

La culture du cannabis au Maroc Entre l'économie et le religieux

Khalid Mouna

Volume 17, Number 1, 2009

Les charismes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/039504ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/039504ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mouna, K. (2009). La culture du cannabis au Maroc : entre l'économie et le religieux. *Théologiques*, 17(1), 185–202. <https://doi.org/10.7202/039504ar>

Article abstract

This paper focuses on the Ketama tribe in Central Morocco and their role in the production of kif and its derivatives in the economical activity of the region. Its purpose is to present an anthropological point of view on the relationship between religion and cannabis. How can it be explained that in a country ruled by a religious monarchy, the production of cannabis flourishes ? First, this paper analyses the Ketama tribe's relation with religion, taking into consideration the impact of kif production on the religions structure. And second, it questions the religious process which has allowed the Ketama to put aside any religious interdictions on cannabis.

La culture du cannabis au Maroc.

Entre l'économie et le religieux

Khalid MOUNA*

Anthropologie

Université de Saint-Denis — Paris VIII

Le Rif, la façade du Maroc longeant la Méditerranée, est historiquement connu par sa culture du cannabis. Mauran rapporte ainsi que le cannabis est le « chanvre du pays, venu de Marrakech et de Tétouan [...] les Marocains le reçoivent en épis ». Il est le véritable produit national, « toute la classe ouvrière fume passionnément le cannabis, dans de longues pipes à fourneaux minuscules [...] Dans la classe bourgeoise, on fume aussi, mais avec un peu plus de discrétion et à domicile » (Mauran 1913, 170). Cette description de l'utilisation du cannabis au Maroc montre la banalisation de ce produit et sa place sociale. La pratique de la culture du cannabis a fait du Rif, notamment de Ketama, une des régions les plus réputées dans le monde en raison de la qualité du cannabis transformé en résine. Cette culture, ou plutôt la transformation du cannabis en haschich, est récente par rapport à la culture du cannabis. Dans cet article, notre question principale s'articule autour du rapport entre la religion et le cannabis. En effet, contrairement à l'imam Khomeiny qui a interdit la production des produits stupéfiants après son arrivée au pouvoir en 1979, les *oulémas* (savants religieux) du Maroc n'ont pas frappé d'interdiction religieuse la culture du cannabis. À partir d'un travail de terrain réalisé auprès de la population de Ketama du Rif central, nous essaierons de répondre à la question suivante :

* Khalid Mouna est membre associé à l'équipe de recherche ERASME de l'Université de Saint-Denis — Paris VIII. Il a soutenu une thèse en anthropologie économique et historique sur l'économie du kif dans le Rif marocain. Il travaille actuellement sur les transmissions identitaires au sein des associations berbères du nord marocain. Son dernier livre, à paraître fin 2009 aux éditions Ibis Press (Paris), traite du rapport entre la construction du pouvoir et l'économie du kif au Maroc. Il s'intitule : *Bled du kif. Économie et pouvoir chez les Ketama du Rif marocain.*

comment le cannabis a-t-il pu résister dans le cadre d'une société islamique dont la religion interdit les produits stupéfiants ?

1. L'historique du cannabis au Maroc

Un bon musulman n'est pas simplement assujéti aux cinq piliers de l'Islam : la profession de foi, les cinq prières quotidiennes, l'aumône, le jeûne et le Grand Pèlerinage. Il doit aussi se soumettre toute sa vie aux règles coraniques. Ainsi, ses paroles, ses gestes, les règles du savoir-vivre, tout est soumis à des recommandations. Ces règles strictes ont trahi certains voyageurs explorateurs de la fin du xx^e siècle qui voulaient s'aventurer en terre de l'Islam : « Impossible à un Européen déguisé parmi ces musulmans de ne pas trahir rapidement son incognito : de là les nombreux insuccès des voyageurs qui ont essayé de se faire passer pour des musulmans au cours de leurs explorations » (Doutté 1994, 8). L'Islam est une religion omniprésente dans la vie des croyants grâce au *fiqh* (jurisprudence) qui règle toutes les actions et les classe en obligations. Le musulman se trouve face à différentes formes d'obligations : dans la première catégorie, on trouve le *âdjib* (obligatoire), ensuite le *mandoub* (recommandé), le *moubah* (permis), le *makrouh* (déconseillé), enfin le *harâm* (interdit). Ceci révèle que la religion est la pierre d'angle de la société musulmane, présente dans la vie privée comme dans la vie publique. Elle encadre le quotidien de la communauté, dans son rapport avec l'Homme comme dans son rapport avec Dieu. L'Islam est la sphère sur laquelle repose toute la vie de la communauté.

Après avoir présenté la place de l'Islam dans la vie du musulman, nous pouvons interroger l'existence ou non d'une interdiction quant à la consommation du cannabis. L'interdiction par l'Islam des produits qui ont des conséquences sur les conduites humaines semble ainsi être limitée aux produits alcoolisés (la punition de la loi coranique pour le buveur d'un liquide enivrant est de quatre-vingt coups de fouet). Les textes coraniques ne rapportent pas l'usage d'herbes stupéifiantes dans le monde musulman avant le xi^e siècle. Elles sont alors utilisées du Yémen à la Syrie. Au Moyen Âge, la consommation du cannabis dans le monde islamique semble limitée à des élites qui le consomment mêlé à des boissons ou à des aliments. On en retrouve quelques recettes dans les contes des *Mille et Une Nuits*, écrits entre 1000 et 1700. Entre le xi^e siècle et le xiii^e siècle, notamment entre 1090 et 1272, une nouvelle secte politique et religieuse voit le jour en Irak et en Syrie, nommée les hachachînes. Ce groupe, fondé par un Perse ismaélien, Hassan el Sabbâh, soutenu par les Fatimides, pratiquait l'assassinat politique pour

contester le pouvoir sunnite de Bagdad¹. Le surnom de hachachîne qui leur est donné en Syrie devrait peut-être être compris comme une image marquant le mépris et le désaccord du peuple sunnite envers le fanatisme de cette secte politique et sa consommation du haschich.

