Revue indisciplinaire de sciences sociales
Espaces Temps.net

Cannabis dans le Rif central (Maroc).

Par Kenza Afsahi et Khalid Mouna. Le 30 septembre 2014



Image 1 : Champ de cannabis dans une cédraie du Rif central. Source : Kenza Afsahi, 2005.

Le cannabis1 est cultivé depuis plusieurs siècles dans le Rif central au Maroc, lequel s'étend sur environ 20 000 km^2. C'est une des régions les plus marginalisées et les plus sous-développées du royaume. Plus des deux tiers du nord du Rif central étaient sous protectorat espagnol de 1912 à 1956, là où les massifs sont les plus montagneux et les plus boisés (cèdres, chênes-lièges, sapins, etc.) (Grovel 1996). Les premières tribus cultivatrices de Ketama et de Ghomara ne disposaient que de quelques dizaines de kilomètres carrés de culture de cannabis sur la commune de Ketama, dans la province d'Al Hoceima, et sur celle de Bab Berred, dans la province de Chefchaouen. Par la suite, et en plusieurs phases, cette surface s'est agrandie jusqu'à dépasser les frontières du Rif central et occuper plusieurs milliers d'hectares répartis sur cinq provinces de la région du Nord (Afsahi 2009).

La phase d'extension la plus importante fut celle des années 1970, lorsque les cultivateurs ont commencé à transformer le cannabis en haschisch pour l'exportation. Avant cette période, le cannabis était cultivé pour le *kif* (plant de cannabis séché et haché) et consommé localement. Depuis 1970, l'économie du cannabis façonne la vie sociale de la région et des acteurs (cultivateurs, intermédiaires, agents de pouvoir, politiciens, etc.), influence l'organisation du travail, la solidarité entre les membres de la famille et le voisinage, et offre un statut au sein de la communauté. Les acteurs impliqués dans la culture de cannabis semblent partager une identité homogène, mais les logiques sociales, plus individualistes depuis la spécialisation dans la production de haschisch, se caractérisent aussi bien par des solidarités et des intérêts communs

entre les acteurs que par des luttes et des négociations (Bourgois 2001).

Afin de mieux saisir la réalité des rapports entre les acteurs de la culture de cannabis et leurs interactions avec l'espace au sein duquel ils évoluent, il nous a semblé opportun d'emprunter des outils à l'histoire, à l'anthropologie et à la socio-économie. La récolte des données sur la culture de cannabis n'est pas une tâche simple, car l'objet étudié est illégal et la population confrontée à des interdits et à de nombreux changements conjoncturels2. À partir de quelques faits historiques et de faits empiriques issus de nos observations ethnographiques menées entre 2002 et 2013 sur les activités de culture et de transformation du cannabis, sur des réunions entre villageois dans les demeures, les mosquées ou les marchés (Afsahi 2009, 2011, 2014, Mouna 2009, 2010, 2011, 2014), nous souhaitons montrer comment l'intériorisation d'un processus historique, accentué par la culture intensive3 de cannabis ou sa monoculture4 par certains paysans, a pu, dans le même temps, légitimer pour la population une pratique à la fois économique et culturelle, et faire émerger la notion de « bled du *kif* » comme référence d'un espace historique de production et de commercialisation de cannabis. Les cultivateurs de cannabis attribuent l'appellation de « bled5 du *kif* »6 à leur espace de vie. Ils mettent en avant leur savoir-faire et vantent la qualité du haschisch qu'ils produisent et commercialisent. Cet espace influence aussi le mode de vie et la sociabilité de ses acteurs (Servais 2003, Segaud 2007).

Nous analyserons le « bled du *kif* » en considérant la dimension collective au sein de cet espace marginalisé afin de comprendre de quelle manière les acteurs locaux interprètent leur territoire ainsi que les logiques et les dynamiques internes qui le traversent. L'usage que nous faisons de l'espace en termes d'espace social (Di Méo et Buléon 2005) nous permet de rendre compte de la complexité des rapports sociaux qui créent l'interdépendance des acteurs (Elias 1991). Ces derniers, qui partagent l'activité de production de cannabis, sont liés et identiquement stigmatisés, ce qui façonne leur identité et leur sentiment d'appartenance au groupe (Goffman 2010). Ils finissent cependant par occuper des positions sociales différentes dans l'économie du cannabis.

Notre réflexion s'articulera autour de quatre interrogations : comment les cultivateurs de l'espace historique de culture de cannabis se sont-ils socialisés à la culture de cannabis et à sa commercialisation ? Comment les relations entre les différents acteurs (en commençant par les familles) se structurent-elles aujourd'hui ? Comment une population stigmatisée à cause de cette activité illégale revendique-t-elle la poursuite de la culture de cannabis, transformant l'anathème en une forme de fierté revendiquée sous le slogan « bled du *kif* » ? Quel processus de construction de la déviance individuelle et collective s'élabore-t-il au sein de cet espace ?

La socialisation à la culture de cannabis à travers l'histoire7.

« *Kif* » signifie « bonheur suprême ». Le *kif* est l'appellation marocaine courante du plant de cannabis. Il désigne aussi le plant haché, mélangé à du tabac et fumé par la population de manière traditionnelle. On estime que l'introduction du *kif* au Maroc remonte à une période que l'on peut situer entre le 7^{e} et le 15^{e} siècle, dans le sillage des nombreuses conquêtes arabes qui irriguent l'Afrique du Nord à cette époque (Afsahi 2009). La culture du *kif* est alors pratiquée un peu partout sur le territoire, du nord au sud, mais à petite échelle. C'est seulement aux alentours du 18^{e} siècle que le Rif devient la principale zone de culture (Bellakhdar 2003) ; le Makhzen8 en détient le monopole à partir du 19^{e} (Mouna 2009).

À partir du 15e siècle, la région du Rif se replie sur elle-même lorsque les Espagnols prennent Melillia en 1497 et Sebta en 1580. Le Nord s'isole encore davantage à partir du 16e à la suite de l'abandon des routes commerciales de la Méditerranée au bénéfice de celles convergeant vers l'Atlantique. Bloqués entre la mer (par les enclaves de Mellilia et Sebta, et par la flotte espagnole) et les montagnes de la chaîne du Rif, les Rifains et les Jebala sont condamnés à la marginalité et au repli territorial. Dès le 15e siècle, face aux menaces étrangères, la population rifaine se forge une solide réputation de marginaux et de guerriers, la région devenant une zone de confrontations et d'affrontements9 (Naciri 1997).

