaza*. Ainsi, sur la forêt, les foyers ont acquis des droits exclusifs sur des vides labourables que l'usage prolongé et la reconnaissance des riverains consacrent. Ce qui a donné lieu à des formes d'appropriation de la forêt socialement approuvées et reconnues. En cas de conflit, douze témoins membres de la tribu suffisent en principe à prouver le bien-fondé des prétentions. Sur le collectif ou *ard al joumou'*, présenté comme une propriété tribale, chaque foyer, en vertu de sa

qualité d'usager, laboure la part (*nassib*) qu'il s'est approprié (*istamlak*). L'**appropriation** de **parts** du collectif devient une pratique consensuelle qui jouit de la reconnaissance du corps social.

Au niveau du système agraire, la forêt et le collectif ressortent comme les espaces qui compensent le déficit enregistré en terres, pour certains, alors que pour d'autres, ces espaces constituent le moyen d'accaparer le maximum de terrain et de se constituer d'immenses domaines. Il est vrai aussi que sur ces espaces vivent les sans-terre et ceux qui en sont insuffisamment pourvus. Comme partout ailleurs (ENA Meknès, 1994), la confection de "titre foncier", *r'soum* des parcelles se situant dans le collectif, devient d'un usage courant. Il suffit pour cela de justifier une occupation relativement ancienne par des témoins. Les populations mettent en pratique le principe de la prescription acquisitive. Des conflits ponctuels surgissent au sujet de l'exploitation de ces terres, réglés par l'interprétation de ce principe coutumier.

D'ailleurs, au moment de la création du périmètre pastoral d'Al Maader, les populations ont conditionné leur accord aux améliorations pastorales qui seront entreprises par l'administration à la prise en considération de l'activité agricole exercée sur cet espace : *maa'a mouraa't al janib al filahi* (lettre adressée par la population aux représentants locaux du Ministère de l'intérieur). Les populations entendent de cette manière forcer la reconnaissance par les autorités d'une situation de fait.

Le collectif du Maader Al Kabir est historiquement (et continue à l'être) soumis à une double pression :

- celle des étrangers, annuellement accueillis pour le pacage de leurs animaux. Certains anciens hôtes-transhumants ont fini par s'installer définitivement dans le parcours. Leurs *azibs*, campements traditionnels, sont transformés en douar, probablement depuis une cinquantaine d'années. Le processus de transformation est intéressant à

¹ La notion de *hiaza* est par tout point similaire à celle du *haouz* développée par Mouldi Lahmar (1994, pp.104 et suiv.). Al Haouz signifie en arabe le melk, la possession. Le mot dérive de l'arabe *haza*, assembler et attribuer à soi. Le *haouz* signifie la mise en valeur d'un terrain pour se l'approprier. Cette notion de propriété est intimement liée à celle de travail d'une terre appartenant à des éleveurs comme espace de parcours. Assimilée par les juristes musulmans à des terres mortes, cette terre est vivifiée pour devenir *haouz*, propriété d'une personne ou d'un groupe.

présenter tel qu'il ressort des propos de nos interlocuteurs. Certains des éleveurs transhumants qui fréquentaient les parcours d'Al Maader Lakbir, pratiquaient parallèlement une agriculture pluviale sur des terres qu'ils prenaient en location. Peu à peu, l'agriculture devenait activité importante. Leur tente est consolidée par un enclos (*zeriba*) de fortune, faite de jujubier et de branches d'arganier, avant de céder la place à une maison en dur ;

- celle des autochtones : l'essor démographique et le pullulement des ménages qui s'ensuit poussent les nouveaux chefs de foyer à la conquête, par défriche et mise en valeur, de nouvelles parcelles de cultures, "pour faire vivre leurs enfants", comme ils disent. L'usage est consacré. Le domaine de culture étant saturé (chaque ouverture de succession l'amenuise davantage), ce sont

les parcours collectifs ou forestiers qui constituent l'exutoire des familles en mal de terres de culture. Faudrait-il ajouter que pour ce faire il faudrait disposer des moyens nécessaires et qu'ainsi le collectif est approprié par ceux qui en disposent. Dans cette logique, si le collectif en tant que pâturage est pâturé au prorata du nombre de têtes qu'on élève, en tant que terre de culture, le collectif est labouré, puis approprié selon les moyens techniques et financiers mobilisables pour le mettre en valeur. Il n'y a pas très longtemps encore, c'était le cheptel vif (nombre de têtes possédées) qui donnait emprise sur le collectif. Actuellement, à ce moyen d'exploitation antique s'est ajouté un deuxième, le cheptel mort avec ses engins mécaniques, ses tracteurs, camions, motopompes, bâtiments, etc.

