

***Igudārs et Zāwyas:***  
**Les entrepôts de la *baraka*, réseaux du sacré et  
patrimonialisation des sociétés amazighes de l’Atlas et du  
Maroc présaharien<sup>1</sup>**

*Igudārs and Zāwyas:*  
The *Baraka* Warehouses, Networks of the Sacred and Heritage  
of Amazigh Societies in the Atlas and Pre-Saharan Morocco

**Salima Naji**  
Architect & Independent Scholar

**Abstract:** The economy of the Moroccan collective granary is deployed on a huge map that seems to occupy a vast region, which extends, between the Sahara and the mountains, from Draa in the East to Tazerwalt in the West. This geography of the sacred thus exposes how, bordering the arid fringes of Saharan Morocco, collective granaries are material relays – sacred entities locally called “*zāwaytas*” (small *zāwiya*), subsuming the idea of a spiritual relay between a great saint and local communities. On fixed dates each year, all tribes with an active attic bring their donations to the great southern *zāwya*-s placed on the pre-Saharan fringes and then renew their allegiance by oath to the great regional saints (Imi n’ Tatelt, Tamegrout, Tazerwalt, Timggilsh). This singular relationship should be called the system (*zawāyā*-grenier), a system through which parts of the foodstuffs produced in these regions circulate, making the granary indispensable. Network of expectations, the circulation of donations appears well as the total services of a system articulated around the *baraka*. It is interesting in this special issue to return to the famous collective granaries that were enclosed in the “vital archaism” of the colonial doxa and to confront them with today. My Ph.D. dissertation questioned more than 300 collective granaries and focused on some communities where granaries were (and still are) active. Today, when neither the economic nor the political justify it any more, the communities feel the need to take part in these pilgrimages whose vitality raises questions. However, the rules are evolving, polarized distinctly by the two “institutions-things” that are religion, on the one hand, and heritage, on the other, according to logics of rupture, erasure of memories and rewriting of individual and collective practices.

**Keywords:** Collective Granaries, Heritage, Institution, Common Good, *Zāwya*.

---

1. Cet article est tiré de notre thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie intitulée *Les entrepôts de la baraka: Du grenier collectif à la Zawya*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris, soutenue en 2008 devant un jury composé notamment de l’historien Ahmed Toufiq, Ministre en exercice des Habous et des Affaires religieuses au Maroc, de Hélène Claudot-Awad, de François Sigaut, et de Tassadit Yacine, jury placé sous la présidence de Augustin Berque.

Dans les montagnes de l'Atlas et dans les hautes vallées présahariennes du Sud marocain, la peur des lendemains jointe à la crainte d'une attaque surprise ont, jadis, rendu les communautés solidaires devant le danger. Dans ces pays de la faim et de la soif, le grain était fondamental, le protéger assurait la vie du groupe. On l'enferma dans des citadelles inexpugnables, greniers collectifs appelés selon les régions, *igherm* ou *agadir* (Fig. 1). Aussi croit-on, maintenant que les temps sont plus cléments et que les hommes peuvent bénéficier de circuits divers d'approvisionnements, que l'institution serait devenue caduque. Que les greniers sont morts – comme dans le reste du Nord de l'Afrique – qu'ils ne forment plus qu'un amas de vieilles pierres éteintes. Or, tout au contraire, nous avons pu observer, sur ces deux dernières décennies, plus d'une centaine de greniers actifs dans l'Atlas central, le Haut-Atlas ou l'Anti-Atlas<sup>2</sup> et nous nous sommes attaché ensuite, dès que cela a été possible, de les restaurer pour essayer de faire perdurer un bien commun (Fig. 2).



**Fig. 1:** Greniers Aguellouy d'Amtoudi, Anti-Atlas Occidental, versant saharien, après leur restauration de 2015-16 (par nos soins), Photographies en drone: Mehdi Benssid ©.

2. Pour comprendre les mouvements d'ensemble animant des régions de transhumance et de polyculture situées entre les montagnes et le Sahara, nous avons totalisé plus de 25 mois d'enquêtes en divers terrains éclatés. Notre inventaire établi alors répertoriait près de 300 greniers actifs, moribonds ou ruinés, voir, les synthèses dans la thèse, les articles ou l'ouvrage, *Greniers collectifs de l'Atlas, patrimoines du sud marocain* (Arles: Edisud, 2006).

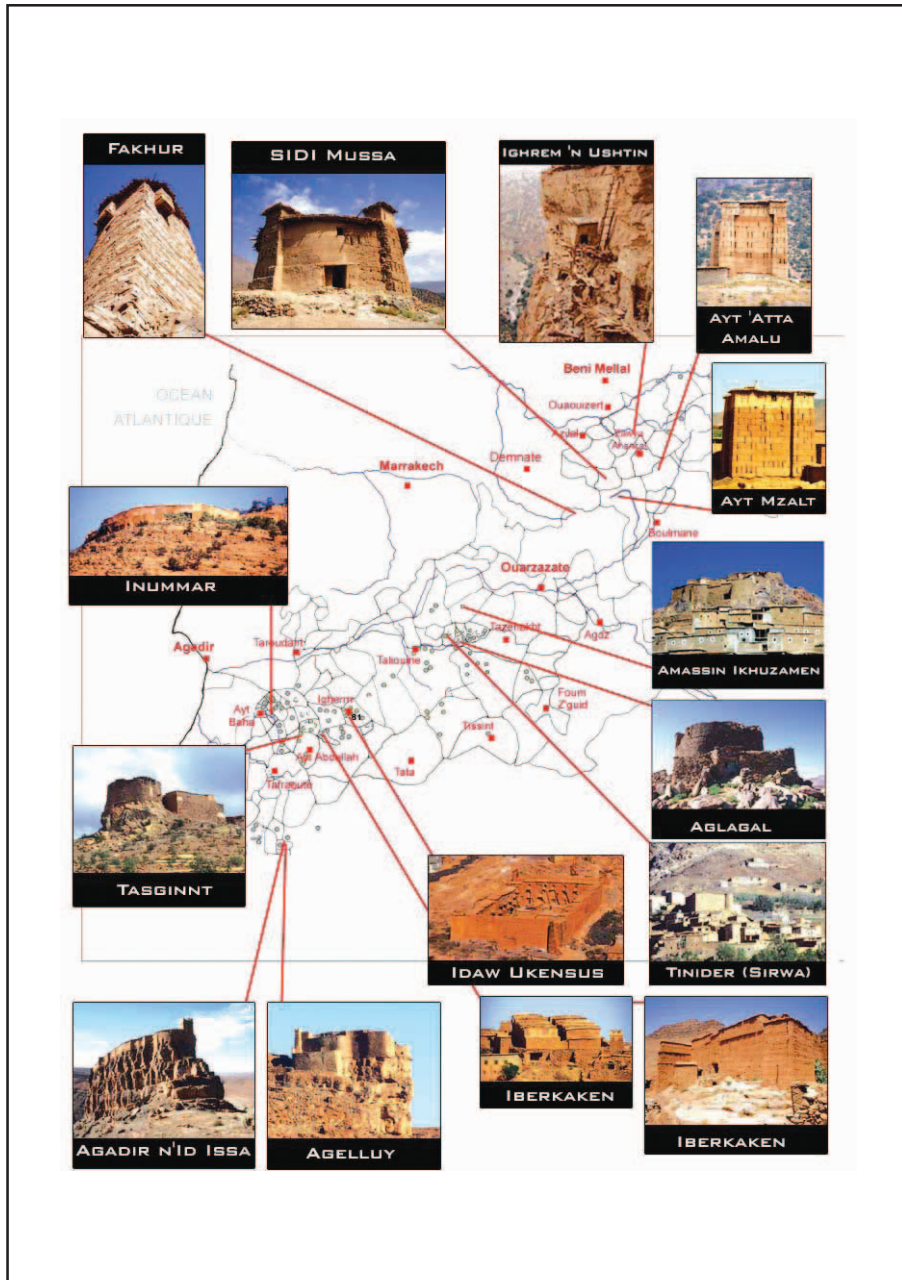
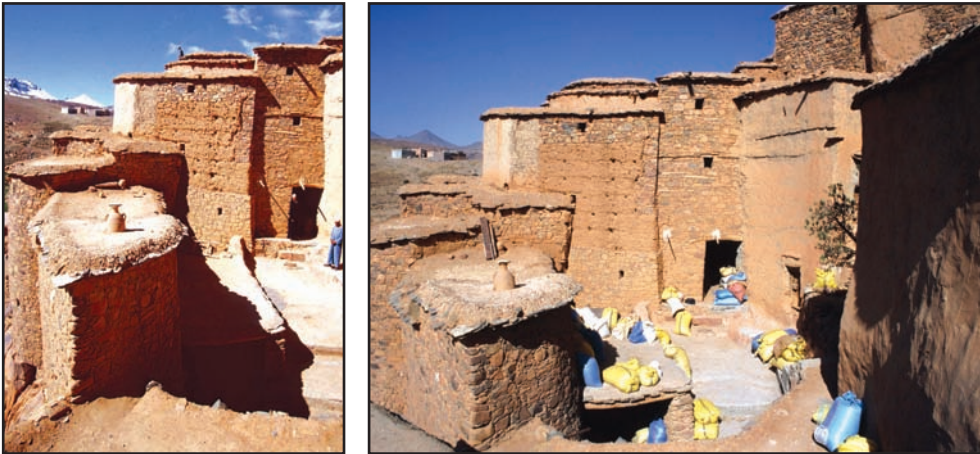


Fig. 2: Carte des tribus de l'Anti-Atlas, de l'Atlas Central et du Haut-Atlas, diversité des types architecturaux inventoriés, Iconographie Salima Naji ©.