À partir du 17e, les saints et les marabouts de certaines confréries religieuses favorisent le développement de la culture du *kif*. Les Issaoua et les Hmadcha usent librement du *kif* pendant le *dikr* (adoration de Dieu) (Brunel 1955), tandis que la *zaouia* (confrérie) des Haddawa, qui résidait dans les montagnes de Jebala non loin de Moulay Abdessalam Ben Mchich, l'une des figures mystiques du Maroc, oblige ses disciples à en consommer. La relation des Haddawa, assidus fumeurs de *kif*, avec le cannabis apparaît comme un échange de bons procédés, une sorte d'élaboration d'un

[…] prototype de relation sociale qui engage d'un côté le saint, de l'autre le groupe qui l'accueille […], ce qui est échangé là c'est, d'un côté, la reconnaissance, laquelle signifie aussi bien l'adhésion au principe de la sainteté qu'agrément à occuper une place dans l'espace collectif du groupe, espace tout à la fois géographique, socio-économique et symbolique (Elboudrari 1985, p. 492-493).

Sidi Haddi, fondateur de la *zaouia* des Haddawa, était à l'origine opposé à la consommation du *kif*. La légende raconte qu'il reprochait au saint Sidi Wanis de fumer du haschisch ; un jour celui-ci invita Sidi Haddi à partager son narghilé. Dès la première bouffée, Sidi Haddi oublia tout ce qu'il connaissait jusqu'alors. Sidi Wanis lui dit : « L'enseignement que tu as acquis en travaillant si dur et que tu viens de perdre en une bouffée de narghilé n'est pas la vraie connaissance ». Sidi Haddi demanda à Sidi Wanis de poursuivre son enseignement, celui-ci répondit en lui tendant à nouveau la pipe. La deuxième bouffée fit régresser Sidi Haddi à un stade encore inférieur, mais, à la troisième bouffée, il fut transporté vers une connaissance insoupçonnée. Après cette expérience inattendue, il renonça au monde et prit le chemin de la vérité (Brunel 1955). Après avoir quitté son village, Sidi Haddi se dirigea vers Ketama pour rencontrer Sidi Hajj, l'autorité religieuse (*ibid.*). Depuis la découverte du plant de *kif* par Sidi Haddi, un proverbe Ketama dit : « Les Haddawa supportent la faim, mais ils ne supportent pas la privation de *kif* ». Les Haddawa, qui préféraient le *kif* de Ketama pour sa qualité, affirmaient : « *Khutna ketma, nas f?hama kal'o raba way iharto nal-buhala al-kif u-t-taba* (Nos frères Ketama sont des gens intelligents ! Ils défrichent la forêt pour planter le *kif* et le tabac destinés aux *b?hala* [derviches]) » (ibid., p. 291).

La rencontre entre Sidi Haddi et les Ketama aurait permis de légitimer la pratique du *kif* : en approuvant sa consommation et implicitement sa production, Sidi Haddi aurait en quelque sorte sanctuarisé l'espace historique de culture de cannabis. Sidi Haddi n'a pas respecté les règles religieuses traditionnelles que les saints « ordinaires » enseignent. Les Haddawa ont transgressé les normes en consommant du *kif*, en incitant à sa consommation, mais également à sa production. Les tribus productrices de *kif* ont donc cédé une partie de leur production aux confréries religieuses, notamment aux Haddawa. Brunel (1955) rapporte que douze quintaux de *kif* étaient fournis par les Gzawa et quatre quintaux par les Béni Zerqôu et les Ketama. Jusqu'au 19e siècle, l'ivresse du *kif*

était l'apanage des adeptes des confréries religieuses, mais elle a gagné peu à peu la population paysanne. Encore aujourd'hui, parmi les cultivateurs, certains se rendent en pèlerinage sur la tombe de Sidi Haddi, saint patron des fumeurs de *kif* (Labrousse 2004, Afsahi 2009). Loin de la tombe de Sidi Haddi, un autre saint est vénéré par les Ketama et les Beni Khaled : le saint Sidi Mohamed Jamhoun. Tous les 13 juillet, les cultivateurs de *kif* se rendent sur sa tombe et y sacrifient une vache. Si Sidi Haddi est le saint parton des *kiyafas* (les fumeurs de *kif*), Sidi Mohamed Jamhoun est le saint patron du *kif* (la plante).

À la fin du 19e, Mohammed Ben Tayeb, le derviche dépêché par Auguste Moulières pour explorer le Rif, a constaté que plusieurs tribus cultivaient traditionnellement du cannabis, parmi lesquelles les Beni Bou Nsar, les Beni Seddate de Ketama et les Beni Khaled de Ghomara. Moulières conclut que, durant cette période, le *kif* rifain était connu dans tout le pays (Moulières 1895). En effet, selon les dires des anciens, le *kif* était cultivé dans cette zone sur des petites parcelles au même titre que le tabac, les céréales, les légumineuses, le raisin ou les oignons. Le cannabis était vendu sur les marchés, en bouquet, comme la menthe, le persil et les plantes médicinales. Il était fumé par les hommes sous forme de *kif* dans des pipes appelées « sebti », consommé sous forme de gâteau appelé « maajoun », ou utilisé par les femmes en tant que cosmétiques diversifiés (Afsahi 2009).

La culture de cannabis est contrôlée dès le 19e siècle par le Makhzen. En 1860, le Maroc sort affaibli après plusieurs confrontations armées avec l'Espagne à Tétouan. La même année, les deux pays signent le traité de l'Oued Ras dont les conditions sont très défavorables pour le Maroc. Endetté par une importante indemnité de guerre, le sultan Sidi Mohamed Ben Abderrahman crée de nouvelles taxes et concède le monopole du commerce du tabac et du *kif* au Makhzen. Les mesures édictées ne seront pas viables, ce qui entraînera, en 1861, la signature d'un accord de libre- échange entre le Maroc et la France, qui marque la fin de ce monopole (Afsahi 2009, Mouna 2009). À la fin du 19e siècle, lors du règne de Moulay El Hassan Ier (1873-1894), l'usage et la culture du *kif* posent des problèmes d'ordre moral à cause de la libéralisation de celui-ci. Le sultan crée alors à nouveau un monopole de la vente du tabac et du *kif* détenu par le Makhzen, mais tolère sa culture dans cinq villages de la tribu de Ketama et chez les Beni Khaled de Ghomara (Mercier 1905, Maurer 1968), certainement pour éviter des révoltes dans le Rif central. Selon les récits que nous avons récoltés, les villages qui auraient bénéficié de cette tolérance sont Griha, Beni Seddate, Beni Issi et Amzaz de la tribu de Ketama, ainsi que le village de Beni Khaled de la tribu de Ghomara. D'autres parlent également du village de Isfaran de Ghomara.