Éléments de débat en guise de conclusion

La réflexion sur le devenir des terres collectives que nous avons ébauchée tourne autour des axes suivants :

- L'existence d'une forte articulation entre le système juridique, le paysage agro-pastoral, les systèmes de production et les dynamiques d'appropriation de l'espace.
- A la lumière des évolutions en cours, et surtout du développement des prescriptions acquiescives sur des parties du collectif, la terminologie juridique que renferme le code agraire en matière de terres collectives n'est plus appropriée. La notion du collectif occulte les inégalités sociales qui introduisent inévitablement la différence dans la possession des moyens d'exploitation du sol, par l'élevage ou par l'agriculture.
- Le mode de vie d'éleveur ne suffit pas pour rendre compte du statut de l'ayant droit sur le parcours. Ne faudrait-il pas prendre acte de l'existence de plusieurs catégories d'usagers (ceux qui exploitent, s'approprient et mettent en valeur le collectif)

dont l'élevage est davantage une activité économique qu'un genre de vie : entrepreneur de l'élevage et de l'agriculture à partir de centres urbains ou périurbains. Ce sont ces nouveaux nantis qui font l'avenir des parcours. Les consensus établis sur les modes de gestion et d'exploitation leur doivent beaucoup. Ils en sont les pionniers. Les décisions ou les consensus sont l'œuvre de familles vivant sur parcours et davantage de familles résidant hors parcours.

- Le passage des droits virtuels à des droits réels, matérialisé par des marqueurs décisifs de l'espace, et parfois par des titres juridiques de faible teneur, ouvrent la voie à des transactions sur les terres dites encore collective.
- Les conflits sur ces nouvelles formes de propriété privée révèlent l'état d'avancement de la pratique ou des consensus sur les appropriations et le caractère désuet du statut collectif. Les populations font jouer très à fond, à leur su ou leur insu, le droit de jouissance à perpétuité reconnu par la loi du 14 août 1945.

Bibliographie

- Bouderbala N., Filali-Meknassi R.(Dir.), 1991.** *Code Agraire Marocain*, ORMVAG-Kénitra.
- Bourbouze A., 1982.** *L'élevage dans la montagne marocaine, 'organisation de l'espace et l'utilisation des parcours par les éleveurs du Haut Atlas*. Paris-Grignon.
- DDR, IAV Hassan II, 1994.** *Étude socio-économique sur le parcours de Tafrata*.
- ENA Meknès, 1994.** *Étude du système d'élevage extensif et des parcours dans la région de Talsint*. Rapport de stage 4^e année.
- ENA Meknès, 1996.** *L'occupation de l'espace pastoral par les éleveurs de l'Oriental*. Rapport de stage 4^e année.
- Gellner E., 1966.** *Saints of the Atlas*. The University of Chicago Press.
- Hammoudi A., 1977.** *La vallée de l'Azzaden. Contribution à la sociologie du Haut Atlas marocain*. Thèse Doctorat 3^e cycle, Paris.
- Hammoudi A., Rachik H., 1990.** *Étude Sociologique*. Projet de Développement des Parcours et de l'Élevage dans l'Oriental, MAMVA-Direction Élevage- IAV HassanII
- Kamil H., 1993.** *Penser et agir "Jdoub", Gestion du risque et rationalité des comportements d'élevage des pasteurs nomades de Missouri (Maroc Oriental)*. Mémoire DEA, Aix Marseille I.
- Lahmar Mouldi, 1994.** *Du mouton à l'olivier : Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*. Ed. CERES Tunis.
- Lévy-Bruhl H., 1981.** *Sociologie du Droit*. Que sais-je ? PUF, 6^e Édition.
- Mahdi M., 1993.** *L'organisation pastorale chez les Rheraya du Haut Atlas (production pastorale, droit et rituel)*. Thèse doctorat, Université Hassan II Casablanca.
- Mahdi M., 1994.** *Réflexion sur quelques mutations des milieux steppiques et le devenir des anciennes populations nomades*. Inédit. Projet de recherche-action sur les systèmes pastoraux en zones steppiques maghrébines. Cas de la commune rurale de Missouri. DDR - IAV Hassan II.
- Mahdi M., 1995.** Les parcours collectifs, gestion locale et mutations en cours. In Bourbouze & Msika (Eds), *Sylvopastoralisme et développement, de la gestion traditionnelle à l'aménagement*. Actes 3^e sémin. int. réseau Parcours, 13-15/10/96, Tabarka (Tunisie) :7-11.
- Mahdi M., Tozy M., 1990.** Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain. *Droit et Société* 15.
- Touabi H., 1993.** *Système d'élevage et pratiques des éleveurs. Cas de la commune rurale de Missouri*. Mémoire 3^e cycle, ENA-Meknès.