

Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc
The New Figures of Power in the Central Rif of Morocco
Las nuevas figuras del poder en el Rif central de Marruecos

Khalid Mouna

Cyberespace et anthropologie : transmission des savoirs et des savoir-faire
Cyberspace and Anthropology : Transmission of Knowledge and Know-How
Ciberespacio y antropología : Transmisión de conocimientos y de saber-como
Volume 35, Number 1-2, 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006388ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1006388ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mouna, K. (2011). Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc. *Anthropologie et Sociétés*, 35 (1-2), 229–246.
<https://doi.org/10.7202/1006388ar>

Article abstract

This article focuses on a fieldwork study we conducted on the Rif society, more precisely on the question of power. As the culture of kif and its derivatives has emerged and developed, the socio-economic connections have been deeply changed. So have the values of honour and *baraka*, which were traditionally the foundation of power, symbolically built on lands and women, forbidden domains. What are the social consequences of this internationalisation of the kif economy? How is the new power in the actual Rif? This is what this article deals with, by analysing the new social hierarchy in general and the *bazzass* group in particular, a new social class trying to rule a society where the symbolic basis has been chased by the material one.

LES NOUVELLES FIGURES DU POUVOIR DANS LE RIF CENTRAL DU MAROC

Khalid Mouna



Introduction¹

Dans le Rif central du Maroc, la commune de Ketama est réputée mondialement pour la qualité de son produit kif². L'apparition du kif² chez les Ketama remonte au XVI^e siècle, mais la spécialisation dans la monoculture du kif date de la deuxième moitié du XX^e siècle. Cette spécialisation ne va pas sans un changement de fonctionnement à l'intérieur de la société. Nous nous intéressons ici aux modalités et aux conditions de passage d'une société fondée sur le capital symbolique, celui de l'honneur et de la baraka, à une société fondée sur l'économie de marché.

Le présent article³ est une étude interprétative de la question du pouvoir chez les Ketama afin de comprendre le jeu des acteurs et les formes d'interprétation que ces derniers donnent à leur monde social (Geertz 1973) à partir de l'analyse des conditions sociales et économiques dans lequel le jeu prend sens. En m'appuyant sur un travail de terrain, je procéderai à une analyse comparative de l'étude de Jamous (2002) sur le groupe Iqar'iyen. L'étude de Jamous sur l'honneur et la baraka a permis de comprendre les mécanismes intrinsèques à la logique du pouvoir. Il a analysé les joutes oratoires et les échanges de violence comme manifestation de l'honneur, et les médiations des saints comme expression de la baraka ou « grâce divine ». Ainsi, les deux concepts d'honneur et de baraka constituent-ils des facteurs de dynamique sociale. L'étude de Jamous porte sur le rôle de la terre, la place accordée aux « grands », les différents

1. Je remercie monsieur Raymond Jamous pour les corrections et les suggestions à propos de la première version de ce texte. Une reconnaissance toute particulière va à Aure Veyssière Mouna pour les remarques et les corrections proposées.
2. Le haschich est une préparation psychoactive à forte teneur en tétrahydrocannabinol (THC) à base de cannabis ou de résine de cannabis fumée mélangée à du tabac. Le kif est quant à lui une herbe brute ; c'est l'appellation marocaine du terme *cannab el hindiy* ou chanvre indien.
3. Ce travail anthropologique s'inscrit dans le cadre d'une recherche doctorale sur les nouvelles formes de pouvoir à partir de l'économie du kif. Il est fondé sur des terrains menés entre 2004 et 2007 chez les Irmad de la commune de Ketama. Du fait de la nature du sujet, j'ai été confronté à quelques trafiquants que ma présence dérangeait. J'ai cependant réussi à m'entourer de personnes de référence du village qui m'ont accordé hospitalité et protection.

conflits et les formes de solidarité qui caractérisent la vie des hommes Iqar'iyen dans leur recherche du prestige social à travers l'honneur, équivalent du pouvoir dans le monde rifain. L'honneur apparaît d'abord et avant tout comme le besoin de l'homme d'acquérir un certain prestige au sein de son groupe. Or, il m'est apparu que le concept de l'honneur comme capital symbolique, et en tant qu'expression de la relation entre les hommes, doit être analysé au regard des mutations actuelles de la société ketami. Si l'honneur est étudié ici comme forme de pouvoir, c'est parce que la terre, qui constitue un bien social et un instrument de l'honneur, est aujourd'hui porteuse de richesse économique. Ainsi, l'honneur s'est transfiguré dans une dimension purement matérielle. En revanche, il ne s'agit pas ici d'étudier la baraka dans le sens de Rabinow (Rabinow 1975), pour qui la baraka est une manière d'appréhender le divin lorsqu'il s'introduit dans le monde des humains. La baraka devient alors une forme de pouvoir surnaturel et de manifestation de la grâce divine (Rhani 2008 : 377). Il est plutôt question de montrer comment la baraka comme instrument de domination symbolique a disparu chez les Ketama au profit du pouvoir économique. Je montrerai comment les changements socioéconomiques induits par l'économie du kif chez les Ketama du Rif central nous engagent à poursuivre la réflexion sur les concepts de pouvoir, de classe, de défi et d'individu.

Les Ketama : repères historiques

L'analyse socioéconomique du Rif a pour objectif d'observer le développement de la culture du kif et de ses dérivés dans le Rif central et notamment dans le groupe ketama, population berbère qui parle deux langues, le berbère et l'arabe dialectal pratiqué par la quasi-totalité de la population. Grâce aux Ketama, la dynastie fatimide chiite parvint à saper la domination aghlabide dans le Maghreb entre 909 et 973. Les Ketama, installés au X^e siècle dans les montagnes de l'actuelle Wilaya de Sétif en Algérie, vont subir un discours de stigmatisation avec le départ des Fatimides vers le Caire en 973. Dans son *Histoire des Berbères*, Ibn Khaldoun (1999) a signalé la connotation négative du terme Ketama, liée au rejet du chiisme à cette époque au Maghreb ainsi qu'au rôle primordial joué par les Ketama dans la diffusion de cette doctrine du fait qu'ils étaient les principaux alliés berbères de la dynastie fatimide. Les Ketama sont alors évincés de la tête du chiisme maghrébin par les Sanhadja, qui ne faisaient pas l'objet de la même stigmatisation. Dans ses mémoires, Mohamed Harbi (2001 : 41) rappelle que, enfant, son oncle le traitait de « ktim » en référence à la tribu de Ketama pour souligner ses insuffisances religieuses, ce qui illustre le jugement réprobateur porté sur les Ketama en Algérie il y a encore une soixantaine d'années. Le lien séculaire des Ketama avec les Fatimides nous amène à interroger les pratiques segmentaires de cette société d'une façon tout à fait nouvelle. La segmentarité observée dans cette société par les anthropologues de l'école coloniale et postcoloniale ne pourrait pas être qualifiée de « pseudo-segmentaire » au sens du « pseudo-archaïsme » de Claude Lévi-Strauss (Mouna

2008 : 105). La segmentarité des Ketama et d'autres groupes berbères nord-africains résulte plutôt de la décentralisation étatique engendrée par le départ de la dynastie fatimide.