Après avoir soustrait le Caire aux Fatimides chiïtes à la fin du XII^e siècle, les sunnites essayent d'enrayer l'expansion de l'utilisation du cannabis en condamnant les fumeurs; on va même jusqu'à leur arracher les dents. Mais tout cela reste vain puisqu'en Égypte, la consommation était devenue purement récréative et avait gagné toutes les classes sociales. Dès le XIV^e siècle, les marchands arabes et grecs font le commerce du haschich à travers tout le monde musulman. Ce sont ces marchands qui ont joué un très grand rôle dans la diffusion du cannabis en Afrique noire, à commencer par l'est, et ce, dès la fin du premier millénaire. À l'époque où le soufisme connaît son apogée, vers le XII^e siècle, la pratique se répand dans le monde arabe. Cette pratique aurait été introduite en Égypte par des soufis syriens et viendrait d'Iran avec la pipe à eau, peut-être elle-même venue d'Inde. La façon dont se répandait cette herbe dans le Proche-Orient explique son origine: elle est appelée le *haschichat al fuqara* (le haschich des pauvres), ce qui indique que les consommateurs de cette herbe dans le Proche-Orient ont subi l'influence des fakirs hindous. Nous pouvons constater ici que la consommation du haschich a été tolérée dans le monde chiïte de l'époque. Il y a lieu de supposer que les musulmans n'ont pas innové en ce qui concerne la consommation des stupéfiants mais ont subi l'influence des fakirs hindous, qui, depuis longtemps, s'adonnaient au haschich.

Au Maroc, et à l'époque des Saâdiens, entre le XVI^e siècle et le XVII^e siècle, le cannabis était interdit et fut brûlé publiquement dans les souks. Cependant, le commerce du cannabis était fait sous la tutelle de l'État marocain, malgré l'hésitation des sultans entre le monopole et l'interdiction. Ce sont les juifs et les Grecs qui étaient des trafiquants spécialisés dans l'exportation du cannabis du Maroc vers les pays voisins: « Ces commerçants disposaient d'un capital important. Ce dernier leur permettait d'acheter les bateaux pour prendre une grande charge de cannabis. L'importation et l'exportation se faisaient par différents ports du Maroc notamment

1. À l'origine, les *hachachînes* étaient une secte religieuse musulmane fondée, au XI^e siècle, par Hasan al-Sabbah, partisan du calife fatimide al-Mustansir. Ils étaient connus pour leur hostilité à toute forme de légalisme et n'hésitaient pas à défendre leurs idées par la terreur. Faisait partie de leur stratégie l'assassinat de personnages importants. Leurs ennemis étaient les Turcs saljuqides sunnites et les croisés chrétiens.

d'Agadir » (Boudouah 1985, 6). La place géographique du Maroc a fait de lui le point de départ pour le commerce des stupéfiants, sous couvert de différentes marchandises : le thé, les céréales, le lin, etc. À partir du XVI^e siècle, le cannabis au Maroc a fait l'objet d'un usage mystique, suivant ici la même dynamique que celle que l'on trouve en Asie ; ainsi « le chanvre indien a été intégré aux rituels de l'hindouisme, puis du bouddhisme, accompagnant cette dernière religion sur toute son ère de diffusion » (Labrousse 2004, 33). De la sorte, la secte de Sidi Haddi qui se trouve près du lieu saint de *Sidi Abdeslam Ben M'chich* dans le Rif occidental, est connue pour la consommation de cannabis ; selon Brunel,

En Algérie, il existe, près de l'antique Galma, dans la province de Numidie, un saint qui, à l'instar de Sidi Heddi, procure l'extase à ses adeptes en faisant non plus fumer mais priser, dit-on, le cannabis. Ce saint est Sidi âmmar Bu-Senna, lui aussi derviche errant, pouilleux et célibataire, hostile à la science et ne suivant que son inspiration. Il existe bien, dans certaines confréries organisées, Issawan Jilalia, Hamdasa, des fumeurs de cannabis invétérés, mais ce ne sont là que des cas isolés, n'obéissant qu'à leurs propres penchants. En principe, dans ce pays, seule la secte de Sidi Haddi fait obligation à ses membres de fumer le cannabis, d'absorber du *ma'jon* [mélange de semoule, de sucre, de muscade, de cannelle et de graines de kif pilées et généralement grillées] ou de l'opium, selon un rituel précis. (Brunel 1955, 31)

Les Haddawa sont une filiale de la secte des Ismaéliens chiites, que les Fatimides ont su canaliser à leur profit, de façon à en faire un instrument de domination politique.

Comment donc la culture du cannabis est-elle arrivée chez les Ketama, principaux producteurs du cannabis dans le Rif central ? Après avoir quitté son village vers le XVIII^e siècle, Sidi Haddi, forme berbérivée de Mahdi,

se dirigea vers les Ketama où il fit la rencontre de Sidi Hajj (Brunel 1955, 31). Il s'installa chez les Ketama, qui vont devenir l'un des fournisseurs de cannabis au profit de la secte de Sidi Haddi. Cela signifie que la culture du cannabis existait et que c'est l'élément religieux qui va permettre sa valorisation. Ainsi, les Haddawa préféraient le cannabis de Ketama pour sa qualité ; ils disaient : « *Khutna ketma, nas fūhama iqal-o al-ba, iharto nal-buhala al-cannabis u-t-taba* (Nos frères Ketama sont des gens intelligents ! Ils défrichent la forêt pour planter le cannabis et le tabac destinés aux *būhala*/les fakirs). (Brunel 1955, 291)

Selon les Haddawa, la consommation du cannabis facilite la récitation de *Dhikr* (répétition du nom ou des attributs de Dieu) et l'adoration de Dieu.