### Moribonde certes, l'institution du grenier cependant perdure

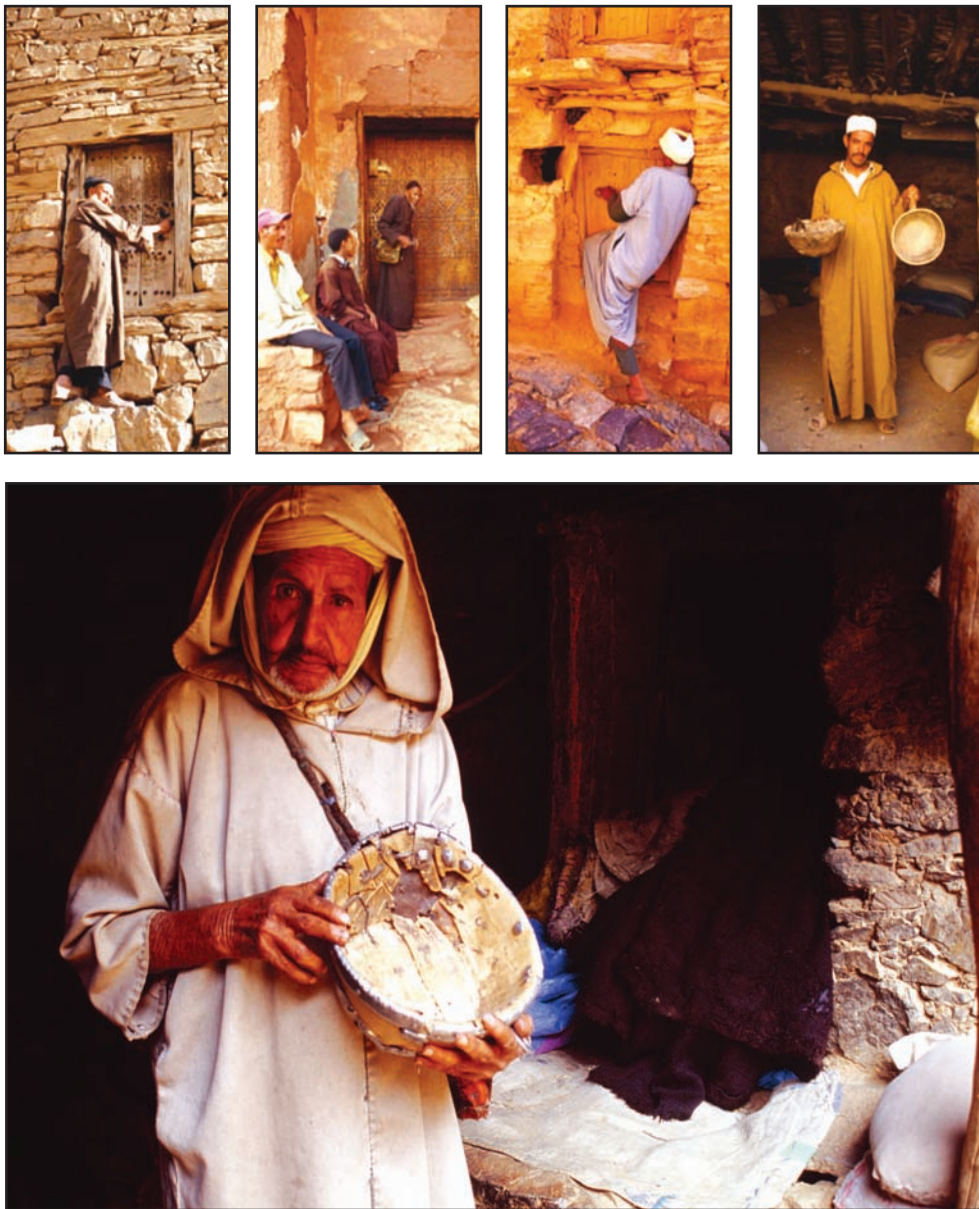
Si ces monuments d'architecture sont effectivement menacés d'absorption par la "modernité," il faut cependant sortir d'une vision fautive, de mort ou nostalgique, archéologique, de reconstitution d'un glorieux passé, pour questionner l'analyse dynamique d'un objet bien vivant (Fig. 3). Les années 1930 en sonnaient le glas,<sup>3</sup> et pourtant, le grenier continue toujours d'être utilisé, du moins les greniers les plus excentrés des axes urbains et ceux les plus accessibles – généralement à l'intérieur d'un village, souvent aussi par des communautés démunies de la ressource monétaire et dont le poids du collectif reste donc très important pour garantir un minimum vital<sup>4</sup> dans ces sociétés agraires. Mais pas seulement, la présence des gardiens le prouve nettement dans de nombreux lieux (Figs. 4 et 5), comme nous le verrons.



**Fig. 3:** Grenier d'Amassin, Ayt Khuzama, Sirwa-Haut-Atlas Meridional: l'hiver quand les neiges sont là (à gauche), l'été lorsque les sacs des récoltes viennent être ensilés dans le grenier (à droite), 2004-05, Clichés David Goeurly ©.

3. Lorsqu'il est découvert par l'école coloniale, le grenier semble une institution multiséculaire "périmée," fragile et vouée à disparaître (Robert Montagne, *L'agadir des Ikounka*, Paris: Alcan, 1930). Et pourtant, presque un siècle après, dans l'Atlas, certains greniers sont toujours actifs même si bien évidemment en perte de vitesse.

4. Cultiver des grains et les ensiler pour en avoir toujours, quoi qu'il advienne des aléas de la vie ou des aléas climatiques, posséder des animaux apportant le lait ou la viande, leur assurer par le grenier les fourrages au cœur de l'hiver.



**Fig. 4:** Moribonde certes, l'institution du grenier cependant perdue on peut le mesurer à la présence des derniers (?) gardiens (*aduwab, atuwab*.- Sirwa, Anti-Atlas Occidental, versant saharien, *amîn, lamîn*, Anti-Atlas versant nord, Ikounka, idaw Oukensous, etc...). Ici gardien d'Atogha (Ayt Tinider) en bas, en haut de gauche à droite, Fakhour, Magdaz, Tashdirt, Ait Tidili, Haut-Atlas, Agadir n'Tizza, Iberkaken, Agadir Tachakoucht, Amassine. Se reporter à mon ouvrage (2006) pour connaître l'identité de chacun. David Goeurly ©, Salima Naji ©.



**Fig. 5:** Sultana la gardienne du grenier conserve, dans sa main, la clé de l'Agadir Anammeur chez les Idaw Ukenous, Frédéric Ghirardotti ©, 2013.

Il convient donc d'abord de se poser la question de la survie de cette institution du bien commun dans le Nord de l'Afrique: comment ce grenier collectif survit-il au Maroc alors que, partout ailleurs dans le Maghreb, il s'est définitivement éteint? Les terrains de recherche conduits du Haut-Atlas à l'Anti-Atlas dans l'objectif d'actualiser les données coloniales à l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle jusqu'à ces toutes dernières années, soutiennent en effet l'idée d'une communauté élargie au-delà des liens du sang, dont l'institution collective de l'*agadir* sacré affirme l'identité, et qui continue de le rendre effectif pour sa communauté. Cette communication entend expliciter l'ensemble de ces caractéristiques propres à un fonctionnement basé sur l'entraide. Aujourd'hui, comme l'ensemble des pratiques communautaires

complexes (autour de la séguia, *twiza*, etc.), le grenier est menacé à divers titres comme nous le verrons, y compris par une certaine représentation de ce qu'il devrait être de la part de citoyens désireux de transformer l'image de pauvreté qu'il serait sensé véhiculer.

### Une entité sacrée

Lieux traditionnellement réputés sacrés, ces entrepôts sont toujours entourés de diverses pratiques renvoyant à la *baraka*, cette démultiplication de la Providence divine, qui expose clairement désormais, moins l'idée de vieux cultes agraires liés au grain que la fameuse *ni'ma* coranique autour du pain. Il convient toujours d'entourer de soins conséquents mais discrets les produits de la céréale bienfaitrice. De multiples dispositifs spatiaux, à l'intérieur du grenier – jarres à dons, troncs à offrandes, tirelires – les rattachent ainsi, nominativement, à des saints locaux ou régionaux auquel est rendu un don, souvent quotidien. Au moment où l'utilisateur quitte le grenier avec son sac rempli pour la semaine ou quelques jours, il n'oublie pas de laisser une toute petite part pour les saints. L'accumulation de ces offrandes régulières, en fera au bout d'un cycle agricole, un vrai don destiné aux plus démunis;<sup>5</sup> ces figures tutélaires étant sensées en effet activer ou réactiver une *baraka* bienfaitrice et garantir tout foyer contre les aléas de l'existence.

N'oublions pas que c'est en ces régions qu'est né le mouvement des saints ascètes du XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles qui donna naissance à l'institution de la *zāwya* dont les plus grandes jouèrent un rôle politique majeur.<sup>6</sup> Le grenier est ainsi, souvent appelé, "*zāwya*ta," que l'on peut traduire par "petite *zāwya*," ou modeste sanctuaire. Au Maghreb, une *zāwya* est ce tombeau vénéré d'un saint homme auquel ont été adjointes une mosquée et des salles d'enseignement coranique. Les sociétaires des greniers de la montagne sont ainsi mis en réseau avec les grandes *zāwya*-s méridionales auxquelles elles rendent hommage chaque année, renouvelant leur allégeance lors de grands rassemblements festifs (*tayfa*, *mawāssim*, *ammuggār*) autour de dons et de sacrifices, lieux de pactes considérés comme sacrés. Mais grenier et *zāwya* forment surtout un système qu'il importe aujourd'hui de décrire en montrant comment ce lien a permis la pérennité de ces institutions dans le temps sur

5. Ceci dénote aussi que ces hauts-lieux, multiséculaires, appartenant à tous, gérés par une ou plusieurs communautés – autour d'un texte canonique, transmis oralement puis transcrit plus récemment sur de vénérables Tables de Loi (*taluh̄t*) – est sacré, bien au-delà des références religieuses.

6. Djinn Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien, des origines à 1670* (Paris: Klincksieck, 1982), 2 vol., 465-89.

une zone géographique importante, liée à la maîtrise de la langue, notamment tachelhite<sup>7</sup> et aux habitus attachés à ces sociétés du peu.

### **Ligne de dons, le réseautage des greniers aux *zāwya*-s**

En procédant en effet à l'étude approfondie d'une vingtaine de lieux, sur plusieurs *tāqbilt*-s (tribus) pendant quelques années (1999-2006), et parallèlement à l'analyse d'une centaine d'autres sur des finages plus éclatés (Voir Tableaux en annexe), nous avons découvert la vitalité d'une institution éminemment sacrée. Le terrain exposait que l'*agadir* n'était pas la relique d'un autre âge, "l'archaïsme vital"<sup>8</sup> de la doxa coloniale, mais bien ce repère central de l'ordonnancement social, territorial et symbolique de réseaux communautaires larges qui dépassaient bien souvent la communauté locale immédiate. Car ces greniers qui semblaient morts selon une lecture orientée sont toujours vivants, plus d'un siècle après leur condamnation de mort irrévocable. Car en réalité, cette institution du grenier collectif est en effet moribonde et amenuisée considérablement par les formes d'aides qui l'ont distancée, notamment par un regard des pouvoirs publics reprenant la vision coloniale et enfermant ce lieu dans un simple monument historique, symbole d'une gloire passée. Mais c'est pourtant par le grenier que se renouvellent en effet toujours sinon les pactes ancestraux, du moins et à défaut, des ententes entre les groupes, lesquelles se matérialisent toujours par une série de dons impliquant des obligations collectives de droits et de devoirs dans un cadre islamique rigoureux. Car avant l'ensilage individuel de chaque récolte dans le grenier collectif (Figs. 6 et 7), une partie des récoltes est mise de côté pour être acheminée collégialement ensuite, par les villages, aux grandes *zāwya*-s, dans un processus de filiales.

7. Remarquons que c'est dans de nombreuses communautés *tachelhites* que le grenier survit.

8. Djinn Jacques-Meunié, "L'Agadir berbère, archaïsme vital," *Hespéris*, 1939. Cette théorie proposée par Robert Montagne dès 1930 est au cœur du projet colonial de l'archéologue tendant à prouver que les institutions traditionnelles "médiévales" vont disparaître happées par la fameuse "modernité."





**Fig. 6:** Objet bien vivant, le grenier abrite notamment le rituel de mesure au grenier pour la *zakat* annuelle, près de 70 ans après que les études coloniales en sonnent le glas, Clichés Salima Naji ©.