Les Ketama nomment leur territoire le «bled du kif» (pays du kif). Nous pouvons nous poser la question du rôle joué par la stigmatisation ancienne des Ketama dans le retournement de ce blâme en acceptation, voire en glorification, induit par ce nouveau syntagme de «bled du kif». Ce stigmate apparaît dès le XVIII^e siècle avec la présence de Sidi Haddi chez les Ketama – pour ne parler que de l'élément religieux dans la découverte d'une profondeur historique séculaire à la culture du kif –, le fondateur de la confrérie Haddawa, seule confrérie faisant obligation à ses disciples de consommer du kif. Vers la fin du XIX^e siècle, la tribu des Ketama bénéficie d'une autorisation à cultiver le kif par le sultan Hassan I (1830-1894), une autorisation qui confirme une pratique existante :

Il semble qu'il y ait eu vers 1890 une confirmation officielle de la culture du cannabis, concédée par le sultan à quelques *douar* [regroupement de plusieurs localités] : 5 au total pour les Ketama et les Beni Khaled [...] [D]ans les Ketama, les *douars* aussi privilégiés étant ceux de Griha dans la vallée d'Amzag et Beni Aïssi dans celle de Ras-Sra.

Maurer 1968 : 55

Jusqu'à la fin des années 1960, la culture du kif constitue une culture traditionnelle limitée et répond à une demande interne au Maroc. Cette culture va connaître un changement radical en raison des facteurs suivants : l'absence d'alternative économique pendant la période postcoloniale, le développement de l'émigration rifaine vers l'Europe à partir de la fin des années 1960, notamment aux Pays-Bas, et la forte demande de stupéfiants en Europe qui va de pair avec la découverte des techniques de transformation du kif en résine. Cette dernière est exportée par le réseau d'émigration et deviendra la ressource économique la plus importante du Rif central, notamment des Ketama.

La culture du kif et sa transformation en résine ne sont plus dorénavant des productions traditionnelles de faible ampleur, mais constituent bien la pierre angulaire de l'économie Ketami et mobilisent des moyens de production importants, notamment une main d'œuvre venant de toutes les régions du Maroc⁴. Ainsi, le nouveau schéma de fonctionnement de la société ketama repose-t-il depuis l'émergence de l'économie du kif et de ses dérivés sur une société hiérarchisée ; une hiérarchie qui vient remplacer le capital symbolique de l'honneur et de la baraka par un capital matériel.

4. Selon l'enquête des Nations Unies (2005) contre la drogue et le crime menée en 2003, l'économie du cannabis mobilise un effectif total de 800 000 personnes ; elle est pratiquée sur une superficie de 134 000 hectares (dont 12 % irrigués). La production potentielle de résine est estimée à 3 080 tonnes avec un résultat monétaire de 2 milliards de dirhams, soit 214 millions de dollars américains.

Rif d'honneur et baraka

Dans son ethnographie sur les Iqar'iyen, Jamous (2002) a analysé comment la terre et les femmes incarnent l'honneur des hommes et du lignage ; les défendre contre toute atteinte constitue l'acte obligatoire par excellence pour chaque membre du groupe. À partir de la correspondance entre lignage et territoire, l'auteur montre que la filiation unilinéaire n'est qu'une des dimensions d'une structure fortement marquée par le principe territorial qui apparaît comme la source dominante et unificatrice de la structure sociale. Dans ce cadre doublement contraignant intervient le système de l'honneur et de la baraka. L'honneur régleme les domaines de l'interdit : le territoire, la terre, la femme et la maison. À partir de l'analyse de la place de la terre chez les Iqar'iyen, considérée comme le bien social le plus valorisé, l'auteur de *Honneur et baraka...* montre comment celle-ci est un moyen pour les hommes d'honneur ou les « grands » de se lancer dans la rivalité sociale. Le rôle de la terre en tant que domaine de l'interdit est présent malgré l'insuffisance de sa production économique ; ainsi, selon l'auteur : « si la terre comme bien économique ne suffit pas à faire vivre les hommes, elle est d'un point de vue social le bien le plus valorisé car elle est source d'identité pour les hommes et les groupes Iqar'iyen » (Jamous 2002 : 6). Chez les Iqar'iyen, la terre est un espace masculin ; à travers elle, les hommes instaurent les règles du jeu d'honneur. En raison de sa valeur sociale et identitaire, les hommes développent d'importantes stratégies d'alliance et de conflit qui visent le renforcement de leur place au sein du groupe par l'acquisition de terres. L'étude du statut de la terre par Jamous dégage la représentation de l'honneur et de l'exercice de l'autorité par le « grand » dans la société rifaine. La démarche distingue deux formes d'honneur : l'honneur individuel et celui de groupe. Dans ce système, chaque homme d'honneur est responsable de son propre domaine de l'interdit ; suivant ce schéma, l'homme rifain s'identifie à son domaine de l'interdit et le défend. On retrouve cette représentation dans la société kabyle où la terre ne vaut que par les hommes qui la cultivent mais aussi la défendent. Ainsi, « les agressions contre la terre, contre la maison ou contre les femmes sont des agressions contre leur maître, contre son *nif*, c'est-à-dire son être, tel que le groupe le définit, et pas seulement contre son avoir » (Bourdieu 2000 : 167).

Les conflits d'honneur entre hommes ou entre lignages s'apaisent par la voie de la négociation ; mais aussi par la voie des saints (*chorfa*), porteurs de la baraka (grâce divine), qui agissent en médiateurs⁵, et peuvent interrompre le cycle de violence. Les *chorfas* représentent pour les Iqar'iyen le pôle religieux, étatique, centralisateur, qui canalise les différents conflits. L'idée développée par Jamous tout au long de son étude montre que l'honneur et la baraka sont deux valeurs qui non seulement cohabitent dans le groupe des Iqar'iyen, mais sont en plus

5. Cette thèse s'inscrit dans la continuité de la démarche de Gellner entre laïc et saint, selon laquelle le statut pacifique des saints est complémentaire des chefs transitoires et non pacifiques (Gellner 2003 : 142). Cette description est loin de faire l'unanimité auprès des anthropologues marocains.

hiérarchiquement classées : la grâce divine est au-dessus de l'honneur parce qu'elle est aussi la source de l'objet même de l'honneur. Toutefois, ils s'inscrivent dans des domaines d'action séparés ; ainsi, l'honneur est-il source de pouvoir politique, alors que la sainteté en est écartée, seul le sultan incarnant la synthèse des deux.