Le règne de Moulay El Hassan Ier est connu historiquement pour cette tolérance à la culture de cannabis qui se perpétue jusqu'à nos jours. Or Moulay El Hassan Ier ouvre une autre perspective (qui n'est nullement évoquée dans l'histoire du *kif* au Maroc), en demandant aux oulémas de Fès de fournir des arguments pour justifier une éventuelle prohibition. Dans une lettre qu'il leur envoie, suite à une pression exercée par les pays européens, le souverain demande une consultation juridique à propos de la légalisation ou de la simple interdiction du *kif*. Cette lettre met en cause la libre commercialisation d'un produit jugé contraire à la loi coranique et à la morale (Mouna 2009), mais elle exprime également la crainte de l'État marocain de perdre le contrôle d'un marché lucratif en cas de libéralisation du marché du *kif*, ce que pourrait traduire l'aspect contradictoire de sa lettre :

[…] Or, Dieu inspirant à notre cœur la condamnation du libre commerce de ces produits et la réprobation des conséquences néfastes qui en résulteraient, deux solutions opposées se sont

présentées à notre esprit : l'une consistant à réserver ce commerce au Makhzen et l'autre, à l'autoriser librement. Nous avons écarté la première de ces solutions, ne pouvant l'admettre lorsque nous venons précisément d'en indiquer les inconvénients. Quant à la seconde, c'est-à-dire l'autorisation pure et simple, elle équivaudrait à inciter les gens du vulgaire et les ignorants à faire usage des stupéfiants. […] Veuillez élucider cette question en vous basant sur les prescriptions de la loi religieuse incorruptible, afin qu'il nous soit possible de sortir de cette impasse (Extrait cité par Mouna 2009, p. 7).

En 1899, sur le modèle de la Régie Indochinoise de l'Opium, monopole contrôlant l'importation et la commercialisation de l'opium des colonies asiatiques, la France crée la Régie des Tabacs et du Kif dont le siège est à Tanger (Afsahi 2009). En 1906, à la conférence d'Algésiras, la France obtient le monopole de la Régie et développe la culture de cannabis dans le Moyen Atlas (Marrakech), dans le Gharb (Kenitra) et dans le Rif occidental10 (Afsahi 2009). En 1912, et jusqu'à l'indépendance en 1956, le Maroc est partagé en deux zones : l'une est sous occupation française, et l'autre, espagnole, comprend le Rif central. Le *kif* ne représente pas uniquement un enjeu financier pour les protectorats ; il devient également un instrument politique. C'est ainsi que, pendant la guerre du Rif entre 1921 et 1926, le maréchal Lyautey autorise la culture du *kif* dans la ville de Ouazzane et ses alentours pour empêcher la confrérie *Ouazzanie*, une forte institution religieuse du Nord du Maroc, d'accorder le statut de *jihad*11 à la guerre qu'Abdelkrim El Khattabi fait aux Espagnols. Durant les cinq années où Abdelkrim El Khattabi se maintient au pouvoir, la culture du *kif* diminue, ce dernier considérant la consommation et la culture du *kif* contraires aux préceptes de l'Islam. À la fin de la guerre, marquée par la défaite d'Abdelkrim, les autorités espagnoles tentent de circonscrire la culture du cannabis aux noyaux initiaux des Ketama et des Beni Khaled, situation qui perdurera jusqu'après l'indépendance en 195612.

L'administration espagnole procède également à l'appropriation des terres collectives (forêts, terrains vagues…) par le *dahir* du 14 janvier 1935 (Roda 1941). Cette politique prive le *fellah* (paysan) rifain, à Ketama notamment, de sa principale source de matières premières, et le pousse à investir la culture du *kif* comme activité principale :

Le kif vendu très cher, comme tous les stupéfiants, rapporte environ trois millions à l'hectare, c'est énorme et de très loin la culture la plus intéressante ; seulement les revenus que le fellah tire du kif sont considérablement amenuisés parce qu'il ne dispose pour le faire venir que de surfaces comparables à celle d'une pièce d'habitation de 4 mètres sur 5 (Arlès 1962, p. 306).

Ce processus de marginalisation historique, marqué par les deux protectorats, est renforcé par la répression de la révolte du Rif de 1958-1959. S'ensuit un départ massif de Rifains vers l'Europe et une tolérance du Makhzen envers la culture de cannabis, qui est considérée par le pouvoir comme une alternative économique pour une population réputée insoumise (Zaïm 1997). Avec la découverte des techniques de transformation en résine vers la fin des années 1960, et le manque de projets de développement post-protectorat, le cannabis, seul produit de la région jouissant d'une réelle demande, apparaît comme une opportunité économique. Dès lors, les cultivateurs commencent à produire le cannabis en quantités importantes. Les versions divergent quant à savoir qui ont été les pionniers de la transformation du *kif* en haschisch, mais les cultivateurs s'accordent à dire que ce sont des individus étrangers à la région qui auraient introduit ces techniques nouvelles. Pour certains, ce sont les *hippies* qui les ont apprises durant leurs voyages au Proche-Orient et en Asie. Pour d'autres, ce sont des intermédiaires algériens à la recherche de possibles espaces de culture, suite à l'interdiction de la production de *kif* dans leur pays (Afsahi 2009, Mouna 2010). Tandis que l'ensemble des régions marocaines souffre de la crise économique, le Rif central

connaît un nouvel élan. Les cultivateurs de l'espace historique abandonnent progressivement les cultures traditionnelles légales pour consacrer les surfaces agricoles utiles et leur force de travail à l'intensification ou la monoculture du cannabis, surtout pendant les années 1980, marquant un changement qualitatif et quantitatif dans la production de cannabis. Alors que la demande européenne de haschisch augmente, le Maroc aurait profité de l'état de guerre au Liban et en Afghanistan pour intensifier sa production (Clarke 1998). L'économie du cannabis est devenue une économie informelle structurée avec un réseau de commercialisation national et international dont les retombées atteignent le Rif, mais aussi toute la région du Nord. La fragilité de l'économie marocaine, provoquée par l'application du programme d'ajustement structurel et la nouvelle politique restrictive européenne en matière d'émigration, a également favorisé l'augmentation de la culture de cannabis dans le Rif central et occidental pendant les années 1980 et 1990. Nombre de paysans possédant peu de terres, ne recevant aucune aide de la part de l'État et n'ayant pas accès au crédit, se sont alors mis à cultiver du cannabis13.

Les deux enclaves de Sebta et Melillia ont également joué un rôle important dans la commercialisation du cannabis à l'étranger, notamment du nord du Maroc vers l'Europe. La pratique de la contrebande, une vieille tradition, un mode de vie récurrent sur l'ensemble des territoires du Nord (Labrousse 2004, Hibou 1996), a depuis longtemps familiarisé la population à la prise de risque et à la transgression des normes sociales. Elle a aussi ouvert les routes pour le transport du cannabis, profitant des infrastructures habituellement utilisées par les contrebandiers (Labrousse 2004).