Un proverbe ketami dit d'ailleurs « Les Haddawa supportent la faim, mais ils ne supportent pas la privation de cannabis ». La récolte destinée aux Haddawa nous ramène vers une hypothèse qui place Sidi Haddi au cœur de la problématique de l'émergence du cannabis chez les Ketama. En effet, les Haddawa offrent une explication religieuse à la découverte du cannabis : ils « mêlaient le prophète en personne. Sidi Mohamed, disent-ils, avait déjà, dans un des *hadiths*, annoncé au monde la découverte du chanvre indien (cannabis indica) : on ne tardera pas à découvrir une herbe (*asba*) que les hommes se partageront comme nourriture (*niçma*) » (Brunel 1955, 284). Brunel rapporte aussi que « parmi le peuple, le kif du *sahab* de Sidi Haddi passe pour être imprégné de *baraka* [grâce, charisme] et communiqué à celui qui le fume les effluves bienfaisantes du saint » (288).

La démarche rétrospective montre que l'utilisation du cannabis n'a jamais été réellement interdite dans la religion. Nous allons risquer une hypothèse : si le cannabis était cultivé un peu partout dans les montagnes marocaines, l'attachement des Ketama à cette culture reste particulier. En effet, l'introduction de la secte de Sidi Haddi à Ketama et son assimilation avec la secte ismailienne chiite/Fatimide et, enfin, la relation de Ketama avec la dynastie Fatimide² et les shiites ismailiens éclairent le processus de l'introduction de la culture du cannabis dans cette tribu, ainsi que sa légitimité religieuse et historique³.

Jusque-là, nous avons évoqué la place du cannabis au niveau local, il convient à présent de placer la culture du cannabis dans son contexte national. Au début du XIX^e siècle, le Maroc s'est trouvé dans une crise économique et politique. En raison de cette crise, le *Makhzen*⁴ se trouvait contraint de monopoliser la culture du cannabis. Il fallut attendre la moitié du XIX^e siècle avec la pénétration européenne, son capital marchand et la signature de l'accord entre la France et le Maroc en 1861, pour que soit posée comme principe la liberté absolue des échanges, et soit aboli le monopole du cannabis par le *Makhzen*, seuls le tabac et l'opium restant le monopole de ce dernier. Dans un contexte conflictuel, le sultan Moulay Hassan I (1873-1894) envoyait aux *oulémas* de Fès une lettre dans laquelle il leur

2. Les Ketama furent de grands alliés de la dynastie Fatimide au Maghreb (909-975).

3. Nous pensons que la relation de la secte de Sidi Haddi avec les shiites Ismailiens constitue un axe de recherche à part entière qui peut mettre en lumière les pratiques du chiisme dans le Rif du Maroc.

4. *Makhzen* : magasin au sens d'entrepôt, trésor, au sens de trésor d'État. Dans le Maroc précolonial, ce mot signifie le pouvoir central ; aujourd'hui, le terme est utilisé pour désigner l'État et ses agents au Maroc.

demandait leur point de vue au sujet de l'interdiction des stupéfiants et au monopole du *Makhzen* :

À nos amis illustres les docteurs de Fès qui nous donnent tant de satisfaction, aux oulémas de cette ville qui suivent la voie droite. Sur vous soit le salut ainsi que la miséricorde et les bénédictions divines ! Sachez que nous sommes complètement indécis sur la question de savoir si nous autoriserons le commerce de çâka [on appelle *çâka*, au Maroc, les produits dont l'État a le monopole], c'est-à-dire des produits végétaux ayant une action stupéfiante, démoralisante [...] c'est une des questions qui nous préoccupent le plus et nous considérons les conséquences de cette autorisation comme plus graves que toutes autres et notamment que celle qu'entraîne la libre pratique des portes. Nous éprouvons, en effet, de la répulsion et du dégoût pour les stupéfiants, toutes les fois que nous agitions cette question [...] 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 équivaldrait à inciter les gens du vulgaire et les ignorants à faire usage des stupéfiants. Étant donné surtout le bon marché de ces produits, tous, riches, et pauvres, pourraient s'en procurer. Cette mesure deviendrait ainsi un moyen détourné de proclamer licite, pour le peuple, ce qui lui était interdit. Il n'aurait plus à s'en cacher, dès lors, n'ayant à craindre aucun contrôle, ces produits afflueraient en quantité illimitée, du pays des chrétiens, en payant des droits d'entrée, comme tous les produits dont le commerce est autorisé, et il en résulterait des conséquences beaucoup plus fâcheuses que si le Makhzen en avait le monopole. 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 : le sujet est d'importance capitale. (Mercier 1905, 153 ; 154 ; 155⁵)

Avant de nous arrêter sur l'avis des *oulémas* et l'analyse de la lettre, nous devons signaler ici que cette lettre montre que le souverain ne dispose ni du pouvoir législatif, ni du pouvoir judiciaire et aucune autorité n'est reconnue au sultan sans l'approbation préalable des *oulémas*. Le véritable détenteur de la souveraineté est donc la communauté des *oulémas*, qui peut renvoyer le sultan s'il dépasse ses prérogatives. Ce fut le cas de Moulay Abdelaziz,

5. Écrit en date du 23 *Moharrem* de l'année 1304 (1883); voir Mercier (1905, 152-167).

destitué parce qu'il avait signé l'acte d'Algésiras (1906) sans leur consentement. Répondant à la lettre du souverain, les *oulémas* ont interdit l'usage des herbes stupéfiantes ainsi que le commerce dont elles font l'objet. De la lettre envoyée par Moulay Hassan, nous pouvons extraire différents mots qui reviennent sur la question de la consommation du cannabis : stupéfiant, conséquence néfaste, répulsion, dégoût, condamnation, réprobation. Ainsi, le mot interdit que nous allons prendre ici comme synonyme de *haram* n'est cité qu'une seule fois. En l'occurrence, la lettre que nous avons consultée intégralement ne cite aucun *hadith* interdisant la production et la consommation du cannabis en se fondant sur une analogie à l'alcool. Le sultan reconnaît même que le commerce du cannabis constitue un marché porteur.