Contrairement au groupe des Iqar'iyyen dont la structure économique repose sur les revenus des migrants à l'étranger et une agriculture très maigre avec une présence minimale de la culture kif, l'économie ketami est fondée entièrement, et depuis plus d'un demi siècle, sur la monoculture du kif et le réseau du trafic international. Les mutations introduites dans la société kifique/ketami nous invitent à nous interroger sur les fondements nouveaux du pouvoir tel qu'il s'exerce. Ces changements nous poussent à investiguer les concepts proposés par l'auteur à partir de la nouvelle formation socioéconomique observée dans le Rif central, avec la spécialisation dans la monoculture du kif.

L'économie du kif et l'apparition des *baznassas*

L'économie du kif et de ses dérivés a apporté une grande richesse économique à la région, dont les véritables bénéficiaires sont les grands *fellahs* et commerçants nommés les *baznassas*. Ces derniers sont issus du monde du commerce. En effet, pendant la période coloniale, les commerçants ketami monopolisaient deux types de produits, les produits alimentaires et le produit kifique. Grâce à sa place d'intermédiaire intertribal, cette catégorie de commerçants disposait d'un poids économique important au sein de la communauté paysanne. À cette époque, on pouvait distinguer deux catégories de commerce du kif brut nommé *laffates*⁶ : le premier était le monopole détenu par les grossistes, le deuxième appartenait aux petits commerçants qui venaient des villes de Sidi Kacem, Casablanca, Fès, Tanger, et éventuellement d'Oran. Avec le *dahir*⁷ de décembre 1926 qui interdisait la culture du kif dans la zone française, le kif ketami va se trouver en pleine expansion. Cette interdiction va permettre le déclenchement d'un processus de commercialisation du kif au début des années 1930, laquelle devient à la fin des années 1950 le monopole de quelques grossistes du *douar* de Ghriha de la tribu des Ketama. Grâce à cette monopolisation, les Ghriha ont été les premiers à devenir de véritables *baznassas* à partir du début des années 1970. Nous pensons même que le terme de *baznass* a été introduit par des émigrés de Ghriha aux Pays-Bas. Les Ketama appellent *baznass* un grand trafiquant de cannabis, qui est aussi un intermédiaire. C'est un statut réservé exclusivement aux hommes.

L'étude de la classe⁸ des *baznassas* permet de comprendre le schéma de fonctionnement de la société ketami et de saisir ses formes de mutation et de continuité. Cette classe a facilité l'entrée des Ketama sur le marché mondial

6. *Laffates* est le pluriel de *laffat*, c'est-à-dire un sac de 40 kg de kif brut.

7. Un décret royal.

8. Je vais revenir plus loin sur la notion de classe utilisée dans l'analyse.

du cannabis, grâce au double rôle joué par les *baznassas*. Y a-t-il donc un processus particulier dans la formation de cette classe ? Cette tâche d'enquête a été particulièrement difficile. En effet, compte tenu de la place et du rôle de «grands» joué par ces *baznassas*, j'étais confronté à un milieu particulièrement fermé. Du point de vue général, chaque *douar* possède son propre *baznass*, voire ses *baznassas*, qui dominent le cycle de production dans le *douar*. Dans le *douar* enquêté, nous pouvons compter deux *baznassas* locaux qui vivent sur place.

Parcours de deux *baznassas*

Nous pouvons estimer à entre 10 et 12 hectares de terre l'exploitation de notre premier *baznass*, que nous appellerons A. Il s'avère très difficile de donner informations et chiffres précis. A cultive 90 % de ses terres ; nous distinguons 7 hectares en zone irriguée et 4 en zone *bour*⁹. Jusqu'à la fin des années 1960, A était un *fellah* moyen ne cultivant que 3 ha de terre. Plus tard, il défriche ce qui deviendra le reste de son domaine. Il a profité de la mort de son beau-père dans les années 1970 et de l'éclatement de sa famille, qui compte 5 garçons et 7 filles, pour s'approprier la quasi-totalité des terres de celle-ci. Après la mort du chef de famille, ses membres sont partis vivre en ville. Ce départ lui laisse le champ libre et coïncide avec le développement de la culture du kif dans la région ainsi que l'augmentation de la demande de la part des clients européens. Dans le passé, A travaillait lui-même ses terres avec de petits *fellahs* de son *douar*. À la fin des années 1970, il entreprend ses premiers voyages à l'étranger, notamment aux Pays-Bas. Les retombées de ces voyages vont se concrétiser dans les années 1980, grâce à l'augmentation de la demande pour la résine. A accumule depuis un capital économique considérable, associé à des contacts politiques importants avec l'autorité locale. Depuis le début des années 1980, A ne travaille plus sa terre qu'avec de la main d'œuvre venue de l'extérieur, ce qui le distingue des moyens et petits *fellahs* pour lesquels l'exploitation de la terre doit passer par la main d'œuvre familiale.

B, le second *baznass*, constitue un cas singulier car il n'est pas originaire du *douar*. Son père est venu y travailler en tant qu'ouvrier agricole et a commencé à défricher la forêt pour obtenir des zones cultivables qui appartenaient initialement à la tribu de Griha de Tlata de Ketama. Le père a su canaliser le conflit de manière à ce que le *douar* voisin d'Irmad y soit impliqué. L'accord pris entre le père de B et la tribu consiste pour les Irmad à défendre ces terres défrichées par le père de B, qui les donnerait en contrepartie ; ils vont agrandir leur territoire au détriment du *douar* de Griha. De nos jours, B possède plusieurs hectares, dont une partie importante a récemment été défrichée. La spécificité de B réside en le pouvoir qu'il exerce dans la région. Malgré les terres héritées de son père, B a commencé sa carrière dans l'économie du cannabis en tant que coursier dans les