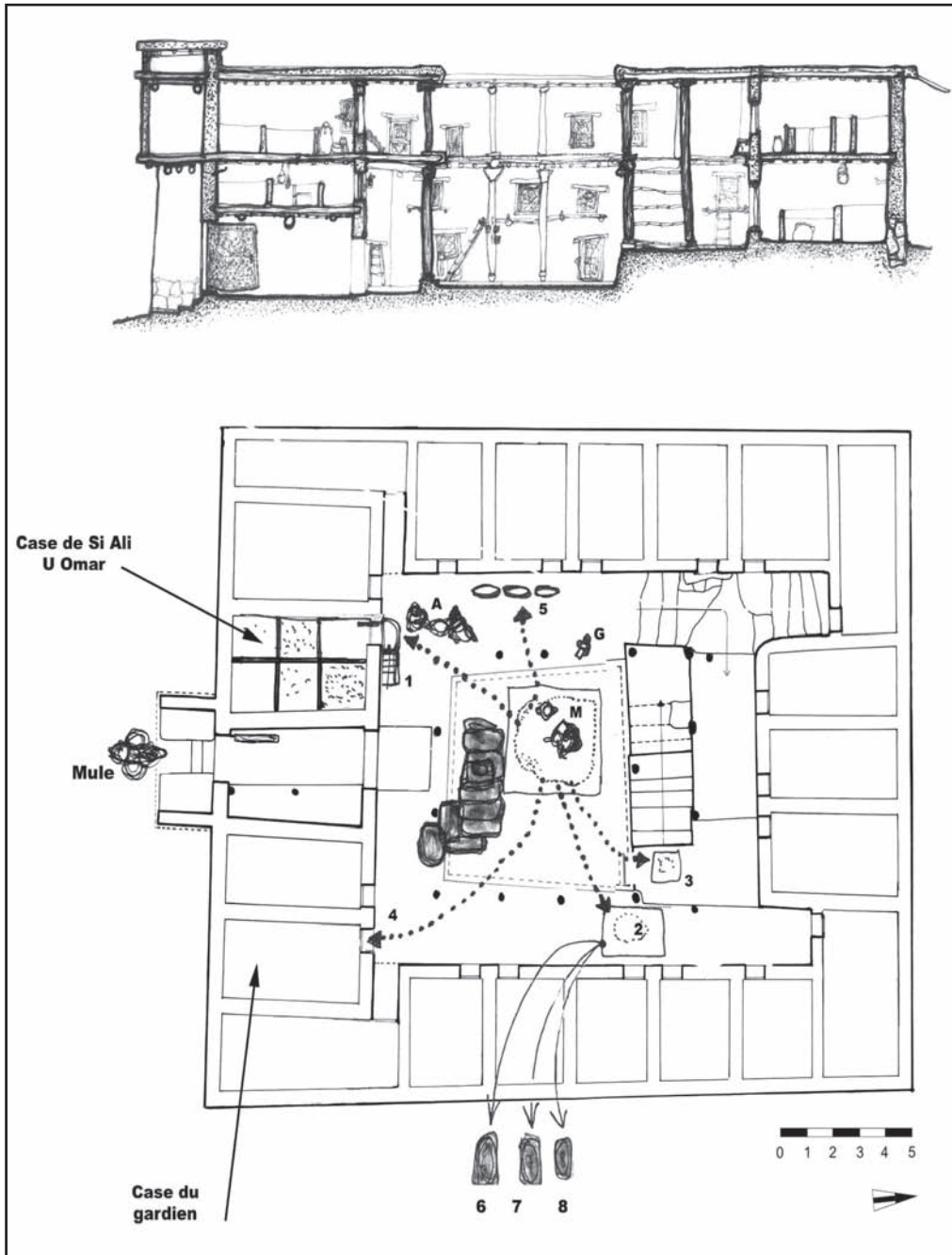


Fig. 7: Plan et coupe de l'Igherm Tashdirt, Haut-Atlas Meridional, spatialisation des étapes du rituel, Dessins de Salima Naji ©.

Cette économie traditionnelle perdure certes plus ou moins péniblement sur les franges présahariennes, chez les Ayt Wawzgit ou dans certaines tribus de l'Anti-Atlas,<sup>9</sup> mais se trouve aussi placée au cœur d'enjeux que la "modernité" réactive. De plus en plus, c'est à côté de la mosquée plus que dans le grenier que s'observe le départ des caravanes, désormais en pick-ups ou camions. Les réseaux de solidarité intertribale reliaient en effet les greniers, premiers entrepôts sur une ligne de dons, à d'autres grands lieux de dépôt et de redistribution orchestrée par les *zāwya*-s tout aussi sacrées. En effet, c'est à dates fixes chaque année que toutes les tribus possédant un grenier actif apportent leurs dons aux grandes *zāwya*-s méridionales, placées sur les franges présahariennes, et renouvellent alors leur allégeance par serment aux grands saints régionaux (Imi n'Tatelt, Tamegrout, Tazerwalt, Timggilsh). Même si à mesure que se termine cette décennie, ceci est de moins en moins visible, le grenier et la *zāwya* forment les deux termes d'un même système complémentaire et vital pour ces communautés, et font du grenier ce bien commun, nécessaire.

Chaque année, au printemps, ces offrandes sont regroupées et convoyées notamment vers le village d'Imi n'Tatelt où le saint s'est fixé, il y a près de cinq siècles. Le sanctuaire renouvelle alors l'adhésion du groupe par des bénédictions effectuées collectivement autour de sacrifices qui scellent des serments.

### **La *Zāwya* d'Imi n'Tatelt**

S'arrêter longuement sur la *Zāwya* d'Imi n'Tatelt, *zāwya*-monastère issue du mouvement jazoulite du XV<sup>e</sup> siècle, enclavée, peu connue du fait de sa faible importance politique – au regard d'autres *zāwya*-s – laisse entrevoir un fonctionnement symbolique et économique qui entretient, à une grande échelle, une mise en réseau des greniers liés à un ou plusieurs sanctuaires plus prestigieux. Cette *zāwya* réussit encore à réunir en son sein, lors des *mousses*-s successifs de printemps, un nombre important de pèlerins issus de communautés venues du voisinage mais pouvant être aussi éloignées de plusieurs centaines de kilomètres. Pays d'insécurité, pays de la ruralité sans marchés forains réguliers, l'Anti-Atlas oriental avait autrefois besoin de foires annuelles ou saisonnières où pouvaient commercer des régions complémentaires (orge contre dattes, laine contre amandes, objets contre fruits de la terre, etc...). On sait que ces foires s'associeraient aux grands

9. Voir les descriptions minutieuses dans notre thèse "Les entrepôts de la *baraka*: du grenier collectif à la *Zāwya*," Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris en 2008, "Chapitre II: Le système [Grenier-Zawya], redistribution et *baraka* dans le Sirwa," 255-387.

rassemblements religieux eux-mêmes intimement liés aux figures régionales de grands saints qui drainèrent jadis des foules considérables. À ces fêtes votives, qui généralement établirent une grande *zāwya*, se fixa rapidement le commerce transsaharien, de son apogée à l'époque médiévale jusqu'à son épuisement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Avantages spirituels, visites pieuses au tombeau, profits matériels du négoce, sont les moteurs de ces rassemblements qui, à Imi n'Tatelt, ainsi que l'indique le mot de *tayfa* ("tours"), vont se succéder montrant la complémentarité des besoins des pèlerins, brassant toutes les tribus alentour de la mi-mars à la fin du mois d'avril.

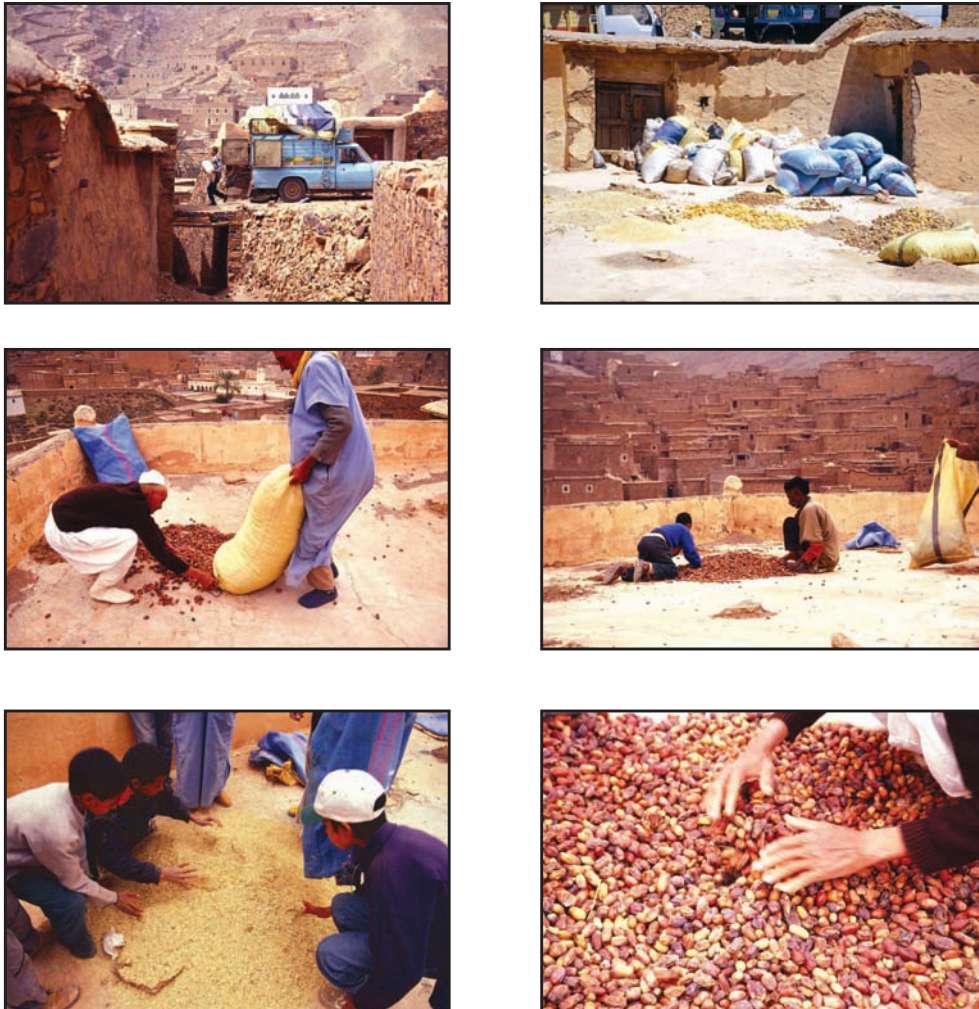
Les saints les plus prestigieux<sup>10</sup> et surtout les plus influents ont aidé à la constitution puis à la fédération de certaines tribus qu'ils sanctifient et auxquelles ils demandent de se rallier dans un *jihād* contre toute pression extérieure. Historiquement, cette configuration de la *zāwya* s'est affirmée avec le Jazoulisme au moment où s'est, notamment, constitué le pouvoir saadien au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire précisément au moment où le *Testament mystique* du Saint d'Imi n'Tatelt aurait été rédigé. Figure historique, pôle de diffusion de l'Islam, relais politique, lieu de cohésion sociale, les *zāwya*-s maillent le territoire marocain selon de complexes relations hiérarchiques prenant la forme de zones d'influences non exclusives, en perpétuelle recomposition au gré du mouvement des hommes et des alliances politiques. Ces saints sont, outre Sīdī Mḥammad 'U Ya'qūb d'Imi n'Tatelt, le grand Sīdī Aḥmed 'U Mūsā du Tazerwalt et Sīdī Moḥamed U 'Usa'dūn ou encore le Sheikh Mohamed ben Brahīm du Tamanart. Contemporains les uns des autres au XVI<sup>e</sup> siècle,<sup>11</sup> ces saints sont souvent présentés comme des compagnons mystiques de la première heure ayant diffusé ensemble leur baraka dans tout l'Anti-Atlas et les vallées présahariennes. Sīdī Aḥmed Ben Nacer de Tamggrout, plus connu mais récent, s'est greffé plus tard à ces pratiques traditionnelles, de même que les saints de Timggilshat à partir du XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles.