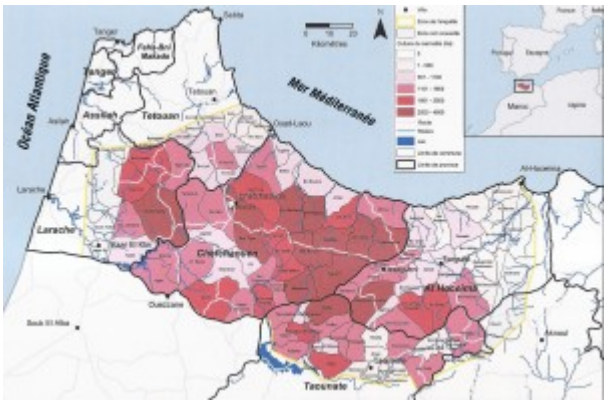


Image 2 : Culture de cannabis dans provinces du nord du Maroc en 2003 (par communes). Source : Office des Nations unies contre la drogue et le crime, 2003.

Un espace de lutte et de négociation entre les acteurs.

L'intensification de la culture de cannabis et parfois sa monoculture dans certains finages de *douars* (Boudouah 1985, Grovel 1996) ont bouleversé la place de chacun des membres de la cellule familiale et ont introduit une nouvelle division du travail. La commercialisation du haschisch a aussi favorisé l'émergence d'une nouvelle classe sociale : les intermédiaires.

L'économie du cannabis a engendré des changements dans une société traditionnelle et patriarcale, qui se traduisent par le relâchement de liens d'autorité définis autrefois par classe d'âge : l'intérêt individuel est désormais davantage mis en avant au sein de la communauté (Afsahi 2009, Mouna

2011). Les membres d'une même famille peuvent ainsi se retrouver en concurrence, la conquête de biens matériels étant devenue un élément déterminant de la reconnaissance individuelle. Tous les « coups » sont alors permis entre les membres de la famille : le vol de la marchandise, le détournement des clients, etc. Le mariage permet l'acquisition de parcelles cultivables et provoque la séparation avec la cellule familiale d'origine. Le pouvoir, disputé au sein de la structure familiale, est légitimé par l'apport économique dont peut se prévaloir chaque individu. Ces transformations sociales touchent le système culturel, l'habitat, la monétarisation des échanges ou encore l'appel à une main-d'œuvre étrangère.

Ainsi, dans l'économie du cannabis, les « luttes de classement » (Lahire 2004) deviennent des « luttes de placement ». La contestation pour légitimer une position socio-économique au sein de sa famille ou de son village passe par une mise en concurrence de « je » contre « eux » : « j'ai fourni beaucoup de travail », « j'ai tout donné pour que la famille arrive à ce statut ». Mais les stratégies de concurrence entre les membres d'une même famille ou d'un même village peuvent prendre une dimension plus conflictuelle, comme l'accusation d'un manque de transparence : « lui, il triche, il a vendu un tel mauvais produit aux clients qu'il ne peut plus quitter le village aujourd'hui », ou par la dévalorisation du produit d'un membre de la famille ou du village : « lui, il vend un mauvais produit ». Cette « lutte de placement », qui se pratique entre les membres d'un groupe dans l'espace de production, permet de comprendre la logique qu'adoptent les protagonistes dans la fabrique des différentes positions sociales qui constituent cette économie. Les principes de hiérarchie dans l'espace de production du cannabis confèrent à ses membres la légitimité/inclusion, ou à l'inverse l'indignité/exclusion (Lilian 2000). La « lutte de placement » fait rage entre concurrents. Elle sert à légitimer et à justifier les rivalités et statut de « grands » (Jamous 2002, Mouna 2011), le prestige et les bénéfices que ceux-ci tirent de leurs positions économiques et sociales. Parmi les principes de la hiérarchie, nous pouvons citer l'origine familiale et la place de cette dernière dans le village et dans la production du cannabis, le parcours individuel ou l'expérience comme processus d'acquisition d'une identité de cultivateur et/ou d'intermédiaire.

Les relations entre les acteurs sont conditionnées par la vulnérabilité et la peur : la crainte d'être recherché, d'être arrêté par les autorités ou d'être dénoncé par son voisin ou par un membre de sa propre famille. Néanmoins, le passage par la prison, l'autorité acquise par l'expérience, de même que l'ancienneté dans la pratique de la culture de cannabis et/ou de sa commercialisation, ou les risques de la commercialisation nationale et internationale confèrent une identité forte à l'individu. Ainsi, le capital économique d'un cultivateur ou d'un intermédiaire devenu important dans son groupe est associé au capital symbolique qu'il est capable de produire. Un bon producteur et/ou un bon commerçant n'est pas celui qui produit et/ou qui vend en quantité, mais plutôt celui qui sait saisir les occasions, choisir les bons clients et faire les bonnes affaires.

Cependant, cela ne suffit pas : les dépenses ostentatoires sont également nécessaires pour obtenir la reconnaissance sociale et le respect (Bourgois 2001). La mise en scène de la richesse, l'acquisition de biens matériels ou l'achat de « services spécifiques » (voitures, changements opérés au niveau de l'habitat, construction d'une nouvelle maison, résidences secondaires en ville, consommation d'alcool, recours à la prostitution) constituent un rappel de la transformation du statut social des intermédiaires, mais également de certains paysans qui ont amélioré leur niveau de vie. Cette mise en scène de la richesse de quelques-uns masque en réalité la situation de pauvreté dans laquelle vit la majorité des cultivateurs.

Le cannabis circule dans un réseau fragmenté qui a pour objectif de circonscrire l'information à une échelle restreinte. Le savoir-faire nécessaire à la commercialisation du cannabis nécessite

également une flexibilité liée à l'incertitude de cette économie. La place des intermédiaires n'est pas pour autant garantie puisque les autorités n'hésitent pas à réprimer ceux qui sont trop exposés, ceux qui affichent leur richesse ou leur autorité et remettent ainsi en question l'efficacité de l'État dans la lutte contre la commercialisation du cannabis. L'arrestation de ces intermédiaires permet à d'autres d'accéder au statut et finalement permet de renouveler les élites de cette économie. Cette répression montre également la place que les acteurs accordent à la dynamique de la concurrence et/ou de la coopération. Certains intermédiaires expérimentent et renouvellent sans cesse les règles du jeu. Par exemple, ils peuvent baisser les prix du cannabis acheté aux cultivateurs en invoquant l'augmentation des risques ou bien réorganiser sa commercialisation (en changeant les routes utilisées, le conditionnement du haschisch, etc.).

Mais une vraie réussite se caractérise par la possibilité de constituer une épargne susceptible de parer à certaines périodes plus difficiles. Cette dernière stratégie est une façon de réagir à certaines conjonctures démoralisantes : elle valorise l'acteur rationnel qui maîtrise les risques. L'acquisition et l'accumulation d'un capital symbolique apparaissent donc cruciales pour cette activité économique, car celui-ci permet d'asseoir la bonne réputation de l'individu dans un espace fortement stigmatisé.