Il ressort que le cannabis était placé dans un contexte ambigu : d'une part, le besoin de monopole des produits stupéfiants vu le bénéfice qu'il en retirait (ce dernier était dans l'obligation de payer ses dettes aux banques européennes) et, d'autre part, l'interdiction pure et simple de ce produit au niveau de la culture ainsi qu'au niveau de la commercialisation. La question qui se posait consistait à trouver le moyen d'interdire le libre commerce de ces produits. Mais le *Makhzen* ne va pas tarder à mettre fin à son monopole de cette culture à cause de la pression des pays européens, notamment la France.

C'est dans ce contexte conflictuel caractérisé par la pression européenne et la crise d'une population livrée à elle-même que le *Makhzen* a toléré la culture du cannabis dans le Rif central. Cette tolérance accordée aux cinq *douars* (regroupement de grandes familles) du Rif central n'était qu'une confirmation d'une pratique qui existait auparavant : « il semble qu'il y ait eu vers 1890 une confirmation officielle de la culture du cannabis, concédée par le sultan à quelques *douars* : 5 au total pour les Ketama et les Beni Khaled [...] dans 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). Cette autorisation accordée à cinq *douars* a permis la création de la première industrie du tabac et du kif (résine de cannabis mêlée de tabac) au Maroc. Ainsi, la vente et l'achat des produits comme le tabac et le kif devenaient le monopole de la régie marocaine des kifs et tabac, une compagnie multinationale à capitaux français. Le kif et le tabac étaient transformés à Tanger, le kif étant aussi fabriqué dans une usine de Casablanca. Ces préparations étaient destinées d'abord à la consommation intérieure, notamment par les membres des confréries religieuses.

2. Le rôle du *faqih* dans la légitimation de la culture du cannabis

La place du *faqih* en tant qu'acteur local est primordiale dans l'étude de la culture du cannabis. Elle permet de mettre en lumière un des éléments principaux de la légitimation religieuse de la culture du cannabis. Le *faqih*, en arabe classique, veut dire savant, un homme de savoir religieux, celui qui maîtrise le Coran, le *hadith* (parole du prophète) et la jurisprudence; un homme qui endosse un double rôle: d'une part, une fonction religieuse et, d'autre part, une fonction sociale. Avec l'évolution de la société et de ses besoins, le *faqih* a été sollicité pour occuper une place de plus en plus importante dans le groupe. C'est l'homme le plus proche de la population, grâce aux croyances de cette population en un islam marqué par le culte des saints, l'austérité morale et les pouvoirs magiques. Le paysan compte sur le pouvoir du *faqih* pour obtenir des réponses aux problèmes qui surgissent dans sa vie, qu'ils soient d'ordre religieux ou d'ordre matériel. Grâce à cette proximité, le *faqih* est devenu, dans la culture maghrébine de la population notamment rurale, synonyme de voyant et de sorcier, en parallèle avec ses devoirs religieux. Le *faqih* répond aux besoins des villageois qui cherchent une religion plus personnalisée et des acteurs religieux spécialisés et vénérés. Ainsi, chaque acteur est-il spécialisé dans une maladie précise. Ce sont des pratiques et des croyances qui survivent de nos jours dans la société ketama, car cette dernière fait appel à ces croyances pour conserver sa structure traditionnelle.

Les Ketama ont adapté leur besoin religieux à la nouvelle structure économique. Dans ce cadre, de nombreuses personnes font appel à des *faqih* spécialisés dans des pratiques supposant faciliter l'exportation du produit kifique/cannabis à l'étranger. Ici, les histoires racontées ne concernent pas le cannabis transporté par mer dans des bateaux spécialisés qui traversent la Méditerranée; il s'agit en fait d'opérations réalisées par des voyageurs. Cette marchandise transportée est indépendante de la personne qui la transporte, c'est-à-dire que l'intervention du *faqih* est concentrée sur le produit et non sur la personne qui le porte. Que ce soit une personne de conviction musulmane ou non, la crédibilité de l'intervention n'est pas mise en question. On raconte que de grandes quantités de cannabis ont traversé la Méditerranée grâce à l'intervention de ces *faqih*. Cette intervention consiste selon les interlocuteurs à endormir la vigilance des policiers, des douaniers de la frontière et des chiens spécialisés dans la recherche des produits stupéfiants. Cette forme de pratique qui met la *baraka* au service des trafiquants donne une autre dimension au concept de *baraka* du *faqih* qui

le rapproche de la mutation socio-économique de cette société, un nouveau concept sociologique qui donne au *faqih* un nouveau rôle social et religieux.

L'explication sociologique de l'intégration du *faqih* dans l'économie du cannabis passe par la façon dont ce dernier est recruté. Le recrutement d'un *faqih* pour la mosquée se fait par le consentement de la *jmâ'a* (assemblée du village); cette dernière doit donner son avis sur le *faqih* après l'avoir rencontré une fois. D'une manière générale, c'est le *faqih* qui vient à la rencontre de la *jmâ'a*, plusieurs *foqaha* passant dans la région et proposant leurs services. Après une présentation auprès des membres de la *jmâ'a*, le *faqih* rentre en négociation avec ces derniers; en cas d'accord, le *faqih* commence son travail le jour même. Cependant, les Ketama sont très vigilants avec les *foqaha*, car il est évident pour eux que la plupart des *foqahâ* qui viennent dans leur tribu pour chercher un travail ne cherchent qu'à profiter de la richesse engendrée par la culture du cannabis. En raison de ce sentiment, les Ketama ne recrutent que les *foqahâ* qui viennent des régions qui cultivent cette plante, notamment celle de Jbala. Ces *foqahâ* sont totalement intégrés dans la structure sociale et économique. Leur présence dans les régions qui cultivent le cannabis ne pose aucun problème. Nous nous sommes entretenu avec le *faqih* de la mosquée engagé dans la localité de *Azaba*, commune de Ketama. Il est originaire de la ville de Taza, précisément de la tribu de Beni Zarwal. Il a été engagé après avoir été présenté à la *jmâ'a* et recommandé par un ancien *faqih* de la mosquée. Son rôle est d'enseigner à l'école coranique, de diriger les cinq prières journalières, et de prononcer le prêche du vendredi. Pour lui, le choix de Ketama est motivé par des raisons économiques :