Mais c'est au milieu du mois d'avril agricole (calendrier Julien), que le lieu devient le théâtre d'une série de cérémonies impressionnantes appelées *Tayfa n'ibril*, aux cours desquelles la grande *zāwya* (tombeau-mosquée) du saint perçoit l'ensemble de ces redevances qu'elle redistribue aussitôt, auprès de pèlerins venus en masse. Le village, habituellement peuplé de deux milles âmes, triple (Figs. 8 et 9). Ceci participe du système bien connu de dons autour de la *baraka* d'un saint: on retranche une partie des fruits de la terre

10. Paul Pascon, *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt* (Rabat: SMER, 1984).

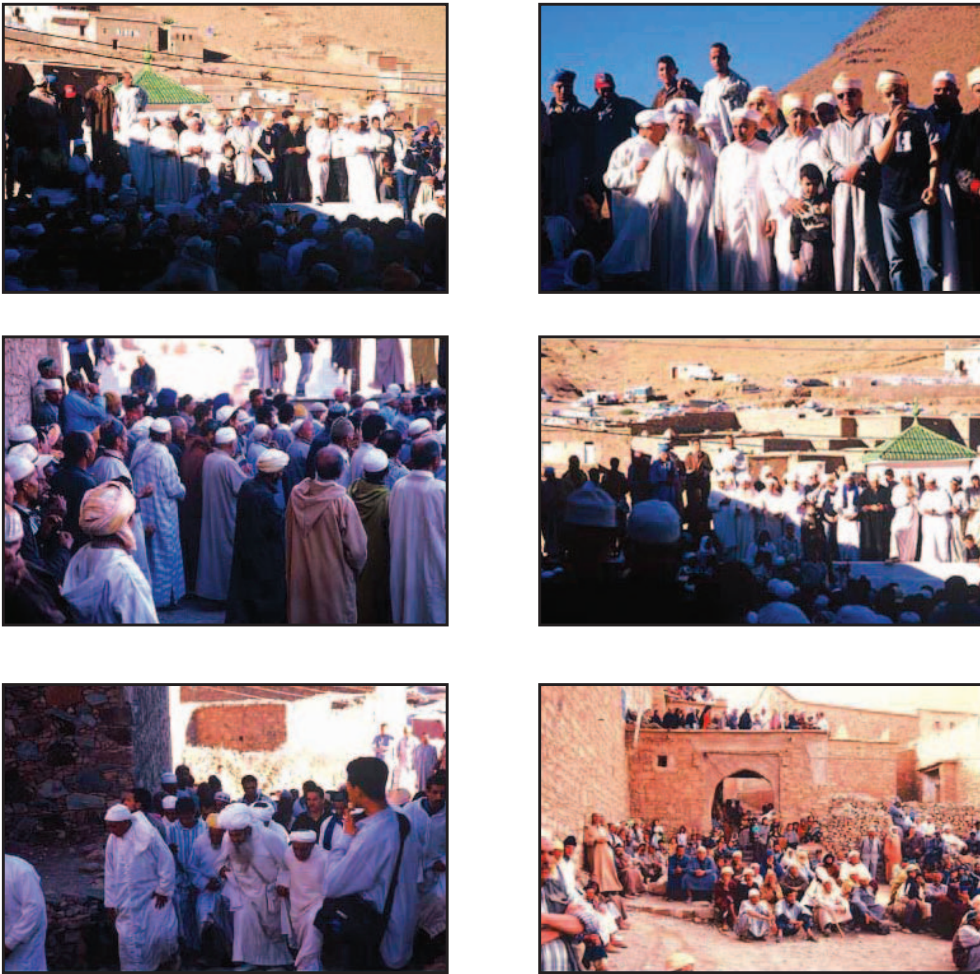
11. Des quatre compagnons mystiques du XVI<sup>e</sup>, il est attesté que Sīdī Mḥammad U Ya'qūb d'Imi n'Tatelt est mort en 1555, Sīdī Aḥmed U Mūsā du Tazerwalt en 1563, Sīdī Mohamed Esh-Sheikh en 1563 et Sīdī Moḥamed U Usa'dūn en 1580.

enrangés pour s’assurer de la fertilité des ressources (eau, champs, vergers, animaux, etc.) sur le long terme. On favorise en somme une “comptabilité des espérances.”<sup>12</sup> le don aléatoire de la providence divine ne devant jamais cesser.



**Fig. 8:** Afflux des dons à imintatelt, offrandes à la Zawya d’Imi n’Tatelt.  
Salima Naji ©.

12. Pierre Bourdieu notamment, in Annexe d’une *Esquisse d’une théorie de la pratique*, “Pratiques économiques et dispositions temporelles,” (Alger: Librairie Droz, 1972; Paris: Le Seuil, 2000), 381.



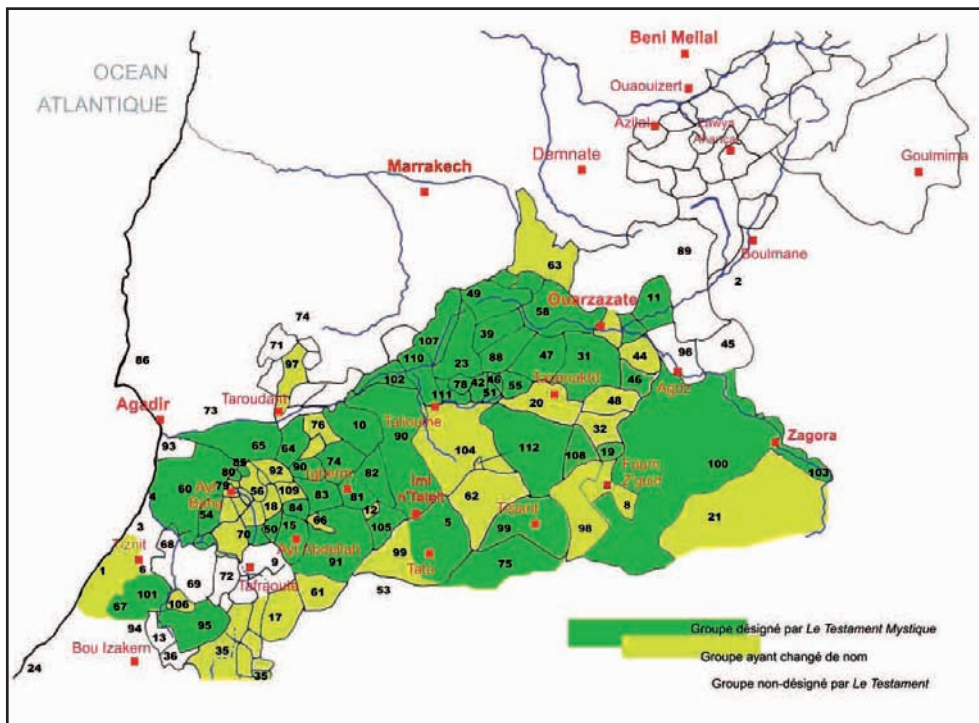
**Fig. 9:** Sacrifices bovins et autres rituels autour du tombeau de la Zawya d'Imi n'Tatelt.  
Photographies de Salima Naji ©.

### **Système [agadir-zāwya]**

Cette relation singulière qu'il convient d'appeler "système de grenier," par laquelle circule une partie des biens nourriciers produits dans ces régions, est décrite ici pour la première fois.<sup>13</sup> Les circulations de dons apparaissent bien comme les prestations totales d'un système articulé autour de la *baraka*

13. Nous nous sommes efforcés dans des travaux précédents de décrire comment le site d'Imi n'Tatelt construit autour d'une institution personnifiée qui agrégeait autrefois religion, politique et économie, se fragmente maintenant entre religion et patrimoine dans des logiques divergentes permettant notamment aux descendants des esclaves de s'émanciper des nobles *Chorfas* descendants du saint: Salima Naji, *Fils de saints contre fils d'esclaves. Les pèlerinages de la Zawya d'Imi n Tatelt* (Anti-Atlas et Maroc présaharien) (Angers: Centre Jacques-Berque, 2011) avec le soutien du Centre Jacques Berque, éd. des Cinq parties du Monde-DTG, l'ouvrage est accessible en open édition in <https://books.openedition.org/cjb/81>.

ainsi que le montrent d'abord le réseau des greniers de villages des Ayt 'Ubiāl (Sirwa), puis celui des tribus réunies en masse autour de la *zawya* d'Imi n'Tatelt (Anti-Atlas oriental). Le réseau du sacré irradie à partir de l'une des trois *zāwya*-s les plus importantes du Sud marocain: celle constituée au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle autour de la personne de Sīdī Mḥammad U Ya'qūb, au cœur de l'Anti-Atlas (Fig. 10). Aujourd'hui comme autrefois, les promesses se perpétuent, comme l'avait prédit, avec une stupéfiante précision, le *Testament mystique* du saint. On exige peu, mais le nombre des communautés affiliées est tel que les offrandes sont en quantité. Cette *zāwya* fait ainsi office d'énorme magasin, réceptacle des dons en nature de toutes les tribus liées par serment. À la première définition du don – *ṣadaqa* comme contrat social à l'échelle d'une communauté, nous devons ajouter l'idée de don lié à la notion de *baraka* comme une prestation en nature ou en service (temps, effort) en vue de créer les conditions d'un bénéfice commun démultiplié, un bénéfice qui n'est pas tourné vers un individu mais vers des communautés auxquelles celui-ci appartient.



**Fig. 10:** Cartes des limites d'offrandes de la *Zāwya*, du Tazerwalt jusqu'aux frontières du Dra. La *Zāwya* de Tamggroust se trouve dans le Bas-Dra à une trentaine de kilomètres de Zagora; celle d'Imi n'Tatelt est située dans l'Anti-Atlas oriental entre Taliwin et Tata; celle de Timggilsh est proche de Tafraout; quant à celle d'Illigh, elle appartient à la région de Tiznit.

Salima Naji ©.