Entre les nombreux petits producteurs, majoritairement pauvres, et les intermédiaires, plus riches mais moins nombreux, chacun cherche à imposer ses règles, à élargir les frontières de son pouvoir, à créer des conditions légitimes de culture, de transformation et de commercialisation du cannabis. Les acteurs sont bien conscients de leurs actions et de leurs finalités ; ils sont à la recherche de la rentabilité et, luttant pour une répartition moins déséquilibrée de la richesse, ils s'organisent concrètement et symboliquement avec les autres producteurs pour défendre une culture qu'ils considèrent légitime.

L'identité intégrée du « bled du *kif* » : « Nous sommes l'espace historique de culture ».

La généralisation de la culture de cannabis dans le Rif central a commencé à partir du milieu des années 1920, à la suite de la guerre du Rif. La période de pacification qui a suivi ce conflit est marquée par l'arrivée de contrôleurs civils de l'administration espagnole, qui n'opèrent aucun changement structurel à une économie locale fragilisée. Ce *statu quo* accentue l'immigration des paysans rifains vers l'Algérie, la contrebande avec les enclaves espagnoles et l'extension de la culture de cannabis à tous les villages des Ketama et des Beni Khaled (Mouna 2010, Afsahi 2009). La légitimité de cette extension s'est appuyée sur la tolérance octroyée aux premiers villages originels, qui cultivent depuis plusieurs siècles. La population a spontanément baptisé cet espace « le bled du *kif* ». Le terme de « bled du *kif* » fait référence aux cinq premiers villages cultivateurs de *kif*14. L'ensemble des villages limitrophes s'est approprié cette expression symbolique. Fonctionnant comme un label, elle permet aux cultivateurs de faire face à la concurrence avec les villages qui disposent des nouveaux espaces de culture, et permet de se protéger de la politique d'éradication. Les acteurs locaux présentent aujourd'hui leur territoire comme un espace homogène, en marge de la société. L'instrumentalisation de l'espace de culture a permis à la population de se forger une identité qui s'apparente à un sentiment d'harmonie entre individus (Erikson 1980).

Dans l'espace historique, il est rare que des étrangers puissent acquérir des terres. Celles-ci sont le plus souvent transmises par héritage. En revanche, les Ketama sont réputés pour élargir leur

territoire en se mariant ou en concluant des alliances avec les populations de la province limitrophe de Taounate, comme dans le cas de contrats moraux d'exploitation des terres pour la culture de cannabis. Deux raisons expliquent cette stratégie d'ouverture vers d'autres territoires :

– la mobilité des Ketama qui, dans un souci de rentabilité, ont toujours cherché à élargir leur réseau et leur marché à l'échelle régionale, nationale ou internationale ;

– la région de Taounate a depuis longtemps fourni des *fuqaha* (savants religieux) et des *imams* aux Ketama, contrairement aux Ghomara qui ont toujours préservé leur savoir religieux par le maintien sur leur territoire d'écoles traditionnelles extrêmement réputées dans la formation de *fuqaha*. Ainsi, les *fuqaha* de Taounate ont légitimité le *kif* en acceptant de prêcher chez les Ketama.

Profitant de cette notoriété, le « bled du *kif* » est devenu un espace d'arrangement caractérisé par ses propres normes sociales. Ses producteurs ont réussi à mettre en place une autonomie économique, favorisant ainsi le maintien de la culture de cannabis à travers l'implication des *fuqaha*, qui considèrent la plante du *kif* comme « une plante créée par Dieu », parfois même un « don de Dieu » (Afsahi 2009, Mouna 2010). Mais Taounate n'a pas fourni uniquement des *fuqaha*, elle a aussi été, pendant trois décennies au moins, une réserve de main-d'œuvre saisonnière pour Ketama. Les ouvriers agricoles venant des villages proches ont pu, au contact des cultivateurs de l'espace historique, dès leur retour dans leur village d'origine, introduire la culture profitant d'une tolérance ou d'une prise d'intérêt des autorités locales (Afsahi 2011). Ils prétendent aujourd'hui encore avoir acquis leur savoir-faire à Ketama ou au contact des Ketama venus ultérieurement développer la culture sur leur propre territoire. La location des terres agricoles par les Ketama dans cette même province a contribué à élargir l'espace historique de culture de cannabis.

L'ouverture à une main-d'œuvre extérieure peut s'expliquer par les obstacles que la mécanisation a rencontrés sur des surfaces agricoles accidentées et très parcellisées. L'espace historique est devenu attractif pour le salariat agricole, ouvriers polyvalents dont l'activité change en fonction des besoins de l'employeur : défrichage, désherbage, extension de bâtiments, etc., ou ouvriers spécialisés qui se consacrent essentiellement à la transformation du cannabis séché en résine. Ces derniers sont employés plusieurs mois par an, essentiellement pendant la période de la récolte et de la transformation du cannabis. Ils sont nourris et logés à proximité de la demeure familiale et reviennent d'année en année, ce qui permet aux employeurs d'établir une relation de confiance. Les mécanismes d'intégration ou d'exclusion de ces ouvriers ne sont pas rigides, et si la plupart conservent un statut d'étranger dans le village, quelques-uns réussissent, grâce à leur savoir-faire et aux liens établis avec les producteurs, à se marier, à devenir membres du village et, par la suite, éventuellement cultivateurs propriétaires de terres.

Néanmoins, en dépit de la stratégie d'ouverture des Ketama vers d'autres territoires, ceux-ci se plaignent aujourd'hui de la diffusion du savoir-faire dans d'autres espaces, de l'extension de la culture à d'autres communes non limitrophes, de la baisse de qualité du cannabis et de la chute des prix occasionnée par un trop grand volume de production. Désormais, la population locale s'organise pour défendre cette culture qui fait partie intégrante de son identité. En raison d'une légitimité historique, elle revendique l'éradication de la culture dans les nouveaux espaces d'exploitation.

L'État a également participé à la création d'une identité spécifique par la tolérance historique de cette culture dans le Rif central. Les campagnes d'éradication du cannabis et de lutte contre sa propagation sur d'autres territoires du Nord (notamment dans la région de Jebala) permettent de comprendre cette dynamique. Les lancements de ces campagnes sont souvent accompagnés d'une classification que l'État opère, qui divise les territoires de culture en deux catégories : la zone historique et les nouvelles zones de culture15. Ces campagnes de lutte contre le cannabis, concernant en priorité les espaces nouvellement atteints par cette économie, ont permis au Rif central, et plus précisément aux Ketama et aux Ghomara (épargnés par cette politique en raison de l'enracinement de cette tradition agricole), de se forger une identité commune tout en valorisant les tolérances historiques. Par ailleurs, les Ketama et les Ghomara utilisent cette exception politique pour souligner l'authenticité et la « valeur ajoutée » du cannabis qu'ils cultivent par rapport à celui qui provient des autres territoires. Cette classification selon les zones de culture, devenue institutionnelle, cache en réalité des enjeux socio-économiques, des stratégies et des formes de résistance que les acteurs de l'espace historique de culture mobilisent pour élargir leur périmètre de culture (diffusion du savoir-faire, mobilité des acteurs, locations de terres, etc.).