la tradition fait que chaque *faqih* s'engage dans un territoire loin de son village natal. Cependant, le *faqih* doit savoir sur quel territoire il va s'engager, car être un *faqih* de nos jours est un travail à part entière, un *faqih* doit savoir que le travail qu'il est en train de faire ne lui garantit pas son avenir. Je me suis engagé sur le territoire de Ketama car, dans la tribu de Beni Zarwal, les villageois ne donnent pas une bonne rémunération. Leur terre est pauvre même s'ils pratiquent la culture du cannabis. Ici, parmi les Ketama je me sens bien, je suis bien rémunéré, les gens de la *jmâ'a* sont très généreux avec leur *faqih*. (Entretien)

Le *faqih* engagé reçoit son salaire des membres de la localité en nature, c'est-à-dire en kif brut qu'il vendra lui-même, ou bien en argent. Il est hébergé dans une chambre au sein de la mosquée. Il perçoit de la nourriture

de tous les membres de la localité. En effet, la nourriture du *faqih* fait partie d'une tradition très ancienne, la *doila* (le tour). Chaque maison, à son tour, doit donner au *faqih* trois repas par jour. Le lendemain, c'est le tour d'une autre famille. Le partage des repas de *faqih* revient à la *jmâ'a*, c'est elle qui répartit les tours entre chaque foyer. Cependant, ce sont les notables de la localité qui commencent les premiers. Nous avons remarqué que le choix d'engagement d'un *faqih* est devenu dépendant de la situation économique du territoire. Ceci a entraîné un changement dans la façon dont le *faqih* encadre religieusement la population. La nouvelle méthode utilisée par le *faqih* suit la dynamique interne de la société. Nous sommes devant une situation de religiosité où le *faqih* se valorise pour suivre la dynamique de la société. Le *faqih* n'est plus un conservateur, il est aussi un homme qui cherche à garantir son avenir. Cela n'empêche pas que le *faqih* entretienne de très bonnes relations avec les habitants. Ce changement concernant le rapport du *faqih* avec la religion s'explique à travers les modifications structurelles que la société ketama a connues et qui ont entraîné un bouleversement de la vie religieuse. Dans cette société, le *faqih* ne fait que partager les mêmes valeurs que l'ensemble de la société ketama. Des valeurs qui mettent de côté le *haram* en ce qui concerne la culture du cannabis. Dans une vie gouvernée par la puissance du capital économique et par des valeurs qui n'ont aucun rapport avec les structures traditionnelles, comme l'est la vie des Ketama, le *faqih* ne se soucie pas du devenir religieux de cette société. En revanche, il se met à l'écoute de leurs besoins plutôt que de leur faire la morale. Pendant le prêche du vendredi, le *faqih* aborde les sujets en arabe classique, quoique la majorité des fidèles ne parviennent pas à suivre son discours, puisqu'ils ne comprennent pas l'arabe classique. Il n'est pas surprenant de voir les fidèles dormir et ne se réveiller que pour faire la prière. Dès notre rencontre avec le *faqih*, ce dernier a soulevé lui-même la question du prêche en arabe classique :

Comme vous avez remarqué, mon discours est plutôt en arabe classique qu'en arabe dialectal. Je suis conscient que la plupart des gens ne savent pas ce que je raconte ; cependant, comme vous avez remarqué, je m'arrête sur des mots difficiles pour mieux expliquer les choses. Ce choix comme vous savez est dû au temps ; ici les gens n'ont pas assez de temps. Si je fais mon discours en arabe classique et que je l'explique ensuite en dialectal ça va prendre beaucoup de temps. (Entretien)

Selon le *faqih* le discours en arabe classique est justifié par des raisons de temps, car la population n'a pas le temps d'écouter de longs discours.

Nous pensons que ce choix est plutôt d'ordre sociologique; le *faqih* est pris dans une double fonction: d'une part, il incarne la continuité des pratiques religieuses de la communauté et, d'autre part, il est conscient que son discours n'a aucune influence sur une population intégrée dans l'économie du cannabis et l'accumulation de la richesse. Les facteurs économiques et sociaux restent les deux éléments qui nous permettent d'expliquer les formes de pratique religieuse, et notamment celle de l'intégration du *faqih* dans la dynamique de l'économie de cannabis. La légitimité du *faqih* dans cette société reste attachée aux besoins de la population. Pour cette raison, le *faqih* ne s'intègre pas simplement dans la dynamique économique de la société, mais aussi dans la nouvelle hiérarchie sociale. Car le *faqih*, comme homme de religion, n'a plus le même rôle que celui qui lui était attribué traditionnellement: le rôle d'intermédiaire dans les conflits au sein de la localité.