9. Le *bour* désigne un espace agricole non irrigué.

années 1970. Grâce à ce travail, il a noué des liens avec le monde des trafiquants, ce qui lui a permis de commercialiser son produit à l'extérieur du Maroc. On le compte dorénavant parmi les grands propriétaires de son *douar*. Il profite de la solidarité de sa famille pour mettre en place son pouvoir. À l'heure actuelle, B cultive 90 % de ses terres, ce qui représente selon notre estimation 8 hectares. En parallèle avec l'économie du cannabis, il investit son capital dans l'immobilier. La carrière de B en tant que *fellah* et *baznass* de *douar* doit être replacée dans son contexte historique : l'intégration de son père dans le *douar* était permise en raison des terres qu'il avait su s'approprier ; quant au fils, il a trouvé sa place dans le *douar* grâce au rôle qu'il a joué dans la commercialisation du cannabis produit à l'échelle locale. Du fait qu'il comptait parmi les premiers *baznassas* du *douar* des années 1970, les Irmad ont eu besoin de lui afin de commercialiser leur cannabis. On est là devant un échange de services, un don contre don qui a permis à un étranger de devenir un membre du groupe, en l'occurrence un des grands *baznassas* du *douar*. B assure en retour l'ouverture internationale du commerce du produit kifique aux Irmad.

La caractéristique essentielle des *baznassas* est la domination qu'ils exercent sur de grandes terres et sur le cycle de la culture et de la transformation du kif dans le *douar* entier. En moyenne, la superficie des propriétés d'un grand *fellah* est de 10 ha. Grâce à leurs moyens, les grands propriétaires cultivent du kif sur l'ensemble de leurs terres. La valeur économique de la récolte du kif brut pour cette superficie s'estime à 300 000 DH (environ 30 000 euros). La récolte est vendue sous forme de résine, ce qui multiplie par trois les bénéfices. Après avoir vendu leurs produits kifiques, les *baznassas* s'organisent en petits groupes de spéculation. De plus, les *baznassas* respectent tacitement la règle du partage du territoire ; aucun *baznass* n'intervient dans le territoire d'un autre *baznass* sauf dans les moments de tension, qui sont souvent gérés par l'intermédiaire des autres *baznassas*. Ce partage permet à chacun d'instaurer ses propres règles et de mettre en place les alliances dont il a besoin. Cette domination de l'espace passe dans un premier lieu par l'homme : auparavant les *baznassas* travaillaient la terre grâce à l'exploitation des petits *fellahs*. Puis, avec l'arrivée des ouvriers venant des autres régions du Maroc, le petit *fellah* a été libéré de l'exploitation directe pour l'être néanmoins de façon indirecte, du fait qu'il est obligé de vendre sa production de kif brut aux *baznassas* du *douar*. Le deuxième aspect de cette domination est lié à leur place socioéconomique ; la classe des *baznassas* domine les moyens de production et de commercialisation, caractérisés par le contrôle des outils de travail et leur réseau tant national qu'international.

Par son sens de l'entreprise, le *baznass* prend le risque d'effectuer la transformation de son produit kifique sans être sûr ni de la demande à venir, ni du prix de la marchandise. Le *baznass* maintient des contacts solides avec tous les *baznassas* de la région dans le but d'être informé des possibles événements survenus dans les régions voisines productrices du kif. Il ne manque pas de rechercher du kif dans d'autres régions en cas de pénurie du produit local. Ces

opérations permettent aux *baznassas* de s'organiser en groupes concurrentiels qui respectent la loi du marché¹⁰. En créant des relations commerciales loin de sa zone géographique, le *baznass* obtient un statut économique mais aussi social au sein de la communauté. La capacité de produire, de transformer, et enfin de commercialiser lui assure un profit tant économique que social, dans le sens où ces trois opérations lui permettent de développer son capital et de renouveler ses outils de production et de transformation. Ainsi, le critère économique devient l'échelle d'appréciation de l'individu dans le groupe. Cette nouvelle classification sociale se produit au détriment du capital symbolique, celui de la baraka, accordé auparavant aux *chorfas*. La disparition de ce capital symbolique est due d'abord à l'absence de familles chérifiennes dans le village, d'une part, et à l'importance grandissante de l'argent qui permet de grimper les échelons sociaux, symboles de la réussite socioéconomique, d'autre part.

La position d'homme puissant procure au *baznass* une position d'exploiteur, selon laquelle les petits *fellahs* sont utilisés comme des ouvriers dans l'exploitation agricole, en échange d'une protection en cas de problème avec la justice. Ces facteurs socioéconomiques, qui ont attribué au *baznass* une place de dominant, ont provoqué une conscience de soi sur le plan social, dont nous nous demandons si elle n'est pas en train d'entraîner une transformation profonde dans la vie sociale des Ketama. Ce sont les acteurs qui se définissent en termes de classe, les petits et moyens *fellahs* ayant une conscience d'eux-mêmes comme dominés, se distinguant ainsi des *baznassas*. La définition wébérienne que les acteurs donnent à la classe sociale met l'accent sur les modes de distribution, les revenus et le patrimoine des *baznassas*. Citons ici à titre d'illustration le témoignage d'un jeune *fellah* :

Nous sommes comme des *nazala*¹¹, on travaille pour le compte du *baznass*. Pour être un *baznass*, il faut chercher un client, et le client à vrai dire n'existe pas en dehors du réseau des *baznassas*. Mes oncles sont tous des *baznassas*, chacun travaille pour son compte, mais pour moi, c'est une question de temps.

Journal de terrain, 1^{er} mai 2006, Irmad

Économie du cannabis, défi et pouvoir

Grâce à leur pouvoir socioéconomique, caractérisé par la satisfaction non seulement de leurs besoins de consommation quotidienne, mais aussi de la consommation ostentatoire, les *baznassas* occupent la place de «grands». Or, le

10. Afin d'éviter le vol de la marchandise, les *baznassas* utilisent des tampons qui leur permettent de reconnaître leurs plaquettes de résine. Pour cela, chaque *baznass* use d'un signe de reconnaissance : sang, arbre, clé...