### Un processus de revivification du sacré menacé?

Tous ces processus de fabrication ou de revivification du sacré où circulent les dons, matériels et immatériels, étaient extrêmement intéressants à observer dans leur rapport avec les *Zāwya*-s, c'est-à-dire les saints qu'elles subsument, alors même qu'un certain nombre de pratiques sont de plus en plus critiquées au nom d'une orthodoxie purificatrice qui tend à effacer aussi, dans les montagnes actuelles du Maroc, bien des lieux saints. Car les règles évoluent, de plus en plus polarisées par les deux institutions que sont la religion, d'une part, et le patrimoine, de l'autre, selon des logiques de rupture, d'effacement des mémoires et de réécriture des pratiques individuelles et collectives. Ces deux entités qui fonctionnent en doublon et se complètent, sont certes des institutions, mais des institutions personnifiées puisqu'elles s'appuient sur une entité connue d'une figure mystique inscrite dans l'espace et à laquelle sont attachés des rituels précis liés au rythme agraire.

En effet, une distinction établie par la théorie classique des institutions différencie généralement les "institutions personnifiées" des "institutions choses." Les premières renvoient à l'idée "d'œuvre à réaliser," dotées de mécanismes de pouvoir et dont le "fonctionnement repose sur un certain degré de communion des membres."<sup>14</sup> Les secondes définissent les normes et règles formelles d'une entité plus abstraite. Il importe donc de poser que l'*agadir* et la *zāwya* sont des institutions personnifiées parce qu'elles sont orientées vers des buts sociaux, mais surtout parce qu'elles sont tangibles et que l'on peut se les approprier: elles ont un visage. Ici, nous opposons l'institution personnifiée, matérialisée par une entité tangible indispensable à leur existence (en l'occurrence l'*agadir* et la *zāwya*) à des institutions-choses uniquement transcendantes qui peuvent s'incarner en de multiples avatars (comme la religion ou le patrimoine).

Il y a, dans les institutions personnifiées de l'*agadir* et de la *zāwya*, une réelle articulation entre l'économie ordinaire journalière et l'économie du Salut, liée au sacré, là où l'institution-chose évacue le lien entre les deux et prend de la hauteur par rapport au quotidien. L'institution-chose a une capacité à se déterritorialiser, mais non l'institution personnifiée, qui reste profondément ancrée dans un lieu et dans des pratiques attachées à ce lieu. Ainsi, la religion et le patrimoine participent directement du processus de mondialisation pouvant s'appliquer à n'importe quel individu et à n'importe quel lieu.

---

14. Maurice Hauriou, *La cité moderne et les transformations du droit* (Paris: Bloud and Hay, 1925), 110.



Or, si l'on accepte cette définition d'institution comme organisation sociale engendrant des obligations, des devoirs et des droits, l'institution apparaît bien comme un outil normatif se définissant comme un système légal au service d'une communauté et qui peut également s'imposer comme une instance de commandement. Les institutions contrôlent les conduites humaines et les canalisent dans une direction bien précise. Elles diffusent un ordre moral constitué de règles et de valeurs qui sont connues et données telles quelles, parfaitement assimilées et allant de soi. De ce fait, les acteurs des pratiques observées autour de l'*agadir* et surtout de la *zāwya* sont tiraillés entre des logiques divergentes. Les institutions personnifiées qui naguère présentaient une cohérence globale deviennent soudain un lieu de tension. Elles tendent à décliner, perdant de leur autorité économique et symbolique qui permettait jadis de créer du lien social ou du bien commun. Leurs bâtiments commencent progressivement à se désinstitutionnaliser. Les pratiques religieuses islamiques traditionnelles sont déconsidérées par une nouvelle approche de la religion musulmane<sup>15</sup> qui se voudrait plus orthodoxe et qui brise surtout tout lien entre foi et traditions locales en discréditant toutes les pratiques héritées au profit d'une relation directe et immédiate entre le croyant et Dieu, via la parabole et les vols charters,<sup>16</sup> tandis que les bâtiments et les cérémonies sont absorbés par l'appellation de "patrimoine culturel universel."

Les *igudār-s* et les *zāwya-s* illustrent donc les transformations des espaces et des sociétés du Maroc présaharien. Lieux de mémoire du collectif, ils sont cependant désormais intégrés aux grands mouvements mondiaux islamiques affirmant – ou réaffirmant – l'unicité d'une *'umma* (communauté des croyants) qui peut grâce aux médias, diffuser à grande échelle une unité de pratiques et de croyances, lesquelles apparaissent souvent comme les critiques de pratiques locales. À cela s'ajoutent des compétitions sociales qui contestent les formes traditionnelles du religieux. En ces lieux particulièrement enclavés, les spécificités culturelles vernaculaires continuent cependant de résister ou sont remaniées, au nom d'une donne islamique, voire mondiale. L'enjeu, dès lors, est de mesurer le degré de participation et d'acceptation des populations locales. En effet, les acteurs se sentent parfois humiliés ou au contraire valorisés par ces nouvelles dynamiques, sans que l'on sache encore si ce phénomène se traduira, dans les années à venir, par une patrimonialisation des lieux ou par davantage

15. Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Paris: Le Seuil, 2004), 121-2.

16. Abdellah Hammoudi, *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage* (Paris: Le Seuil, 2004), 121. Voir aussi les analyses fines du regretté Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam* (Paris: Le Seuil, 2012).

de dépossession et de relégation, jusqu'à la disparition d'un ensemble de pratiques en même temps que de lieux ancrés dans le matériel.

### **Du patrimoine matériel au patrimoine immatériel**

De la même façon, il convient d'être prudent face à un engouement récent pour le patrimoine longtemps dénigré des greniers collectifs, promus soudain à des sauvetages, souvent désincarnés qui ne prennent pas suffisamment la mesure de la complexité de chaque histoire ou de chaque communauté. Il convient de mettre en garde: des marchés de transactions sont en train de s'ouvrir autour des greniers sacrés sans comprendre la relation singulière les unissant à la fois à leurs communautés et à des finages précis et des cycles de production particuliers (architecture de collecte au départ, reprises d'œuvre nombreuses ensuite, strates complexes de production). Restaurer pour restaurer risquerait de faire perdre à ces lieux leur dimension singulière dont la vitalité est souvent niée et dont très peu de personnes ont conscience. Il faut promouvoir au contraire une prise en charge intérieure, par les communautés elles-mêmes, à l'image des formes de gouvernance plus anciennes où chaque représentant local était impliqué dans la gestion dudit collectif.

Car un lieu ruiné matériellement n'est pas systématiquement un lieu abandonné idéellement. En effet, si de nombreuses architectures collectives du monde rural comme les *Qṣūr* ou les *Igudār-s* s'effritent un peu plus chaque jour au Maroc parce que le groupe responsable (tribus, lignages, sociétaires, familles) n'arrive plus à mobiliser ses forces vives pour assurer l'entretien matériel du lieu, ce n'est pas pour autant que symboliquement elles ont été vidées de leur dimension identitaire et utilitaire. Bien au contraire, souvent ces architectures matrices restent des lieux de souvenirs et de fierté d'un temps héroïque. Le lieu est associé à une culture matérielle aujourd'hui délaissée mais non oubliée. Ils deviennent ces fameux "lieux de mémoire" comme les a longuement définis l'historien Pierre Nora pour diverses occurrences. Ce sont eux qu'il faut analyser au regard de leurs spécificités, façonnés sur la durée, et dans leur contexte propre. Car, "l'histoire s'écrit désormais sous la pression des mémoires collectives [qui cherchent à] compenser le déracinement historique du social et l'angoisse de l'avenir par la valorisation d'un passé qui n'était pas jusque-là vécu comme tel."<sup>17</sup> Par ailleurs, une fois revalorisés, ces lieux reprennent leur place dans les mémoires.

Par conséquent, la restauration des espaces collectifs de greniers ne peut pas se limiter uniquement à la valeur esthétique même complétée de la "valeur

---

17. Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire, la problématique des lieux de mémoire," *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984), I, I-XV.

d’histoire” desdits lieux. Elle doit répondre aux besoins des habitants (même les plus marginalisés) dans leurs pratiques quotidiennes et non dans des imaginaires citadins transposés à la campagne. Le chantier de restauration, s’il est réalisé selon un protocole participatif réel, peut devenir le lieu de transmission de la culture matérielle, mais aussi de la culture immatérielle, dans toute sa complexité et dont la chaîne a le plus souvent été rompue. Pour s’assurer d’une restauration d’un grenier collectif dans les règles, il faut éviter la gestion par une entreprise qui n’a aucune idée de l’importance d’un mur ancien, de traces archéologiques ou d’une micro-histoire à écrire, qui n’a comme objectif que le gain propre: terminer le plus vite possible et sans réflexion ni contentement social. Pour conserver l’esprit des lieux, tout chantier devrait être l’occasion au contraire, de redynamiser la communauté autour de son patrimoine.

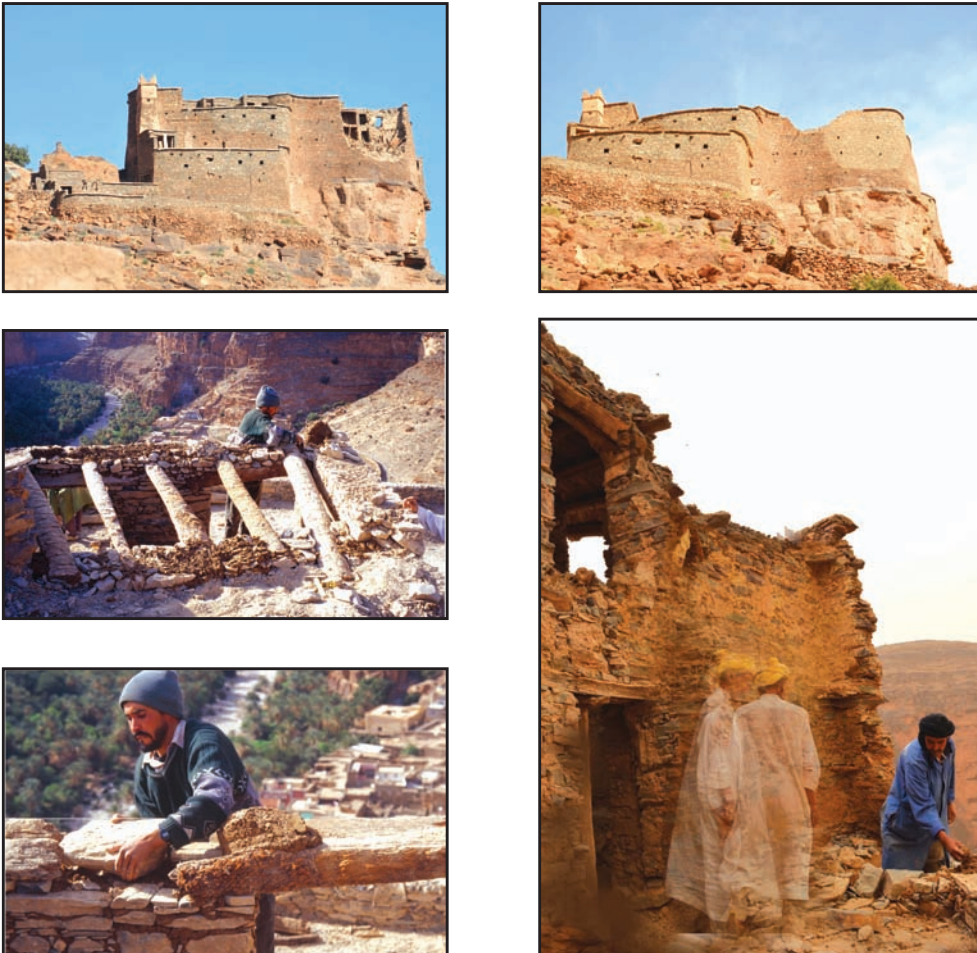
Nous avons ainsi pu restaurer à titre gracieux une bonne douzaine de greniers depuis le premier sauvetage de Aguellouy d’Amtoudi en 2004 jusqu’aux très beaux greniers de la Feijja ou du Sirwa ces dernières années,<sup>18</sup> dans cet esprit et nous savons que cette méthode est la seule à même de sauver ces architectures du bien commun que sont les greniers collectifs encore en activité au Maroc en 2019. C’est donc une voie alternative aux politiques actuelles de normalisation et de mise en tourisme qui dépasse la seule esthétique folklorique, ceci pour permettre d’interroger l’ensemble des legs des générations antérieures.