Cette mutation est le résultat des transformations des raisons des conflits; nous sommes loin des conflits engendrés par un malentendu entre deux voisins pour le pâturage ou l'arrosage. La société ketama a développé des conflits résultant de la nouvelle structure économique; des conflits qui prennent un sens matériel, pour des sommes d'argent qui dépassent parfois 1 000 000 Dhs (environ 80 000 euros). Dans une dynamique qui dépasse le rôle du *faqih*, ce dernier cherche sa place dans les nouveaux codes qui règnent dans la société pour assurer sa fonction. C'est le cas de notre *faqih* qui s'est mis à passer ses soirées à jouer à un jeu régional nommé *parchi*⁶, en compagnie des hommes de la localité. Dans la dynamique sociale et économique actuelle, les Ketama ont exclu le concept de *harâm* de l'économie du cannabis. Le cannabis pour les Ketama n'évoque aucun sacré ou péché qui pourrait l'interdire; or, « l'interdit religieux implique dans sa nature la notion du sacré; il vient du respect que l'objet sacré inspire » (Durkheim 2003, 430). Lorsque l'on pose la question de l'interdit au paysan de Ketama, il répond: « je ne suis qu'un simple *fellah* [paysan] qui cultive

-
6. Jeu qui date de la période coloniale et joué dans toutes les villes et campagnes nord-marocaines. Le jeu oppose deux équipes, chaque équipe étant composée de deux personnes, l'équipe perdante doit préparer un dîner aux gagnants. Malgré la dimension de jeu de hasard, interdit par la religion, que peut prendre ce jeu, les groupes qui participent le considèrent comme un simple amusement, à cause de son dénouement marqué par un repas collectif préparé par ceux qui ont perdu le pari. Ce jeu permet au *faqih* de prendre une place imposée par les hommes de la société, une place qui lui donne l'image d'un homme tolérant. Cette tolérance place le *faqih* dans le rôle d'un simple encadreur de la vie religieuse, qui n'a pas une grande influence ni une grande autorité religieuse sur la société. Cependant, cette tolérance n'est que le début d'une autre tolérance religieuse de la culture du cannabis et de sa commercialisation.

sa terre avec une plante; il n'y a rien de harâm dans cette affaire, il faut dire cela aux *baznassa*⁷ qui touchent beaucoup d'argent de leur commerce; nous, nous avons juste de quoi manger ».

De la même manière, lorsque l'on demande à un grand *fellah* (paysan) comment il juge les propos de quelques *oulémas* qui interdisent l'argent de ce commerce, il nous dit: « De toute façon le halâl [permis] et le harâm de nos jours, c'est la même chose; nous sommes des commerçants, personne n'est obligé de consommer notre produit. En plus le haschich c'est moins grave que l'alcool qui rend impossible toute distinction entre épouse et mère ».

Pour les Ketama, l'herbe du cannabis est « une plante créée par Dieu ». Ainsi, du point de vue religieux, les Ketama expliquent que la pratique de cette culture et son enracinement dans cette société sont un signe de l'insertion de l'homme dans la nature et la marque de la soumission de ce dernier vis-à-vis de son entourage; par conséquent, aucune *fatwâ* (avis légal) sous forme d'analogie ne peut être faite dans le but d'interdire la culture du cannabis. Le *fellah* qui renvoie vers le commerçant la justification de la culture est capable, s'il devient *baznass*, de changer d'avis et d'avoir les mêmes explications si on lui demande le point de vue de la religion sur le produit kifique/cannabis. Ceci montre que chaque classe justifie sa position dans le cycle de production et de commercialisation. Tous les membres de la société sont d'accord sur le fait que la religion n'a rien à voir avec le cannabis. Cela confirme que l'islam vit « sous la pression des diversités locales, des oppositions politico-économique, des événements historiques » (Charnay 1994, 229-230). En revanche, la religion s'est adaptée à la structure économique et sociale pour devenir un moyen de régler les problèmes entre les pauvres et les grands *fellahs* qui surgissent à cause du cannabis. On raconte ainsi l'histoire d'une veuve qui n'était pas payée pour un quintal du kif brut vendu à un grand *fellah*:

Un vendredi à l'heure de la sortie des fidèles de la mosquée, une veuve s'arrête sur le chemin avec un sac rempli de pierres. Au passage de l'homme qui a pris son cannabis, la veuve fait appel à lui pour qu'il lui donne un coup de main pour porter le sac sur son dos. Devant la présence des hommes du douar l'homme en question n'a pas hésité, il a pris le sac et il l'a mis sur le dos de la veuve, en lui disant: « Ton sac est très lourd, comment fais-tu ? » À ce moment-là, la veuve répond: « Vous avez vu simplement ce sac que je porte sur mon dos, vous n'avez pas vu un quintal de kif [cannabis] que vous

7. Emprunté du mot anglais businessman.

portez sur votre dos devant Dieu ». Devant cette réponse choquante, l'homme lui répond sur le champ : « Que Dieu me protège, viens tout de suite récupérer ton quintal de kif ».

Du point de vue général, les *fellahs* et les grands commerçants de cannabis nommés les *baznassa* ne payent pas la *zakat* (aumône), ni d'impôt à l'État. Ils échappent aux préceptes de l'islam, justifiant cela par le fait que l'argent du cannabis n'est pas garanti. Cependant, ils sont partout à la recherche de la *baraka*, car le *baznass* demeure centré sur le prestige à l'intérieur de la société. Ainsi établit-il des rapports à la religion par la construction de mosquées, voire par une pratique de redistribution conforme aux préceptes de l'islam, qui lui donne le statut de l'homme d'Honneur et de *baraka*. Ces actions concernent la construction d'une mosquée, ou bien l'achat de moutons pour les pauvres à l'occasion de la fête de *Aïd el-Kebir* (la grande fête), voire la prise en charge des veuves du village. Ces actions à motivation religieuse et orientées vers l'ici-bas ne sont pas « dissociée[s] 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). L'investissement dans le domaine religieux permet au *baznass* d'incarner deux statuts, homme d'Honneur laïc déguisé dans des pratiques religieuses qui lui confèrent le statut de l'homme religieux.