11. Ouvriers agricoles engagés par un propriétaire pendant un an renouvelable et payés en nature par la moitié de la récolte de kif brut.

statut de « grand » n'est pas sans risque. Dans l'étude de Jamous (2002), les « grands », ou hommes d'honneur, sont toujours susceptibles d'être défiés par d'autres hommes à la recherche du statut de l'honneur. Ces défis sont lancés par des membres appartenant au même groupe, ce qui produit un changement potentiel permanent dans la hiérarchie sociale. Chez les Ketama, l'accès au statut de *baznass* dans un *douar* n'est possible qu'aux membres du groupe, soit par une alliance avec un autre *baznass* du village, soit par la disparition de ce *baznass* pour des raisons économiques, disparition qui implique un remplacement. Le processus de reproduction des *baznassas* chez les Ketama montre la continuité et la différence avec le monde Iqar'iyen, pour lequel l'obtention du statut d'honneur passe par le défi. Ainsi, chez les Ketama, le défi reste porteur de mobilité sociale, même si le *baznass* – par sa politique de don et de proximité¹² vis-à-vis des moyens *fellahs* – cherche à stabiliser sa relation avec le reste du groupe et est souvent invité à défendre son statut menacé par l'ambition des jeunes *fellahs* de la classe moyenne. Ce conflit est souvent confondu avec la tension entre générations et le souci de visibilité sociale recherché par les jeunes. Ces jeunes refusent toute forme de don et de proximité de la part du *baznass*. Pour eux, c'est une forme de générosité empoisonnée, qui freine leur ambition et les met au service de *baznass*. Il arrive même que les jeunes fassent appel à des *baznassas* des autres *douars* afin d'obtenir le soutien logistique nécessaire au défi du *baznass* local, ces *baznassas* extérieurs devant impérativement rester loin de toute confrontation directe. Cela constitue une autre différence avec le monde des Iqar'iyen dont le code de l'honneur rejette toute forme d'intervention par un élément étranger. Pour les Ketama, le statut de *baznass* reste un statut matériel ; tant que le *baznass* possède les moyens d'action dans le domaine de l'économie du kif, il reste un maître à respecter. À l'inverse, la perte du pouvoir économique vient signer la déchéance sociale du *baznass*. On raconte ainsi l'histoire d'un grand *baznass* qui a tout perdu dans la consommation de drogues fortes et la « mauvaise fréquentation » :

Nous avons un *baznass* du village de Griha qui a vendu ses biens pour s'installer à Tétouan, car il a tout dépensé ; en plus, il s'est endetté auprès de tout le monde. Depuis qu'il est parti, il n'a jamais osé repasser dans la région. Il a tout perdu, il n'a plus de place parmi nous.

Journal de terrain, 30 avril 2006, Irmad

Cependant, le fait qu'un *baznass* perde ses biens n'entraîne nullement l'impossibilité de retrouver son ancien statut. Au contraire de l'homme d'honneur de Jamous qui, avec la perte de l'honneur, perd la face, et pour lequel par conséquent aucun retour ne peut être envisagé, le statut de *baznass* est dépendant de son capital économique ; lorsqu'on le perd, on perd la face, mais lorsqu'on arrive à se relever, on redevient *baznass*. Nous constatons ainsi que dans la relation faite par Jamous entre honneur et pouvoir, c'est l'honneur qui prime : il

12. Techniques d'alliance empruntées aux pratiques des sultans avec leurs sujets au Maroc.

est la source du pouvoir matériel. Or, dans le monde ketami, le pouvoir est un construit, ce n'est pas une figure de l'honneur; l'honneur apparaît comme un bien matériel concret qu'il faut défendre et sauvegarder. En cela, la logique du défi reste promotrice. Cette forme de logique qui fait appel à la méthode ancienne de défi met en avant la cohabitation entre changement et résistance des structures traditionnelles. Ce défi nous rappelle la description de Jamous dans *Honneur et baraka...* et transparaît notamment dans le rapport à l'État lorsqu'il s'agit de défricher une portion de forêt relevant du domaine public. Ce défrichage reste au cœur de toute promotion sociale. Cependant, il nous rappelle que la terre est non seulement un bien social, mais aussi un bien économique, chaque individu défiant d'autres individus ainsi que l'État dans le but d'accumuler des parcelles de terre qui lui permettent d'accéder à la réussite sociale. La réussite économique ou la prison ne sont que l'aboutissement de la poursuite de cette logique du défi, défi qui peut apporter succès ou échec à son auteur. Dans les deux cas, le critère d'évaluation reste endogène et n'a pas de relation avec une quelconque morale ou une quelconque intériorisation par le groupe du domaine public.

La mise en scène du pouvoir

L'économie du kif et de ses dérivés a remplacé l'homme d'honneur à la recherche d'un capital symbolique par le *baznass* qui matérialise son capital pour en tirer un profit financier. Il y a à la fois continuité des structures traditionnelles – avec des « grands » qui jouaient sur l'honneur – et rupture – ces « grands » incarnés dans les *baznassas* cherchent en premier lieu l'accès à la richesse par l'accumulation du capital économique. En l'absence des figures religieuses qui mettent en scène la baraka comme pouvoir symbolique, les *baznassas* ont investi la sphère de la religion sans prétendre détenir la baraka par une démarche qui demeure centrée sur le prestige à l'intérieur de la société. Ainsi établissent-ils des rapports avec le religieux par le biais de la construction de mosquées, voire d'une pratique de redistribution conforme aux préceptes de l'Islam. L'importance de la construction de la mosquée vient de la place que prend cette dernière dans la vie communautaire et dans la prise de décisions dans le cadre de la *jmâa*¹³. L'instrumentalisation de l'espace religieux vient renforcer la place du *baznass* à la recherche des moyens de contrôle du pouvoir; cela passe par la prise du pouvoir économique pour devenir un « grand », ce que Jamous traduit par « honneur », et par la maîtrise de l'espace religieux. Selon nos interlocuteurs, un homme très riche de la localité d'Ibarkoukan a construit une grande mosquée dans le but de contrôler les décisions de la *jmâa* :

13. Assemblée villageoise; traditionnellement, la *jmâa* se réunissait une fois par semaine après la prière du vendredi. Depuis quelques décennies, cette structure ne fonctionne que dans les moments de crise. Cependant, elle reste un instrument de pouvoir local que les *baznassas* ne négligent pas.

Après avoir construit la mosquée dans le D'char d'Ibarkoukan, A a décidé de vider l'ancienne mosquée qui existait avant même l'entrée de l'Espagne en 1925. La mosquée de A n'était pas encore prête pour la prière du vendredi, faute d'imam ; c'est le jour où la *jmaâ* se réunissait de temps en temps pour régler les litiges. Afin de convaincre la *jmaâ* de l'utilité de siéger dans sa mosquée, A a utilisé deux méthodes : tout d'abord, il a ramené le *fqih* de l'ancienne mosquée qui avait jusque-là une bonne réputation, tout en lui proposant une rémunération plus élevée. Puis A a donné 50 DH à chaque membre du *douar* qui venait faire la prière dans cette nouvelle mosquée. En même pas un mois, l'ancienne mosquée était vide.