Image 3 : Mains d'une femme montrant un morceau de haschisch de qualité supérieure dans le « bled du kif ». Source : Kenza Afsahi, 2005.

Ce processus de construction d'un espace de production et de commercialisation s'accompagne d'une légitimité religieuse et historique, et d'une tolérance politique. Il a forgé une « identité intégrée », qui contribue à propager un certain point de vue à l'ensemble de la population : « Nous sommes le bled historique de culture ». Le sentiment de former une « identité intégrée », spécifique, constitue l'élément qui relie le « bled du *kif* » à une conscience identitaire unique, c'est-à-dire à une conscience qui différencie le « bled du *kif* » des autres villages.

Cette affirmation d'une appartenance au « bled du *kif* » ne peut dissimuler le rapport ambivalent qu'entretiennent les producteurs avec leur activité : soit ils revendiquent leur identité, fortement liée à la région, arguant de leur légitimité historique et de leur savoir-faire (le cannabis est alors valorisé comme une plante « créée par Dieu ») ; soit ils expriment refus et indignation quand le cannabis est perçu sous l'angle des risques qu'il représente pour les cultivateurs : prison et stigmatisation. Les deux conceptions du cannabis peuvent être exprimées par le même interlocuteur selon le contexte et le public. Cette ambivalence (Goffman 2010) s'explique par le regard que la société porte sur les producteurs ou celui que les producteurs portent sur la société, de telle sorte que l'identité du groupe fonctionne comme une « communauté de destin ». Les stratégies identitaires que mobilise le « bled du *kif* » pour être un espace notoire de production sont

donc à la fois offensives et défensives. C'est une société structurée en fonction de normes et de valeurs qui lui sont propres, ayant la capacité d'intégrer ses membres à partir d'un processus dans lequel l'individu « ingère » le point de vue sociétal, acquérant par lui-même les images de soi que lui propose la société (Goffman 2010). Pour ceux qui refusent de collaborer à cette identité collective, leur ascension dans l'échelle sociale ne peut avoir lieu « que dans une direction qui ne saurait être considérée que comme "asociale" du point de vue de la structure sociale existante » (Elias 1991, p. 192).

Dans le discours de certains acteurs locaux, la tolérance se transforme en une autorisation à cultiver le cannabis. Certains vont jusqu'à arguer qu'un *dahir* de 1958 tolérerait explicitement la culture dans l'espace historique de culture (Afsahi 2011). Or, ce *dahir* n'existe pas ; aucun cadre juridique ne protège cet espace historique des éradications. Toutefois, ce discours autour des lois et des *dahirs*, qui permet la construction identitaire collective spécifique à la culture de cannabis, apparaît aussi comme l'affirmation d'une identité locale liée à l'espace de vie et au sentiment d'appartenance. C'est à partir de cette différence identitaire que le *kif* prend place dans une dynamique historique et culturelle qui fait du Rif central, et notamment de Ketama, un espace manifeste de production et de commercialisation du haschisch sur le plan national et international.

La production de cannabis comme un espace de déviance.

La spécialisation des paysans dans la culture de cannabis a fait du Rif central un espace de déviance. L'activité du cannabis englobe un ensemble de pratiques transgressives (transgression des normes juridiques et sociales) qui stigmatisent à la fois l'individu et le groupe, et les excluent de leur groupe de référence. Ces pratiques transgressives sont marquées par deux processus : la déviance primaire et la déviance secondaire.

La déviance primaire est la transgression de la norme, celle des lois prohibant la culture de cannabis. Elle est renforcée par une déviance secondaire (Lemert 2000), qui est la reconnaissance et l'auto-qualification de « bled du *kif* » par la population de cet espace (reconnaissance et qualification de cette déviance par une instance de contrôle social). Becker, dans son ouvrage *Outsiders* (1985), a montré comment les groupes susceptibles de créer des normes sont en mesure de les faire appliquer puis de les présenter comme des règles normatives. La légitimité historique de cultiver le cannabis constitue pour les producteurs de *kif* un argument de refus de toute forme d'exclusion.

La déviance des cultivateurs de cannabis a créé un processus de désignation et de stigmatisation (Goffman 2010, Bourgois 2001, Becker 1985). Cette déviance ne peut être isolée du lieu et du contexte : le Rif central a toujours été considéré comme un espace de rébellion et la culture du *kif* comme une pratique traditionnelle. Trois éléments nous permettent de considérer pourquoi la culture de cannabis est une activité déviante : il existe une norme juridique qui interdit la culture et le commerce du *kif* (*dahir* de 1954) ; les cultivateurs de cannabis et les intermédiaires transgressent cette loi ; le processus de stigmatisation et d'auto-stigmatisation est caractérisé par l'appellation de « bled du *kif* ».

Dans sa politique contre le cannabis, le discours officiel utilise des termes comme « lutter », « éradiquer » ou « interdire ». Bien que l'espace historique de culture ne soit pas visé en premier par les campagnes de lutte contre le cannabis, l'usage de ces termes présuppose que tous les

producteurs se trouvent dans une transgression sociale généralisée (politique, religieuse, etc.). Cette transgression est également créée à partir d'un sentiment d'exclusion « […] et par tout le processus d'une dynamique de stratégies d'intégration et d'appartenance, un processus progressif qui influe sur la participation de l'individu à la vie sociale et sur l'évolution de l'image de soi » (Bouchrara-Zannad 1997, p. 205).

La dynamique de répression, qui a réduit les surfaces cultivées de cannabis, ne freine ni son activité ni la mobilité sociale dans le « bled du *kif* »; elle favorise au contraire l'arrivée de nouveaux acteurs. Ainsi, la dégradation du niveau de vie en milieu urbain au Maroc ou en Europe (particulièrement en Espagne) incite une partie des jeunes originaires des villages où la culture de cannabis est historique à y revenir pour le cultiver. Même s'il s'agit là d'une activité « occasionnelle », elle peut constituer une première initiation à d'autres activités déviantes.

Le schéma qui caractérise le rapport entre cet espace et les autorités est fondé sur la relation pouvoir/contre-pouvoir, ce qu'illustrent parfaitement les manifestations d'avril 2010 dans la commune de Bab Berred, où la population s'est massivement mobilisée contre les opérations des forces de l'ordre dans le cadre de la lutte contre la culture du *kif*. Cet événement, renforcé par le Printemps arabe en 2011, a marqué l'arrêt des éradications. A contrario, dans la province de Larache, où le cannabis, introduit à partir des années 1990, a été éradiqué à partir de 2004, la population n'a pas contesté directement sa répression. L'attitude de l'État varie entre répression (la plupart du temps dictée par les pressions des partenaires européens) et tolérance, ce qui stabilise un tant soit peu les relations avec une population rurale réputée rebelle.