Dans son *Honneur et baraka* sur le Rif oriental, Jamous (2002) a montré que les hommes d'Honneur se distinguent des hommes de *Baraka* par l'appartenance sociale et les méthodes d'intervention caractérisées par le lancement du défi dans le but d'acquérir un statut social, contrairement à l'homme de *baraka* qui intervient en utilisant des méthodes pacifiques sans recours à la violence. Mais la structure actuelle de la société « kifique » montre l'absence de frontière entre l'homme d'Honneur et l'homme de *Baraka*, le capital économique ayant associé le capital symbolique avec le capital matériel. Ainsi, les lignes existant auparavant entre les *chorfa* (les nobles) et les laïcs/les hommes d'Honneur, entre religieux et profanes ne sont plus visibles. L'économie du kif dans la société ketama revêt une cohérence impressionnante entre religieux et profanes ; les *fuqaha* ne sont pas seulement les interprètes d'un islam perverti par la toute-puissance de l'argent, ils sont au contraire les *muftis* (législateurs) de la culture du kif dans plusieurs tribus du Rif, voire les principaux diffuseurs de l'économie du kif, et certains d'entre eux se sont transformés en véritable *baznassa*.

3. L'islamisme marocain et le cannabis

Par islamisme, nous entendons tout mouvement fondé sur des bases d'instrumentalisation de la religion à des fins politiques qui cherche à gouverner au nom de l'islam. L'islamisme marocain repose sur l'opposition à l'État marocain. Pour les islamistes, la déviance de l'État marocain est

imputable à la déviance de sa politique générale et de ses politiques particulières. Dans le domaine de l'enseignement d'abord, on assiste à la dissociation entre instruction et éducation [...], à une arabisation timide et à l'encouragement éhonté de la francophonie. La faiblesse des cours de sciences islamiques dans les programmes en est un indice complémentaire, au même titre que la mixité sexuelle sans aménagements dans tous les cycles de l'enseignement. (Dialmy 2000, 16)

On trouve la même critique concernant le champ médiatique dominé par les chansons et les films sans aucune pudeur. Dans le domaine de l'économie, « l'usage de *riba* (prêt à intérêt et/ou spéculation profitable et non productive), les dettes extérieures, la baisse du pouvoir d'achat des citoyens [...], l'importation du modèle de la société de consommation témoignent de la déviance de l'État par rapport à la ligne islamique » (Dialmy 2000, 16).

Quelle place tient la culture du cannabis dans le discours des islamistes marocains ? Comme nous l'avons signalé, à l'exception de la lettre de Moulay Al Hassan I aux *oulémas* de Fès, dans laquelle la légitimité religieuse était confondue avec les contraintes économiques, nous ne trouvons aucune trace d'interdiction religieuse officielle de la part des *oulémas* du commandeur des croyants à partir du ^{xx}e siècle. À l'exception de l'interdiction de Mohamed Ben Abdelkrim Khatabi, leader de la guerre de la libération du Rif (1921-1926), qui a interdit la production du cannabis pour des raisons religieuses. Depuis cette interdiction qui a marqué l'histoire du Rif et notamment des Ketama, aucune *fatwâ* n'a eu pour objet l'interdiction de production du cannabis. Existe-t-il une *fatwâ* des islamistes marocains ou un avis contraire au silence des *oulémas* officiels du royaume ? Et, tout d'abord, qui sont ces *oulémas* islamistes au Maroc ? Abdessamad Dialmy distingue trois types d'islamisme : « celui des *oulémas* indépendants, celui des associations éducatives qui contiennent en puissance une contestation politique, enfin celui des associations islamistes au sens strict. L'islam est, dans le dernier cas surtout, à la fois un prétexte et un texte dans la conquête du pouvoir politique » (Dialmy 2000, 25). En s'appuyant toujours sur l'article d'Abdessamad Dialmy, nous pouvons avancer que l'islamisme marocain en tant que mouvement sociopolitique organisé n'est pas

dirigé par des *oulémas* de formation. Ainsi, les leaders des deux grands groupes islamistes au Maroc, *'Adala Wataniya* PJD (justice et développement) et *al'Adlwa al Ihsân* (justice et bienfaisance) ne sont pas des lauréats de théologie de l'université de *Qarawiyine* ou de *Dar el Hadith al Hassaniya*. Face à ces mouvements islamistes, l'État contrôle l'islam par le biais des *oulémas* formés dans des institutions religieuses officielles; ainsi, le pouvoir ne reconnaît ni idéologiquement, ni politiquement l'islamisme comme une version de l'islam. Ce refus de la part de l'État repose sur sa monopolisation de la légitimité religieuse en tant que légitimité politique; ainsi, le roi est-il présenté comme commandeur des croyants.

La place accordée à la question de l'alcool dans la société marocaine est encore un sujet qui fait couler beaucoup d'encre, notamment de la part du PJD (justice et développement), qui prétend avoir une position claire sur ce sujet polémique. À propos de l'alcool, le PJD précise que c'est une problématique qui se pose au niveau national dans un pays dont la Constitution énonce l'islam comme religion officielle. L'idée est de mener des campagnes pour sensibiliser la population sur les méfaits de l'alcool et engager la réduction de sa consommation, suivie d'une augmentation des taxes des boissons alcoolisées. Or, les Celliers de Meknès détiennent 85 % du marché des vins avec un chiffre d'affaires de 600 millions de Dhs en 2004 et 1 300 hectares de vigne dans la région de Mekhnès, ville que le PJD dirige depuis les élections municipales de 2006 et qui n'a connu aucun changement de production vinicole depuis. Pourtant, la consommation d'alcool fait toujours débat entre laïcs et islamistes au Maroc.