Journal de terrain, 28 avril 2006, Ibarkoukan

Cette action, dont l'apparente motivation est religieuse, est orientée vers l'ici-bas, elle n'est pas « dissociée du cercle des actions à finalité quotidienne, d'autant que ses finalités propres sont elles-mêmes économiques dans la majorité des cas » (Weber 2006 : 80-81). De cette manière, le *baznass* incarne les deux statuts ; il est un homme d'honneur laïc paré de pratiques religieuses qui lui confèrent le statut d'homme religieux. Contrairement à l'observation présentée dans Jamous (2002), où les hommes d'honneur se distinguent des hommes de baraka par les méthodes d'acquisition de leur statut social, la structure actuelle de la société kifique montre comment les « grands » ont investi le monde religieux en l'absence des institutions religieuses. Pour défendre leur capital économique, les *baznassas* instrumentalisent le religieux, pas pour le pouvoir symbolique qu'il confère, mais pour la défense de leur capital matériel. Les lignes qui existaient auparavant entre les hommes d'honneur et ceux dits de baraka, entre le religieux et le profane, ne sont plus visibles ; le cercle économique et social dans lequel les *chorfas* évoluaient a disparu au profit d'une société extrêmement hiérarchisée sur les bases de l'économie de marché. Cette économie est devenue la référence du religieux. Les *foqaha*¹⁴ ne sont pas seulement les interprètes d'un Islam perverti par la toute-puissance de l'argent, ils sont aussi les « *moftie*/législateurs » de la culture du kif dans plusieurs villages du Rif, voire les principaux « prêcheurs » de l'économie du kif¹⁵, et certains d'entre eux se sont transformés en véritable *baznassas*. Lorsqu'on demande à un *fqih* comment il justifie la culture du kif, il nous dit :

De toute façon, le H'alal et le H'aram de nos jours, c'est la même chose ; personne n'est obligé de consommer notre produit. En plus, le haschisch, c'est moins grave que l'alcool, qui peut rendre impossible toute distinction entre épouse et mère.

Journal de terrain, 28 octobre 2006, Irmad

14. Prêcheurs des mosquées et enseignants dans les écoles coraniques.

15. Pour plus de détails sur la relation entre l'économie du kif et la religion, voir Mouna Khalid (2009).

Sans interroger l'essence des valeurs religieuses et des croyances, mais en observant les pratiques sociales et historiques, nous pouvons dire que, si la religion occupe toujours une position aussi centrale et dominante dans la société ketami, c'est d'abord parce qu'elle est définie par opposition à tout ce qu'elle considèrerait auparavant comme n'étant pas religieux. Cependant, les Ketama s'opposent à toutes les *fatwas*¹⁶ susceptibles d'interdire la culture du kif.

L'investissement des *baznassas* dans le domaine religieux ne leur confère en aucun cas de statut politique. Dans son étude sur les mouvements associatifs dans le Rif, Mohatar (2006) illustre la place du kif et le statut de *chérif* des candidats aux élections :

Parmi tous les candidats, Ouazanni Abdelziz [...] a réussi à obtenir 99 % des votes. Ouazanni représente un élément important dans l'histoire politique de la région. [...] Issu d'une famille chargée de gérer une confrérie religieuse et de collaborer avec les Espagnols, il a dû s'adapter péniblement pour que sa légitimité religieuse soit reconnue. Pour cela, il s'est servi de ses relations avec l'administration locale pour obtenir le permis donnant à ses voisins la possibilité de planter du cannabis.

Mohatar 2006 : 148

Cet exemple met en scène un *baznass* à la recherche d'un statut social. Le candidat aux élections est un membre de la confrérie Ouazania qui a joué un rôle important dans l'histoire du Rif. La société ketami actuelle n'accorde plus le statut de *chérif*; en tant que membre de cette société le *baznass* ne reconnaît pas non plus le statut de *chérif*, il ne s'en réclame pas. Lors des affrontements politiques, c'est à leur statut d'intermédiaire dans l'économie du kif que les *baznassas* font appel. Ainsi, les élus de la commune de Ketama sont les personnages les plus influents de la société. Leur statut sur la scène politique est lié à la place que prend la production du kif.

La carrière d'un *baznass* se fait et se défait en fonction du contexte social, économique et politique. Les changements de la société ketami qui relie de manière dialectique la résistance des structures traditionnelles avec leur mutation nous aident cependant à comprendre les règles qui organisent cette société et qui arbitrent les relations sociales. En effet, les rapports qui relient les hommes entre eux dans cette société sont fondés sur une forme de rivalité et de coopération entre les *baznassas* et le reste des composantes de la société. À travers cette rivalité et cette coopération, chaque classe est consciente de son statut social et de son rôle. Le *baznass* a besoin du *fellah* moyen pour augmenter son profit, et le *fellah* moyen a besoin du *baznass* pour commercialiser sa récolte. Enfin, le *fellah* défavorisé a besoin des deux classes. En effet, bien qu'exploité par

16. Une *fatwa* est un avis juridique donné par un spécialiste de la loi islamique dans le but de résoudre un problème d'ordre social, religieux, politique ou économique.

les moyens et les grands *fellahs*, le *fellah* défavorisé a besoin du *baznass* pour commercialiser sa récolte, d'une part, ainsi que du *fellah* moyen qui lui prête l'argent nécessaire pour cultiver son exploitation, d'autre part. Il s'agit dans les deux cas d'un besoin économique.