### **Une éthique du faire**

Discuter, échanger longuement avec ceux qui font le lieu, toutes les familles, habitants et diasporas, pour comprendre quelle en est leur vision, pour bien connaître les usages du lieu, hier et aujourd’hui. Questionner chaque détail de la zone à restaurer et la relation à l’ensemble. Communiquer au groupe la vision architecturale, réajustée aux données humaines qui ont été transmises. Réfléchir en groupe, puis laisser le temps d’une appropriation pour co-construire un projet. Ne pas s’émouvoir des conflits ou des débats passionnés qui expriment un souci patrimonial rare. Dessiner et redessiner encore pour mieux ajuster le projet au site et à un projet qui continue d’évoluer. Projeter ainsi une restauration permet alors d’enclencher un processus de récréation du collectif pour des usages contemporains sans pour autant dénaturer un haut-lieu chargé d’histoire. Car l’usage repose à la fois sur la fonctionnalité des lieux et sur une mémoire collective des pratiques anciennes ou actuelles

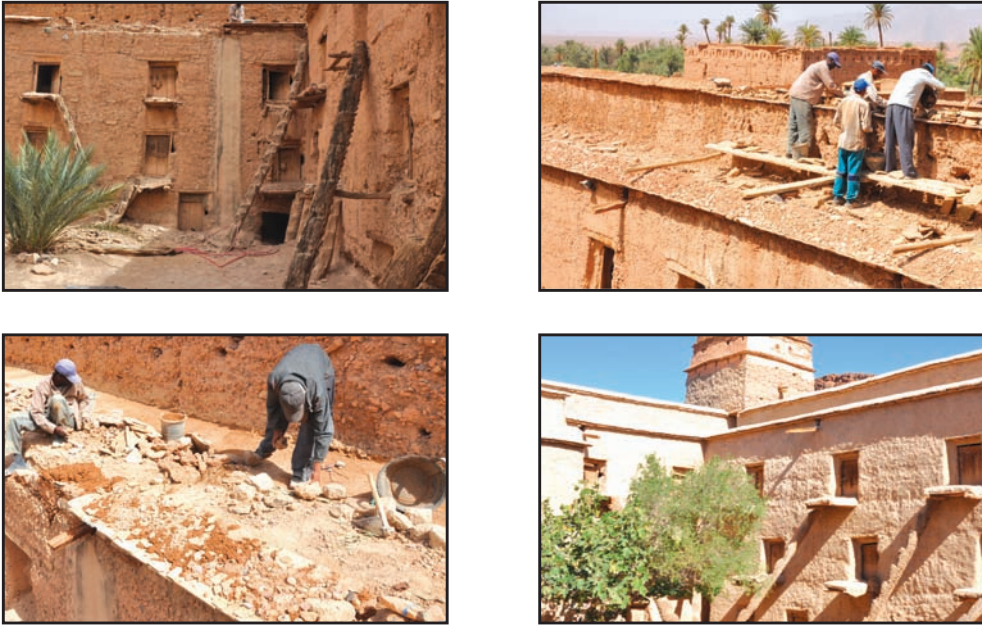
18. Voir “Sauvetage des igudar, greniers collectifs de l’Atlas. Naissance d’une démarche participative autour de communs, 2001-2018,” dans *Architectures du bien commun. Pour une éthique de la préservation*, Salima Naji (Genève: Métis Presses, 2019), 77-93.

(Figs. 11 et 12). Ces lieux doivent donc disposer d'une aura suffisamment forte pour que quelque chose s'y produise sans que le geste architectural ne soit ni trop directif, ni oublieux des personnes, ni non plus qu'il soit trop standardisé, non-respectueux du génie du lieu, voire niant le site. Tout ceci constitue un discours qui peut sembler abstrait mais qui doit être intégré à une *éthique du faire*: il faut donc construire le cadre pour rendre possible ce type de projet, défendre cette démarche au niveau décisionnel, mais surtout, suivre jusqu'au bout le chantier pour gérer les obstacles et difficultés sans ni baisser le niveau d'exigence, ni satisfaire des appétits ou des choix opportunistes de particuliers souvent prédateurs (qui apparaissent toujours à un moment dudit projet). Tous ces paramètres, visibles et invisibles, vont, au final, refaçonner tout projet de réhabilitation d'une architecture du bien commun.



**Fig. 11:** Greniers Aguellouy d'Amtoudi, Anti-Atlas Occidental, versant saharien, pendant les travaux de restauration de 2015-16 (par nos soins). Voir aussi Fig. 1 (achevé).

Clichés Salima Naji ©.



**Fig. 12:** Restauration du grenier de Ait Kin avec la communauté, Idaw Unadif, Anti-Atlas 2012-13. Salima Naji ©.

Aujourd'hui, à l'heure où s'écrit une histoire post-coloniale, il conviendrait de s'émanciper des catégories préconçues selon des standards transnationaux pour laisser les logiques locales s'épanouir. Les logiques historiques subsistent et peuvent être réactivées. Il n'est pas question d'opposer de façon binaire modernité et tradition mais plutôt de réfléchir à la nécessaire diversité des lieux publics aménagés et fréquentés par et pour une communauté. Il faut donc privilégier le principe des héritages dynamiques qui amènent à des co-présences architecturales et des coexistences de pratiques complexes pour que tout un chacun (homme, femme, enfant, personne âgée) puisse trouver sa place dans des collectifs en pleine mutation.





**Fig. 13:** Grenier d'Ifri Imadiden, Sirwa, avant et pendant sa restauration orchestrée par nos soins auprès de la communauté locale (2018-19). La mémoire des lieux, réactivée par les photographies d'archives et les traces de fondations, a incité à retrouver un état antérieur de récits partagés et où le grenier pourvoyait à son village en priorité (au XIX<sup>e</sup> siècle?).

Clichés David Goeury ©.



**Fig. 14:** Grenier de Tisfariwin, El Feijja. La mosquée originellement associée au lieu sacré a été brutalement modifiée, partiellement démolie et considérablement agrandie, au profit d'un effacement des mémoires et la mise à mort du grenier collectif, Clichés Salima Naji ©.

## Conclusion

Les deux connotations qui entourent le grenier, la valeur d'histoire que contient tout site ancré dans les profondeurs du temps, aux yeux des communautés, et la sacralité de ces mêmes lieux, témoignent de l'importance d'une institution codifiée toujours active. Paul Pascon dans un article célèbre a établi que tout ensemble tribal unissait "une association politique entre des lignages, fondée sur des nécessités socio-économiques: rapport de l'homme et du sol, de l'énergie humaine et de la richesse écologique d'un espace à un niveau technologique donné. Cette association peut être une simple alliance temporaire, un pacte pour l'usage d'un pâturage, un contrat de bon voisinage pour l'exploitation d'une richesse, une confédération lâche polyfonctionnelle, une fédération plus étroite à partir d'un consensus (unanimité), une union de lignages institutionnalisant des pouvoirs. On ne peut ignorer l'existence d'États tribaux dans le sud-ouest du Maroc, là où les agadir étaient plus que des forteresses-refuges, où elles alimentaient un trésor public et des œuvres collectives (médersa, réseau d'irrigation)."<sup>19</sup>

Si *agadir-s* et *zāwya-s* sont donc des œuvres collectives, des entités sacrées, réceptacles et pourvoyeuses de bien, toutes deux sont aussi des institutions qui assurent la survie des hommes au quotidien et le Salut pour la vie future. Les redevances sacrées faites aujourd'hui préparent demain. Mais grenier et *zāwya* forment surtout un système qui a permis la pérennité<sup>20</sup> de ces institutions dans le temps. L'étude de ces pratiques bien vivaces bat en brèche la théorie de *l'archaïsme vital* du grenier. Sans le grenier de chaque communauté, sans le renouvellement du serment ('*ahd*), les réjouissances des *tayfa-s* d'Imi n'Tatelt se seraient éteintes. Si aujourd'hui ni la famine, ni la guerre, ne menacent plus les tribus, ces dernières continuent cependant et à remplir le grenier communautaire et à honorer des saints régionaux avec une partie de la récolte mise en dépôt. Ceci permettrait de prouver sinon que les théories économiques jugeant de la nécessité du grenier sont insuffisantes, et que d'autres raisons, moins explicites, lient certains groupes entre eux sur un long terme. Nous avons montré comment le système [*agadir-zāwya*] soutient l'idée d'une communauté élargie, au-delà des liens du sang, dont il affirme l'identité par un pacte sacré. Dès lors, la *Zāwya* Mḥammad U Ya'qūb d'Imi n'Tatelt doit être comprise comme un Haut-lieu. Sans cesse citée par les communautés du Haut-Atlas au Sahara, elle appartient aux grandes *zāwya-s*

19. Paul Pascon, "Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine," *Bulletin économique et social du Maroc* 138-139 (1979): 105-19.

20. Cette relation singulière est décrite ici pour la première fois dans qu'il convient d'appeler le système [*zawya-grenier*], système par lequel circule une partie des biens nourriciers produits dans ces régions, ce système explique la vitalité et la pérennité de deux institutions complémentaires.

des franges présahariennes. Construite dans un espace reconnu comme particulièrement aride, faisant de cette *zāwya* une référence du lieu saint sans terre agricole attenante, à l'écart des grands axes de communication, elle porte en elle toute la construction mémorielle d'un groupe. Et aujourd'hui même si son école coranique se meurt du fait de son isolement, elle reste aux yeux des pèlerins un lieu saint où sont renouvelées les bénédictions autour de sacrifices effectués en groupe lors des temps forts des *moussems*.

En même temps que nous analysions ces manifestations héritées d'un legs assez ancien, nous ne pouvions ignorer d'autres processus à l'œuvre. La succession des *moussems* d'Imi n 'Tatelt n'est pas à l'écart des transformations idéologiques que connaît la société marocaine autour du religieux et du patrimoine ces dernières années. En effet, il apparaît que du fait de l'ouverture de la société au monde, les institutions traditionnelles sont concurrencées par de nouvelles formes de gestion du collectif. De nouveaux acteurs, désormais exogènes au territoire, vivant dans les grandes villes côtières (Agadir, Casablanca, Rabat, etc.) ou en Europe, favorisent certains processus et influent grandement sur le reste de la société apparaissant comme porteurs de modernité. Ils peuvent aussi être originaires du lieu et essaient d'intervenir à son endroit sans toujours bien le connaître et davantage dans un désir de se raccrocher à leurs origines ou d'user d'un pouvoir. Mais, le rapport au grenier s'étiole, voire se folklorise. Ainsi, l'*agadir* et la *zāwya* comme "institutions personnifiées" tentent à s'effacer devant les "institutions choses" que sont la religion d'une part et le patrimoine de l'autre.