La question de la culture du cannabis, quant à elle, reste loin de l'intervention religieuse et passe inaperçue. Devant le silence des islamistes, les laïcs n'hésitent pas à s'organiser en groupes de pression pour demander une légalisation du cannabis, qui permettra selon eux une distribution égalitaire du profit de l'économie du cannabis, notamment pour les petits fellahs. La seule déclaration médiatique de la part d'un membre des *oulémas* islamistes a été réalisée pour faire face au rapport de l'observatoire géopolitique de la drogue (Paris) qui affirme que certains juristes du nord ont développé une *fatwâ* selon laquelle la culture du cannabis ne s'oppose pas à la religion, car elle assure la survie des pauvres, à partir du principe que la nécessité suspend les interdits. Le *faqih* Abdellatif Guessous estime que c'est là une médiatisation « diabolique, inspirée des Croisades, sioniste » (Dialmy 2000, 25). Selon lui, c'est une mise en scène effectuée par le champ médiatique occidental pour salir l'image de l'islam. La position des *oulémas*

islamistes ne se différencie pas pour le moment de celle des *oulémas* de l'État, une position de silence et de tabou. À travers l'arrestation en 2006 d'un grand trafiquant du cannabis du nord du Maroc, Mohammed Kharraz, alias ben El widan, les journaux marocains ont mis en lumière une éventuelle relation entre ce trafiquant et le mouvement islamiste d'*al 'Adl wal Ihsâne*. Ainsi, c'est tout un circuit de l'argent de l'économie du cannabis qui se trouve mis à la disposition de ce groupe islamiste. Cette révélation d'El Kharraz a été démentie par le mouvement islamiste, ce dernier proclame son innocence et parle d'un complot orchestré par le *Makhzen*. Ce qui est frappant dans cette information, c'est plutôt la place élevée accordée aux grands commerçants du cannabis dans les hiérarchies sociales, politiques, économiques et religieuses. Une position qui leur permet de jouer sur différents niveaux, y compris religieux. Si la culture du cannabis ne fait l'objet d'aucun débat religieux de nos jours, il se peut que l'argent engendré par cette économie contribue à bâtir une alliance entre trafiquants et islamistes qui sont à la recherche de financement pour leurs causes.

Conclusion

L'économie du cannabis au Maroc nous confronte à la difficulté de distinguer l'aspect économique de l'aspect religieux. En un mot, via l'étude de terrain, nous pouvons avancer que l'élément religieux ne peut pas faire face à l'économie du cannabis. Cette dernière permet, d'une part, la fixation de la population sur leur sol et, d'autre part, elle nourrit « une corruption généralisée, particulièrement dans le nord du pays, sur laquelle le pouvoir central ferme les yeux pour acheter la fidélité des autorités et des élites locales afin de garantir la tranquillité d'une région traditionnellement rebelle » (Labrousse 2004, 37). Le *faqih*, notamment celui payé en nature, est complètement happé par la dynamique de l'économie du cannabis; la légitimation religieuse ne fait l'objet d'une investigation ni du *faqih*, ni du *fellah*. Ces deux acteurs de la culture du cannabis sont associés tant sur le plan économique que sur le plan religieux. Cela n'est pas la conséquence de la situation actuelle; cette alliance entre le religieux/*faqih* et l'économiste/*fellah* est le résultat d'une alliance historique entre les pratiques anciennes des confréries religieuses, notamment les Haddawa. Sans interroger l'essence des valeurs religieuses et des croyances, mais des pratiques sociales et historiques, nous pouvons dire que, même si la religion occupe toujours une position aussi centrale et aussi dominante dans la société ketama, c'est d'abord parce qu'elle est définie par opposition à tout ce qu'elle considèrerait

comme n'étant pas religieux. La religion s'est en même temps doublée d'une autre opposition, celle de la réalité sociale qui s'oppose à toute forme de religiosité qui interdit la culture du cannabis.

Références

- BOUDOUAH, M. (1985), *La culture du kif et son impact économique et social dans le Rif central (Maroc) — Cas de Ketama*, Université de Toulouse-Le Mirail, thèse doctorale.
- BRUNEL, R. (1955), *Le monachisme errant dans l'Islam*. Institut des Hautes Études marocaines.
- CHARNAY, J.-P. (1994), *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Pluriel.
- DIALMY, A. (2000), « L'islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Revue Archives de Sciences sociales des religions*, 110, p. 5-27.
- DOUTTÉ, E. (1994), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve et P. Geuthner.
- DURKHEIM, É. (2003), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- JAMOUS, R. (2002), *Honneur et baraka*, Paris, Les éditions de la maison des sciences de l'homme.
- LABROUSSE, A. (2004), *Géopolitique des drogues*, Paris, PUF.
- MAURAN, D. (1913), *La société marocaine. Étude sociale et souvenir*, Paris, Henri Paulin.
- MAURER, G. (1968), « Les paysans du Haut Rif central », *Revue de géographies marocaines*, 14, p. 3-70.
- MERCIER, L. (1905), *Une opinion marocaine sur le monopole du tabac et du cannabis*. *Archives marocaines*, 4/1 (Publication de la Mission Scientifique du Maroc).
- WEBER, M. (2006), *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion.
- WILLAIME, J.-P. (2003), « La religion : un lien social articulé au don », *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, *Revue du Mauss*, 22, p. 248-269.

Résumé

Cet article se penche sur la culture du kif dans le Rif central du Maroc, région mal connue des anthropologues. Pour notre travail de terrain, nous avons choisi les Ketama, en raison de l'omniprésence de la culture du kif et de ses dérivés dans l'activité économique de cette tribu. Dans cet article, nous engageons une réflexion historique sur la légitimité religieuse de la culture du kif. Comment, dans un pays dirigé par une institution religieuse, la culture du kif résiste-t-elle ? Nous analysons, dans un premier temps, le rapport des Ketama avec la religion en prenant en considération l'impact de la culture du kif sur la structure religieuse et, dans un second temps, nous interrogeons le processus religieux qui a permis aux Ketama d'écarter l'interdiction religieuse de la culture du kif.

Abstract

This paper focuses on the Ketama tribe in Central Morocco and their role in the production of kif and its derivatives in the economical activity of the region. Its purpose is to present an anthropological point of view on the relationship between religion and cannabis. How can it be explained that in a country ruled by a religious monarchy, the production of cannabis flourishes? First, this paper analyses the Ketama tribe's relation with religion, taking into consideration the impact of kif production on the religions structure. And second, it questions the religious process which has allowed the Ketama to put aside any religious interdictions on cannabis.