Du « nous » vers le « je » : vers une société d'individus

L'apparition de *baznassas* qui dominent l'économie kifique a créé une société au mode de production de type capitaliste, dont le comportement et la relation avec l'autre ne se définissent pas uniquement par rapport aux traditions. L'économie du kif et de ses dérivés a engendré des changements qui se traduisent à différents niveaux de la société : une concurrence entre les individus, des relations complexes entre le groupe et les individus, et une compétition vers la richesse. En effet, les notions d'intérêt, de luxe, de richesse, d'acquisition des biens de consommation et de dépenses somptuaires sont présentes chez tous les *baznassas*. Cette richesse est souvent dépensée dans une débauche de luxe. L'accumulation des biens par une classe sociale qui domine le cycle kifique de la culture jusqu'à la commercialisation en passant par la transformation a engendré une classe sociale très visible à l'échelle territoriale. La nouvelle stratification sociale montre qu'il existe une classe sociale dominante – celle des *baznassas* – qui partage le même espace social avec d'autres classes – les petits et les moyens paysans – mais de manière inégale. Ainsi, le cas du Ketama, situé au rang inférieur occupé par les petits et moyens paysans, montre que l'évolution dans l'échelle sociale et, par conséquent, dans celle du pouvoir social est contrôlée par la classe des *baznassas*. La décision des *baznassas* de favoriser ou de bloquer la mobilité sociale d'un individu est déterminée par la collaboration de ce dernier avec eux ; ainsi, les paysans n'hésitent-ils pas à dire : « Ici, nous sommes comme des ouvriers, on ne travaille que pour le compte du *baznass*, c'est lui qui gagne à la fin. Pour régler ce problème, il faut qu'un membre de la famille devienne *baznass* ». Pour ceux qui refusent de collaborer, l'ascension dans l'échelle sociale ne peut avoir lieu, ou ne le peut « que dans une direction qui ne saurait être considérée que comme "asociale" du point de vue de la structure sociale existante » (Elias 1991 : 192). L'importance de la classe des *baznassas* vient de sa dynamique économique interne et externe. La dynamique économique engendrée par ces grands propriétaires a créé une tension sociale et spatiale, tension liée au fait que chaque individu de la classe moyenne espère devenir un *baznass*. Cette situation est contraire à celle observée dans l'ensemble de la société rurale marocaine où le *fellah* ne cherche plus de transmettre les terres à ses enfants, mais souhaite de plus en plus que ces derniers entrent dans l'administration ou l'armée et trouvent une nouvelle sécurité (Lazarev 1978). Le *fellah* ketami a trouvé le salut dans le processus de production du kif. La seule sécurité pour lui passe par l'aventure et la prise de risque. Il construit lui-même son modèle de vie adapté au niveau de revenu du kif. Il pense en tant qu'individu ; cette prise

de conscience n'est cependant que l'étape liminaire d'un changement social effectif, c'est-à-dire d'un passage d'un type de société à un autre type de société (Lazarev 1978).

L'organisation sociale fonctionnant autour d'un équilibre imposé par le plus fort, tout se passe comme si cet équilibre était recherché dans la plus grande tension (Bourdieu 2000). Afin de bien associer les anciens modes de fonctionnement avec les mutations introduites, l'organisation sociale fait appel aux anciens codes pour protéger ses faibles. Ainsi, le système de *çoff*¹⁷ se constitue-t-il autour d'un *baznass*. Les *fellahs* défavorisés sollicitent toujours les familles puissantes dans le *douar*, dans un rapport de fidélité et de proximité. Le jeu de *çoff* maintient l'équilibre de la société dans son ensemble, grâce à la solidarité entre les individus ou les familles. Cette solidarité ne se légitime pas dans l'appartenance au même groupe, mais plutôt dans une solidarité entre faible et puissant. Elle donne au *baznass* un prestige social, elle renforce également son statut de grand.

Les deux concepts de l'honneur individuel et de l'honneur du groupe, développés antérieurement chez Jamous, sont repérés actuellement dans l'équilibre entre le «je» et le «nous». À travers le «je», l'individu est contrôlé par le défi permanent de l'autre. Ce contrôle passe par le sentiment de méfiance vis-à-vis de l'autre, sentiment qui provient de la mutation socioéconomique de la société paysanne ketami. Cette structure est passée d'une économie traditionnelle – pour laquelle la fin essentielle de la production économique était de satisfaire les besoins, loin de tout calcul économique de profit – à une structure économique fondée sur la rentabilité. La spécialisation dans l'économie du kif à l'échelle régionale a permis le passage d'une économie traditionnelle à une économie de marché. Il s'est alors produit dans la société un changement de focus vers l'individu, lequel a modifié son organisation en raison de l'économie du kif. L'évolution qui s'est produite lui a fait changer ses méthodes de vente : il entre maintenant en contact direct avec les consommateurs dans la mesure du possible. Il prend entièrement en main «le commerce de détail et sollicite lui-même les clients, et surtout il adapte la qualité des produits aux goûts et aux besoins de la clientèle» (Weber 1994 : 70)¹⁸. Il s'agit ici, pour emprunter l'expression de Weber, de développement de l'«esprit du capitalisme». Cela fait référence au passage d'une société qui agit avant tout dans la perspective du «nous»/groupe à une société qui agit en vue du «je»/individu. Dans cette transformation du «nous» vers le «je», l'autre joue le rôle de rival, ce qui entraîne une méfiance envers lui, dans le sens où la tension sociale repose sur la rivalité entre «je» et «l'autre». Cependant, il faut noter que cette tension entre «je» et «l'autre» se révèle dans les moments de prospérité liés à la récolte du

17. Le *çoff* se constitue autour d'un notable à cause d'une rivalité entre les familles. La différence entre *leff* et *çoff* se trouve dans l'espace des alliances : le *çoff* est une alliance locale (au sens politique) et le *leff* une alliance formée entre des factions ou des tribus.

18. Le paysan ketami fabrique au moins trois qualités de résine.

kif, lorsque chaque individu cherche à obtenir des profits, notamment lors des périodes d'augmentation du prix de la résine sur le marché mondial. La référence ici à soi/«je» passe par la démonstration de la qualité de «mon produit».

La spécialisation des Ketama dans l'économie du kif a poussé l'individu à devenir une personne autonome qui s'en remet à lui-même et décide souverainement de son existence (Elias 1991 : 173). Le schéma de fonctionnement de la société actuelle n'a pas mis en cause les concepts d'honneur individuel et de groupe. Ces deux concepts ont plutôt été canalisés dans une dimension économique, dans laquelle l'identité du «je»/individu prime sur l'identité du «nous»/groupe. L'étude de la société ketami montre que nous sommes face à une société concurrentielle : chaque individu cherche à devenir un *baznass*. Cette hiérarchisation sociale inachevée s'avère être le fruit des retombées économiques de l'économie du kif. Ce changement de mode de référence est propre à la dynamique interne de cette société, dans laquelle l'individu est conscient de son existence. Cette conscience de «soi» est développée par un apprentissage social, et la différenciation individuelle est apparue de façon marquée et large du fait de la spécialisation progressive de la monoculture du kif, qui est corrélée à des modifications structurelles de la vie sociale tout à fait spécifiques.

La domination des *baznassas* n'exclut cependant pas une alliance de classes, qui passe par un accord tacite entre les membres de la société dans leur ensemble afin de défendre la culture du kif de toute forme d'interdiction étatique. Aussi, pour faire face à la concurrence pendant les périodes de crise, caractérisées par la baisse des prix de la résine sur le marché mondial et la concurrence de la résine des tribus voisines, la référence au groupe devient-elle indispensable. On se réfère alors, non plus à «soi», mais au produit tribal, appelé selon le langage local la «ketamia», exprimant ainsi l'honneur du groupe canalisé dans le défi lancé aux autres tribus et à leurs produits respectifs.