Le savoir-faire local du Rif central est orienté vers la production de cannabis : la valorisation des terres les plus enclavées se traduit par l'exclusion des petits producteurs et la concentration des moyens fonciers par une minorité de grands producteurs qui monopolisent les rôles d'intermédiaires dans le transport de la marchandise. La population s'est également spécialisée dans la transformation du cannabis en haschisch et dans sa commercialisation, acquérant ainsi une notoriété locale et internationale. La notoriété du « bled du *kif* » rend cet espace attractif : il a la capacité de traverser des crises économiques et politiques (baisse des prix, répression, etc.) et accueille aujourd'hui de nouveaux producteurs.

Cependant, la spécialisation dans la culture de cannabis a favorisé l'apparition de formes de discrimination sociale envers les Rifains. De nombreux cultivateurs de cannabis de l'espace historique prennent la juste mesure de ces situations stigmatisantes dès qu'ils se retrouvent à l'extérieur de leur milieu d'origine. Ainsi, la simple détention d'une pièce d'identité avec un lieu de naissance, de travail ou d'habitat mentionnant Ketama, Issaguen, Tleta de Ketama, Targuist, Bab Berred peut susciter un refus de location d'une voiture, d'une chambre d'hôtel ou conférer une mauvaise réputation. Les investissements qu'opèrent des Rifains dans des villes en dehors du Rif sont assimilés à des fonds provenant de l'argent de la drogue. Cette stigmatisation fonctionne selon le concept de « menace du stéréotype » (Steele et Aronson 1995). Les Rifains connaissent pourtant les stéréotypes qui leur sont assignés, ils savent qu'ils sont associés aux attributs liés à la drogue, à une violence politique récurrente (guerre du Rif, révolte de 1958-1959, émeutes de 1984, etc.). De ce fait, le stéréotype du « bled du *kif* » fonctionne comme une menace ou un défi : on se présente comme originaire de ce « bled du *kif* », ce qui permet d'être évalué conformément à la perception sociale stéréotypée. Mais cette stigmatisation peut parfois prendre des valeurs positives : le Rifain a aussi la réputation d'être intrépide, et homme de parole et d'honneur.

Bibliographie

Afsahi, Kenza. 2009. « Les producteurs de cannabis dans le Rif – Maroc : Étude d'une activité économique à risque. » Thèse de doctorat, Université de Lille 1.

—. 2011. « Cannabis cultivation practices in the Moroccan Rif » in Decorte, Tom et al. *World Wide Weed. Global Trends in Cannabis Cultivation and its Control*, p. 90-114. Farnham : Ashgate.

Afsahi, Kenza et Khalid Mouna. 2014 (sous presse). « Le cannabis, du jeu politique local à la scène nationale » in Baudouin Dupret et al. *Le Maroc au présent*. Paris : Actes Sud.

Arlès, Jean-Paul. 1962. « Structures économiques et programme de développement pour le Rif. » Thèse de doctorat, Université de Toulouse.

Bellakhdar, Jamal. 2003. *Le Maghreb à travers ses plantes*. Casablanca : Éditions le Fennec.

Bouchrara-Zannads, Traki. 1997. « Les nouvelles formes d'identités vécues au Maghreb : le cas de Tunis (la dynamique corporelle des stratégies collectives urbaines dans l'intégration des villes au Maghreb ou l'accès à l'identité néo-citadine) » *Afers Internacionals*, n° 36 : p. 203-210.

Boudouah, M'hamed. 1985. « La culture du kif et son impact économique et social dans le Rif central. » Thèse de doctorat, Université de Toulouse-le Mirail.

Bourgois, Philippe. 2001. *En quête de respect. Le crack à New York*. Paris : Seuil.

Brunel, René. 1955. *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa*. Paris : Publications de l'Institut de Hautes Études Marocaines (IHEM).

Cartier-Bresson, Jean. 1992. « Éléments d'analyse pour une économie de la corruption » *Tiers-Monde*, vol. 33, n° 131 : p. 581-609.

Chouvy, Pierre-Arnaud et Afsahi Kenza. 2014. « Hashish revival in Morocco » *International Journal of Drug Policy*, vol. 25, n° 3 : p. 416-423

Clarke, Roland C. 1998. *Hashish !* Los Angeles : Red Eye Press.

Di Méo, Guy et Pascal Buléon. 2005. *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. Paris : Armand Colin.

Dufumier, Marc. 2012. *Famine au Sud Malbouffe au Nord*. Paris : NIL Éditions.

Elias, Norbert. 1991. *La société des individus*. Paris : Fayard.

Erikson, Erik. 1980. *Identity and the life cycle*. New York : International Universities Press Inc.

Goffman, Erving. 2010. *Le stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris : Minuit.

Hammoudi, Abdallah. 1974. « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner » *Hespéris-Tamuda*, vol. XV : p. 147- 180.

Howard, Becker. 1985. *Outsiders*. Paris : Métaillé.

Hibou, Béatrice. 1996. « Les enjeux de l'ouverture au Maroc. Dissidence économique et contrôle politique » *Les Études du Ceri*, n° 15.

Jamous, Raymond. 2002. *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press.

Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.

Labrousse, Alain, et Philippe Bordes. 2004. « Économie de la drogue et réseaux de corruption au Maroc » *Revue Politique Africaine*, n° 93 : p. 63-82.

Lahire, Bernard. 2004. *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris : La Découverte.

Laroui, Abdelah. 1975. *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*. Paris: Maspero.

Lemert, Edwin M. 2000. *Crime and Deviance : Essays and Innovations*. Lanham : Rowman & Littlefield.

Lilian, Mathieu. 2000. « L'espace de la prostitution. Éléments empiriques et perspectives en sociologie de la déviance » Sociétés Contemporaines, n° 38 : p. 99-116.

Maurer, Gérard. 1968. « Les paysans du Haut Rif central » *Revue de géographies marocaines*, n° 14 : p. 3-70.

Mercier, Louis. 1905, « Une opinion marocaine sur le monopole du tabac et du cannabis » *Archives marocaines* (publication de la Mission Scientifique du Maroc), n° 4 : p 152-167.

Moulièras, Auguste. 1895. *Le Maroc inconnu. Première partie : Exploration du Rif*. Oran : Imprimerie Fouque.

Mouna, Khalid. 2009. « La culture du cannabis au Maroc. Entre l'économie et le religieux » *Revue Théologiques*, n° 17 : p. 185-202.

—. 2010. *Bled du kif. Économie et pouvoir chez les Ketama du Rif Marocain*. Paris : Ibis Press.

—. 2011. « Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc » *Anthropologie et sociétés*, vol. 5, n° 1-2 : p. 229-246.

Naciri, Mohamed. 1997. « Les montagnes marocaines : de la centralité à la marginalisation. Réflexion pour une réinsertion des massifs montagneux dans l'espace national » in Roux, Bernard et Driss Guerraoui. *Zones défavorisées méditerranéennes : études sur le développement dans les territoires ruraux marginalisés*, p. 51-69. Paris/Casablanca : L'Harmattan/Toubkal.