Le lien social, autrefois établi par les institutions traditionnelles de l'*agadir* ou de la *zāwya*, paraît neutralisé par une certaine vision de l'islam ruinant certaines formes d'entraide (pourtant liées). Un bon nombre de clercs tente actuellement ainsi de vider toute manifestation du sacré qui s'exprimerait trop puissamment dans les *agadir*-s et autour des tombeaux des saints vénérés, quand ils ne participent pas à leur destruction directe (Fig. 14). Une vision patrimoniale prend également le pas sur les pratiques et vide l'institution de sa raison d'être: tout en laissant les murs intacts, elle transforme cependant durablement la destination originelle de l'*agadir*. Certaines formes sont sauvegardées et entretenues, au nom de l'identité construite autour d'un lieu symboliquement fort pour la communauté. En revanche, on refuse certaines pratiques qui s'y déroulent habituellement, désormais dénigrées parce qu'elles rappellent trop l'incertitude du passé, parce qu'elles sont trop connotées et s'apparentent, pour certains, à l'image de la misère. L'idée de patrimoine mondial intervient alors comme facteur de reconnaissance mémorielle et



culturelle qui passe par une reconstruction du récit identitaire acceptable par le groupe, améliorée, glorifiée qui s'exprime de plus en plus dans les réseaux sociaux, autour d'une pensée simplifiée et réduite.

L'analyse des pratiques de la mesure lors de l'ensilage et des dons effectués en des rituels précis, allait, progressivement, faire mesurer l'importance de liens anciens établis avec les grandes *zāwya*-s méridionales et trouver dans cette relation, l'explication de la survie des greniers collectifs de l'Atlas. Aujourd'hui que ni l'économique, ni le politique ne le justifient plus, les communautés ressentent le besoin de participer à ces pèlerinages et la vitalité qui s'y manifeste interroge. Les règles cependant évoluent, polarisées distinctement par les deux "institutions-choses" que sont la religion, d'une part, et le patrimoine, de l'autre, selon des logiques de rupture, d'effacement des mémoires et de réécritures des pratiques individuelles et collectives. Renvoyant aux notions fondamentales de *ḥurum* et de sacralisation de la terre, le grenier comme la *zāwya* sont apparus comme deux entités sacrées, absorbant les pratiques liées au religieux. Ainsi si un renouvellement de ces lieux prend son sens dans les profondeurs de l'Histoire, il est aussi désormais traversé par des questionnements plus contemporains. La problématique essentielle à l'œuvre actuellement peut être résumée par l'idée d'un essoufflement des pratiques traditionnelles et pourtant en même temps, paradoxalement aussi, d'un véritable renouveau.

La sacralité du grenier a été progressivement remplacée par une sacralité identitaire nouvelle, celle du "monument à caractère intentionnel," ouvrant ainsi la porte au patrimoine tel qu'on le conçoit classiquement en Europe. Actuellement, les pratiques tendent à se muer en ce que nous pouvons reconnaître comme un culte au monument, c'est-à-dire à la naissance d'un patrimoine vidé de ses pratiques d'usages et désormais largement identifié à la modernité. Les lieux restent les mêmes, mais l'usage a changé. Ce lieu dans ses fonctions traditionnelles est en conséquence disqualifié et oublié, rendant caduque son fonctionnement originel. Le collectif se réagrège autour d'un lieu ancien ravivé non plus dans les pratiques autour de la redistribution du grain, mais dans la circulation des mémoires constitutive d'une identité collective à l'œuvre, que les communautés elles-mêmes auront intérêt à gérer, dans une éthique du faire complexe à mettre en œuvre, pour s'assurer que l'*agadir* ne soit pas le lieu d'un énième dévoiement.

## Bibliographie

- Banrjee, Abhijit V. et Esther Duflo. *Repenser la pauvreté*. Paris: Le Seuil, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Le Seuil, 2000.
- Brunel, Sylvie. *La planète disneylandisée: Chroniques d'un tour du monde*. Auxerre: Éditions Sciences humaines, 2006.
- Choay, Françoise. *L'Allégorie du patrimoine*. Paris: Le Seuil, 1992.
- El-Buqadurî, Mohammed. *Tārīkh qabā-'il hilālat bi es-sus*. Casablanca: Najah El Jadida, 2000.
- Goeury, David. "Les espaces du mérite, ou la valorisation touristique de l'enclavement dans les vallées du Haut-Atlas central (Maroc) et du Zanskar (Inde)." In *Espaces hérités, espaces enjeux. Regards croisés sur la dimension spatiale des inégalités*, eds. Isabelle Backouche, Fabrice Ripoll, Sylvie Tissot, et Vincent Veschambre, 251-69. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- Gravari-Barbas, Maria, dir. *Lieux de culture, culture des lieux. Production(s) culturelle(s) locale(s) et émergence des lieux: Dynamiques, acteurs, enjeux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire collective*, préface de Jean Duvignaud. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Hammoudi, Abdellah. *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage*. Paris: Le Seuil, 2004.
- Hauriou, Maurice. *La cité moderne et les transformations du droit*. Paris: Bloud and Hay, 1925.
- Jacques-Meunié, Djinn. "L'Agadir berbère, archaïsme vital." *Hespéris*, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Greniers-citadelles au Maroc*, vol. 1. Paris: Arts & Métiers Graphiques, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Le Maroc saharien, des origines à 1670*, 2 vols. Paris: Klincksieck, 1982.
- Meddeb, Abdelwahab. *La maladie de l'islam*. Paris: Le Seuil, 2012.
- Montagne, Robert. *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*. Paris: Felix Alcan, 1930.
- \_\_\_\_\_. *L'agadir des Ikounka*. Paris: Alcan, 1930.
- Naji, Salima. *Greniers collectifs de l'Atlas, patrimoines du Sud marocain*. Aix-en-Provence: Edisud, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Les entrepôts de la baraka: du grenier collectif à la zawya: Réseaux du sacré et processus de patrimonialisation dans l'Atlas et Maroc présaharien." Thèse de doctorat en Ethnologie et Anthropologie sociale. Paris: EHESS, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Les greniers collectifs marocains: De l'économie traditionnelle au patrimoine à vocation touristique. Institution collective et bien commun." In *Patrimoine et sacralisation, patrimonialisation du sacré, Sites réputés "sacrés" projetés dans l'univers profane du patrimoine. Cahiers de l'Institut du patrimoine de l'Université de Québec à Montréal (UQAM)*, éd., E. Berthold, 187-206. Canada: Éditions Multimondes, 2009.
- \_\_\_\_\_. Préface à la réédition de *Kasbas Berbères de l'Atlas et des oasis (Les grandes architectures du Sud marocain)*, éd. Orig, 9-36. Paris: Horizons de France; Arles/Rabat: Actes Sud-CJB, 1938.
- \_\_\_\_\_. "Archéologie coloniale au Maroc, 1920-1956: Civiliser l'archaïque." *Les nouvelles de l'archéologie* 126 (2011): 23-28.
- \_\_\_\_\_. *Fils de saints contre fils d'esclaves. Les pèlerinages de la Zawya d'Imi n Tatelt (Anti-Atlas et Maroc présaharien)*. Angers: Centre Jacques-Berque, 2011, DOI: 10.400/books.cjb.81.

\_\_\_\_\_. *Architectures du bien commun. Pour une éthique de la préservation*. Genève: Métis Presses, 2019.

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*, 3 vols. Paris: Gallimard-Quarto, 1997.

Norberg-Schulz, Christian. *Genius Loci (Paysage, ambiance, architecture)*. Liège: Pierre Mardaga, 1981.

Olivier, Laurent. *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*. Paris: Le Seuil, 2008.

Pascon, Paul. "Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine." *Bulletin économique et social du Maroc* 138-139 (1979): 105-19.

\_\_\_\_\_. *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*. Rabat: SMER, 1984.

Perret, Bernard. *De la société comme monde commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

Roy, Olivier. *L'islam mondialisé*. Paris: Le Seuil, 2004.

**Manuscrits inédits en arabe (Fonds privés)**

*Shajara (Arbre généalogique) wa Waṣiyya sirriya (et testament mystique de) Sīdī 'Abū 'Abdellah Mḥammed U Ya'qūb*, Imi n'Tatelt, d'après la copie conforme datée de 1191 Hégire (1777), prétendant reproduire mot pour mot l'acte rédigé en 962 (1555) à la mort du Saint, d'après la copie conforme établie en 1313 Hégire (1896), copie conforme datée de 1345 Hégire (1927), 104x36 (recto), rouleau manuscrit original conservé dans un étui en aluminium, fonds privé.

*Waṣiyya (testament mystique de) Sīdī 'Abū 'Abdellah Mḥammed U Ya'qūb*, Imi n'Tatelt, d'après la copie conforme datée de Chawwâl 1311 Hégire (1894), prétendant reproduire mot pour mot l'acte rédigé en 962 (1555) à la mort du Saint, copie conforme datée de 1342 Hégire (1924), 42x23 (recto-verso), photocopie d'après un manuscrit perdu (?), fonds privé.

Description générale	Situation	village	65%
		à l'écart	35%
	Volumétrie	falaise	3%
		circulaire	13%
		rectangulaire à allée	36%
		rectangulaire à cour	48%
	Matériaux	terre	41%
		pierre	69%
		techniques mixtes	10%
	Usage	Etat	très bon état <sup>26</sup>
état moyen			25%
ruiné <sup>27</sup>			16%
vestiges			20%
Utilisation <sup>28</sup>		utilisé	57%
Rénovation récente		dernière rénovation datant de moins de 20 ans	71%
		projet de rénovation financé par la communauté	48%
		par l'Etat	85%
		international	8%
			7%
Nouveaux usages	espace musée	6%	

<sup>26</sup> Un grenier est en très bon état lorsque la totalité des toits des cases et des murs est très bien entretenue (régulièrement). L'état moyen correspond à un grenier toujours clos par son enceinte et accessible par une porte fermée à clef, mais dont certaines cases (toits) sont en partie effondrées.

<sup>27</sup> Nous considérons ruiné, un grenier dont l'accès ne se fait plus par une porte fermée mais par un pan de mur éventré.

<sup>28</sup> Un grenier utilisé est utilisé lorsque des sociétaires viennent régulièrement y entreposer les récoltes et des objets divers.

Tableau n°1 : Tableau de l'état des lieux des greniers visités dans l'Atlas marocain (2000-2005)

Synthèse réalisée à partir des données des tableaux de référence (Excel), cf. Carte n°12. Pour une approche plus fine se reporter aux analyses des tableaux présentant les greniers du *Sijya* dans le corps du texte.