Conclusion

L'économie du kif a engendré une société caractérisée par un comportement et des symboles qui puisent leur identité dans l'économie du marché. Ces symboles et ces comportements relèvent de l'esprit capitaliste et se manifestent par de nouvelles valeurs économiques introduites par les *baznassas*. Cependant, le concept de classe sociale engendré par la société kifique est étroitement imbriqué avec les formes de solidarité activées par le caractère clandestin et mafieux de l'économie du kif, ce qui aboutit à une situation complexe et tout à fait exceptionnelle où les nouvelles hiérarchies instaurées par l'argent font appel aux anciennes formes de lien social et de défi. Pourtant, le comportement individuel reste la référence, car il permet à l'individu de manifester son désir d'accumuler un important capital économique. Chacun a cependant besoin du groupe pour faire face à la concurrence du produit kifique des autres tribus, d'une part, et pour affronter les menaces étatiques qui visent l'éradication de la culture

du kif, d'autre part. C'est ainsi que les individus et les groupes font et défont des alliances et lancent des défis qui mobilisent tant les anciennes que les nouvelles valeurs. On peut donc parler ici d'une société en train de subir une véritable anomie au sens durkheimien du terme, caractérisée par une désintégration des normes et des conduites. L'économie du kif représente un enjeu de grande importance, certains hommes politiques, militaires, agents publics et autres ayant acquis une importante fortune grâce à leurs liens avec les *baznassas* (Mouna 2010). Ainsi, contrairement à ce qui se passe dans le monde iqar'iyen, la recherche du pouvoir chez les grands de Ketama dépasse le cadre local, pour atteindre les niveaux régional et national.

Références

- BOURDIEU P., 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Éditions du Seuil.
- ELIAS N., 1991, *La société des individus*. Paris, Éditions Fayard.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.
- GELLNER E., 2003, *Les Saints de l'Atlas*. Saint-Denis, Bouchène.
- HARBI M., 2001, *Une vie debout, mémoires politiques. 1945-1962*, tome 1. Paris, Éditions La Découverte.
- IBN KHALDOUN, 1999, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- JAMOUS R., 2002, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press.
- LAZAREV G., 1978, «Changement social et développement dans les campagnes marocaines»: 129-143, in Coll., *Études sociologiques sur le Maroc*, nouvelle édition. Rabat, Bulletin économique et social du Maroc.
- MAURER G., 1968, «Les paysans du Haut Rif central», *Revue de géographie du Maroc*, 14: 3-70.
- MOKHTAR M., 2006, *De la contestation à la représentation: carrière morale des militants, développement et nouvelles alliances. Le cas du Rif central (Nord du Maroc 1980-2005)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- MOUNA K., 2008, «Pour une autre démarche anthropologique. Étude de cas du Rif du Maroc», *Anthropologie et Sociétés*, 32, hors série: 102-107.
- , 2009, «La culture du cannabis au Maroc. Entre l'économie et le religieux», *Théologiques*, 17: 185-202.
- , 2010, *Le bled du kif. Économie et pouvoir chez les Ketama du Rif*. Paris, Ibis Press.
- NATIONS UNIES, 2005, *Maroc. Enquête sur le cannabis 2004*, consulté sur Internet (http://www.unodc.org/pdf/research/Morocco_survey_2004.pdf), le 18 septembre 2010.
- RABINOW P., 1975, *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago, Londres, The University of Chicago Press.

RHANI Z., 2008, « Saint et rois : la genèse du politique au Maroc », *Anthropologica*, 50 : 375-388.

WEBER M., 1994, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Agora.

—, 2006, *Sociologie de la religion*. Paris, Éditions Flammarion.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc

En s'appuyant sur un travail de terrain, cet article revient sur la question du pouvoir dans la société rifaine. L'émergence de l'économie du kif et de ses dérivés dans le Rif central a bouleversé les rapports socioéconomiques de cette société. Les valeurs du passé qui constituaient les fondements du pouvoir – l'honneur et la *baraka* comme capital symbolique qui se bâtissent autour de l'appropriation des terres et des femmes comme domaines de l'interdit – ont changé avec l'arrivée de l'économie du kif qui a permis l'ouverture du Rif vers le marché mondial. Cette ouverture n'est pas sans conséquence sur la structure sociale. Comment se présente le nouveau pouvoir dans le Rif actuel? C'est la question que pose cet article en analysant la nouvelle hiérarchie sociale engendrée par la spécialisation dans la monoculture du kif et par l'apparition d'une classe, celle des *baznassas*, qui cherche le contrôle du pouvoir dans une société où le capital symbolique a été remplacé par le capital matériel.

Mots clés : Mouna, rif, pouvoir, économie, cannabis

The New Figures of Power in the Central Rif of Morocco

This article focuses on a fieldwork study we conducted on the Rif society, more precisely on the question of power. As the culture of kif and its derivatives has emerged and developed, the socio-economic connections have been deeply changed. So have the values of honour and *baraka*, which were traditionally the foundation of power, symbolically built on lands and women, forbidden domains. What are the social consequences of this internationalisation of the kif economy? How is the new power in the actual Rif? This is what this article deals with, by analysing the new social hierarchy in general and the *baznass* group in particular, a new social class trying to rule a society where the symbolic basis has been chased by the material one.

Keywords : Mouna, Rif, Power, Economy, Cannabis

Las nuevas figuras del poder en el Rif central de Marruecos

A partir de un trabajo de campo, este artículo retorna a la cuestión del poder en la sociedad rifiana. El surgimiento de la económica del hachis y de sus derivados en el Rif central transformó las relaciones socioeconómicas de esta sociedad. Los valores pasados que constituían los cimientos del poder, el honor y la *baraka* como capital simbólico construidos al rededor de la apropiación de tierras y de mujeres en tanto que campos de lo prohibido, cambiaron con la llegada de la economía del hachis que facilitó la apertura del Rif al mercado mundial. Dicha apertura ha tenido repercusiones sobre la estructura social. ¿Cómo se presenta el nuevo poder en el Rif de hoy en día? Es la cuestión que nos ocupa en este artículo al

analizar la nueva jerarquía social engendrada por la especialización en el monocultivo del hachis y con la aparición de una clase, la de los *baznassa*, que trata de controlar el poder en una sociedad en donde el capital simbólico fue remplazado por el capital material.

Palabras clave: Mouna, Rif, poder, economía, cannabis

Khalid Mouna
Département de sociologie
Faculté des Lettres et des sciences humaines
Université Moulay Ismail
B.P. 11202, Zeitoune
Meknès
Maroc
mouna.khalid@gmail.com