Office des Nations unies contre la drogue et le crime (ONUDC). 2003. « Maroc. Enquête sur le cannabis 2003 ». Vienne : ONUDC.

Office des Nations unies contre la drogue et le crime (ONUDC). 2005. « Maroc. Enquête sur le cannabis 2004 ». Vienne : ONUDC.

Roda-Jimenez, Rafael. 1941. *Economia Marroqui. Los problemas del campo*. Sebta : Imprenta-Imperio.

Segaud, Marion. 2010. *Anthropologie de l'espace*. Paris : Armand Colin.

Servais, Véronique. 2003. *Constructions sociales de l'espace. Les territoires de l'anthropologie de la communication*. Liège : Presses universitaires de Liège/Institut des Sciences Humaines et Sociales (Ulg).

Steele, Claude M. et Joshua Aronson. 1995. « Stereotype vulnerability and the intellectual test performance of African Americans » *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n° 69 : p. 797-811.

UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2013. « World Drug Report 2013 ». Vienna: UNODC.

Zaïm, Fouad. 1997. « Le Maroc Méditerranéen, l'ultime frontière » in Roux, Bernard et Driss Guerraoui. *Zones défavorisées méditerranéennes : études sur le développement dans les territoires ruraux marginalisés*, p. 309-327. Paris/Casablanca : L'Harmattan/Toubkal.

Note

1 Les auteurs tiennent à remercier Pierre-Arnaud Chouvy pour ses commentaires et suggestions sur une version antérieure de cet article.

2 La conjoncture actuelle est marquée par un débat sur la légalisation du cannabis à des fins médicinales et industrielles, impulsé en 2008 par une organisation non gouvernementale et des partis politiques, débat auquel généralement les cultivateurs ne prennent pas part. C'est seulement en 2014 que des rencontres entre partis politiques et population ont été organisées : le 5 avril, le parti du PAM (Parti Authenticité et Modernité) rencontre la population à Bab Berred pour débattre de l'avenir du cannabis ; le 14 juin, le parti de l'Istiqlal rencontre la population à Zoumi. Un chapitre d'ouvrage collectif consacré à la légalisation du cannabis au Maroc est actuellement sous presse (Afsahi et Mouna 2014).

3 Qui exige beaucoup de travail et de capital à l'unité de surface (Dufumier 2012). La culture de cannabis requiert une main-d'œuvre importante, beaucoup d'eau et de produits phytosanitaires.

4 La monoculture est la culture intensive d'une même espèce végétale durant de longues périodes sur le même sol (Lemaire 1975).

5 « Bled » vient d'« *?l bilad* », qui signifie « pays ».

6 « Bled du *kif* » est une notion toponymique qui peut faire autant référence au lieu de culture de cannabis qu'à la résidence principale des cultivateurs.

7 Nous avons fait le choix de ne prendre en compte que les événements historiques qui sous-tendent la consolidation d'un espace historique de production de cannabis.

8 Le Makhzen signifie « magasin », « entrepôt » ou « trésor ». Il signifie aussi « trésor d'État ». Avant les protectorats, il désignait le pouvoir central ; depuis l'indépendance, il désigne l'État et ses agents (Mouna 2009).

9 L'analyse mise en exergue par la littérature coloniale de l'organisation tribale et du système politique du Maroc précolonial oppose les tribus rivales/*bled el siba* au pouvoir central/*bled el Makhzen* : pour elle, le tribalisme est un frein à la formation d'une société étatique (Laroui 1975, Hammoudi 1974).

10 La mainmise de la Régie des Tabacs et du Kif sur la commercialisation de *kif* durera jusqu'en 1953.

11 Djihad, jihad ou djihâd veut dire « effort sur soi-même pour atteindre le perfectionnement moral ou religieux ». Le Coran utilise l'expression *al-jihad bi anfusikum* (« lutter avec votre âme »), ou encore *al-jihad f? sab?l All?h* (« effort vers Dieu »). Notons que le Larousse (2004) précise que « le terme *jihad* est employé abusivement au sens de guerre sainte ».

12 En 1954, est édicté un *dahir* (décret royal) interdisant formellement la culture et la vente de *kif* dans la zone sous protectorat français. Cette interdiction sera étendue après l'indépendance sur l'ensemble du territoire. Malgré cette interdiction et quelques tentatives d'éradication de la part des autorités marocaines, la culture de cannabis restera tolérée dans l'espace historique de culture.

13 C'est en 2003 que la première enquête officielle sur la culture de cannabis au Maroc est réalisée par le gouvernement marocain en collaboration avec l'Office des Nations unies contre la drogue et le crime (ONUDC). Cette année-là, les surfaces cultivées atteignent 134 000 ha. Nous pouvons voir sur la carte (Image 2) que la culture de cannabis s'étend sur différentes provinces et dépasse largement l'espace originel de culture des communes de Ketama et de Bab Berred. Après plusieurs années de répression, en 2011, les surfaces cultivées de cannabis auraient atteint 47 500 ha (UNODC 2013).

14 Depuis environ une dizaine d'années, nous avons observé l'apparition de nouvelles variétés hybrides de cannabis que les paysans nomment *pakistania*, *mexicana*, *khardala* ou *gaouriya* pour la plus récente. Ces nouvelles variétés ont modifié l'appellation traditionnelle du *kif*, que les paysans nomment aujourd'hui la *beldia* (« l'authentique », « celle de chez nous ou celle du bled »). Le mot « *kif* » est de moins en moins prononcé par les cultivateurs, qui établissent une distinction entre le plant d'origine, qui a tendance à disparaître (Clarke 1998), et les nouvelles variétés. Néanmoins, l'appellation de « bled du *kif* » est systématiquement utilisée lorsque la légitimité historique du territoire est en jeu. Sur le sujet des variétés hybrides de cannabis voir l'article de Chouvy et Afsahi (2014).

15 Depuis la première enquête officielle sur le cannabis au Maroc (ONUDC 2003), le gouvernement affiche une politique rigoureuse qui tend à réduire de plus en plus les surfaces cultivées. Les médias font régulièrement état de saisies de cannabis, d'éradications des cultures et d'arrestations de producteurs ou d'intermédiaires, ce qui a banalisé la répression de cette économie. En 2004, une deuxième enquête est réalisée dans laquelle une classification selon les zones de culture de cannabis est opérée (ONUDC 2005). Cette classification sera par la suite utilisée dans les discours officiels et relayée par les médias pendant les campagnes de lutte contre le cannabis.

Article mis en ligne le mardi 30 septembre 2014 à 08:37 –

Pour faire référence à cet article :

Kenza Afsahi et Khalid Mouna, »Cannabis dans le Rif central (Maroc). », *EspacesTemps.net*, Travaux, 30.09.2014
https://test.espacestemps.net/articles/cannabis-dans-le-rif-central-maroc/

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited. Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.