SIRWA			Imishgigin			Iglawa		
<b>Ayt Ubiâl</b>			43	Agadir n'Imishgigin	-	83	Igherm n'Ugdal	+
1	Agadir n'Uplagal (Aplagal)	-	<b>Issafen</b>			84	Tighremt n'Umghar	+
2	Igherm n'Ussaka (Assaka)	+	44	Agadir n'Ussaka	-	85	Anemiter	-
3	Tagadirt n'Ayt Ma-ruf	+	45	Agadir wangselt	+	<b>Ikhuzamen</b>		
4	Tagadirt n'Ayt Sin	+	46	Agadir n'Tufla-zt	+	87	Igherm n'Umassin (Amassin)	+
5	Agadir n'Taguyent	+	<b>ANTI-ATLAS CENTRAL</b>			88	Igherm Tuwurtit	+
6	Agadir n'Tizgi	+	<b>Idaw Kensus</b>			89	Igherm n'Tashakusht	+
<b>Ayt Athman</b>			47	Agadir n'Duzu	+	<b>HAUT-ATLAS CENTRAL</b>		
7	Agadir n'Tinider	+	48	Agadir n'Wannamer	+	<b>Ayt Wanergi</b>		
8	Agadir n'Tugha (Atogha)	+	49	Agadir n'Ayt Mellal	+	90	Ayt Daud U'Ali	+
<b>Ayt Sengan</b>			50	Agadir Igherm	+	91	Igherm n'Ayt Tudda U Sa'fyd, Ayt Bulman	+
9	Igherm n'Ayt Tizga	-	51	Agadir n'Waman Tazart	+	92	Igherm n'Ayt Khryya	+
10	Igherm n'Idughar	+	52	Agadir n'Ughwi	+	93	Igherm n'Indahan	+
<b>Ayt Wagharda</b>			53	Agadir n'Tgeldimt	+	<b>Ayt Ahançal</b>		
11	Igherm n'Imeghlay	+	54	Agadir Tilitit	+	94	Igherm n'Umzrey	+
12	Igherm n'qob	-	55	Agadir n'Temjajemsht	+	95	Igherm n'Tafraut n'Ayt Sa'id	+
13	Tighremt n'Ayt Wufella n'(W)assif	+	56	Agadir Talmud'at	+	<b>Ayt Abdî</b>		
14	Igherm n'Wamassin	+	<b>Assa/Taguemmut/Feija</b>			96	Igherm n'Ujgal	-
15	Tighremt n'Tafrent	-	57	Agadir n'Ussa	+	97	Igherm n'Zekkan	-
16	Igherm n'Tawzit	+	58	Agadir n'Tagenza	-	98	Igherm n'Ushin	-
17	Igherm n'Talust	+	59	Agadir n'Tisfariwin	-	<b>Ayt Atta Amalu</b>		
18	Igherm n'Tamjesh	-	60	Agadir n'Tisnasamun	-	99	Igherm n'ayt 'Ali U Lahsey, Ayt 'Atta n'Amalu	+
19	Igherm n'Tazult	-	<b>Tlit</b>			100	Igherm n'Agdim	-
20	Arg	+	61	Agadir n'Argnumi	-	<b>Ayt Ayt Bu Guemmez et Ayt Bu Ulli</b>		
21	Igherm n'Tamsassar	+	62	Agadir n'Imi Tlit	-	102	Aguti	-
<b>ANTI-ATLAS OCCIDENTAL</b>			63	Umezgazin	-	104	Igherm n'Sidi Misa	+
<b>Ayt Abdellah</b>			64	Agadir n'Twurtit n'Tillas	-	105	Igherm n'Ayt Ugerd n'Uzru	-
22	Agadir n'Titki	+	<b>Issuktan - Iznagen</b>			106	Tighremt n'Wahidin H'sayn	+
23	Agadir n'Tawrit n'Berhurf	+	65	Agadir n'In'Imadiden	+	107	Igherm Ayt Lanjul, Ayt Imi	+
<b>Ayt Wassu</b>			66	Agadir n'Kurkuda	-	109	Tighremt n'Ayt Ben 'Addi	+
24	Agadir n'Widduran	+	<b>ANTI-ATLAS OCCIDENTAL</b>			108	Tighremt Nibchin, Rbat	+
25	Agadir n'Umagur	+	<b>Iherbilen</b>			110	Tighremt n'Ayt 'Ali, Ayt Mzalt	+
26	Agadir n'Tubqâl	+	67	Agadir n'Ugelluy (Agelluy)	-	<b>Magdaz, Ayt Tamliil, Haut M'gun</b>		
27	Agadir n'Tsedmit	-	68	Agadir n'Id 'Issa	-	111	Igherm n'Ayt Izza	+
<b>Iberkaken</b>			69	Agadir Mh'arz	-	112	Tighremt n'Ayt Ijjo	+
28	Imi n'Tittger	-	70	Agadir n'Timlay	-	113	Igherm n'Ayt Hassu	+
29	Agadir n'Ighil	+	71	Agadir n'Wamaloukt	-	114	Igherm n'Ayt H'sayn	+
30	Agadir n'Tizza	+	72	Agadir n'Targa Ukhdeyr	-	115	Igherm n'Ayt Hama	+
31	Agadir n'Issouka	+	<b>HAUT-ATLAS</b>					
<b>Idaw Zekri</b>			<b>Ayt Tidili</b>					
32	Agadir n'Kemmar	-	73	Igherm n'Tashdirt	+			
33	Agadir n'Wissenggan	+	74	Igherm n'Eccir	+			
34	Agadir n'Tamehwut	+	75	Igherm n'Tazult	+			
<b>Iduska Ufella</b>			76	Igherm n'Ugu	+			
35	Agadir n'Inghayn	+	77	Igherm n'Tazult	+			
36	Agadir n'Ugezmir	+	78	Igherm n'Tammest	+			
37	Agadir n'Tasgmt	+	79	Igherm n'Tighwuwut	+			
38	Agadir n'Tumilhin	+	80	Igherm n'Targa Igludan	+			
39	Tagadirt Dutagadirt	+	81	Igherm n'Wukayda	+			
40	Tagadirt Uqfil	-	82	Igherm n'Ighurd	+			
<b>Iduska n' T'sila</b>								
41	Agadir Inummar	+						
42	Agadir n'Ayt Wizzelm	-						

Tableau n°2 : Tableau des greniers visités classés par région

Les signes correspondent à un grenier (+) en fonctionnement ou (-) définitivement éteint. Le (+) signale parfois une tendance à l'extinction avec une très faible occupation. La liste n'est pas exhaustive, et a éliminé certains greniers ruinés.

## الإكودار والزوايا: مستودعات البركة وشبكات مقدسة، وتراث المجتمعات الأمازيغية في الأطلس الصحراوي المغربي

ملخص: يفتح اقتصاد الحصن الجماعي بالمغرب على خريطة واسعة، ومنطقة شاسعة بين الصحراء والجبال، من درعة شرقا إلى تازروالت غربا. وتكشف هذه الجغرافيا المفعمة بالمقدس على حالة المغرب الصحراوي الجافة. وتعتبر مخازن الحبوب الجماعية مرحلات مادية، إذ تستوعب فكرة التقوية الروحية التي تكون بين الولي الصالح وأفراد الجماعة، حيث يتم جمع التبرعات في وقت محدد من السنة لدى ساكنة المخازن النشيطة، بغية تقديمها للزوايا الجنوبية الموجودة بالقرب من المناطق الصحراوية. وبذلك، يتحقق تجسيد الولاء والبيعة للأولياء الصالحين المحليين (إمي نتالت، تامكروت، تازروالت، تيمكيلشت). وتمثل علاقة فريدة من نوعها يمكن أن نطلق عليها نظام (زوايا الحصن الجماعي)، وهو نظام يتم من خلاله توزيع المواد الغذائية

التي تنتجها أراضي هذه المناطق، مما يجعل من مستودع الحبوب ملاذا لا غنى عنه، ولذلك فالأمر يتعلق بنظام شبكي متكامل يجعل من البركة عنصرا رابطا يجمع بين تقديم التبرعات وإجمالي الخدمات التي يتم تقديمها.

ومن المثير للاهتمام في هذه القضية الخاصة، العودة إلى مخازن الحبوب الجماعية المعروفة، والتي اعتبرها المستعمر غير نشيطة. لكن النتائج التي توصلت إليها في أطروحتي للدكتوراه توضح عكس ذلك، إذ عالجنا بالدراسة أزيد من 300 من الحصون الجماعية التي لا تزال نشيطة ومستعملة من قبل ساكنتها. واليوم عندما لا يكلف رجال الاقتصاد ومعهم السياسيون أنفسهم عناء الإقرار بأن المجتمعات لا تزال بحاجة إلى تخزين ممتلكاتها بهذه الحصون، نعلم بأن القواعد تتطور، لكن تبقى دائما مستمدة من مؤسستين هما الدين من جهة، والتراث من جهة أخرى، وذلك وفقا لمنطق القطيعة ومحو الذاكرة ومحاولات إعادة كتابة الممارسات الفردية والجماعية.

الكلمات المفتاحية: مخازن جماعية، التراث، المؤسسة، الصالح العام، الزاوية.

### ***Igudārs et Zāwyas: Les entrepôts de la baraka, réseaux du sacré et patrimonialisation des sociétés amazighes de l'Atlas et du Maroc présaharien.***

**Résumé:** L'économie du grenier collectif marocain est déployée sur une carte immense semblant occuper une vaste région, qui s'étend, entre le Sahara et les montagnes, du Draa à l'Est au Tazerwalt à l'Ouest. Cette géographie du sacré expose ainsi comment, bordant les franges arides du Maroc saharien, les greniers collectifs sont des relais matériels-des entités sacrées appelées localement "*zāwyatas*" (petites *zāwyas*), venant subsumer l'idée d'un relais spirituel entre un grand Saint et des communautés. Car c'est à dates fixes, chaque année, que toutes les tribus possédant un grenier actif apportent leurs dons aux grandes *zawya*-s méridionales placées sur les franges présahariennes et renouvellent alors leur allégeance par serment aux grands Saints régionaux (Imi n'Tatelt, Tamegrout, Tazerwalt, Timggilsht); relation singulière qu'il convient d'appeler le système (*zawāyā*-grenier], système par lequel circule une partie des biens nourriciers produits dans ces régions, rendant indispensable le grenier. Réseau des espérances, les circulations de dons apparaissent bien comme les prestations totales d'un système articulé autour de la *baraka*. Il est intéressant dans le cadre de ce numéro spécial de revenir aux fameux greniers collectifs qui furent enfermés dans "l'archaïsme vital" de la doxa coloniale et de les confronter à aujourd'hui. Ma thèse de doctorat interrogeait plus de 300 greniers collectifs et s'arrêtait plus particulièrement sur certaines communautés où les greniers étaient (et sont encore pour la plupart) actifs. Aujourd'hui que ni l'économique, ni le politique ne le justifient plus, les communautés ressentent le besoin de participer à ces pèlerinages et la vitalité qui s'y manifeste interroge. Les règles cependant évoluent, polarisées distinctement par les deux "institutions-choses" que sont la religion, d'une part, et le patrimoine, de l'autre, selon des logiques de rupture, d'effacement des mémoires et de réécritures des pratiques individuelles et collectives.

**Mots-clés:** Greniers collectifs, patrimoine, institution, bien commun, *zāwya*.