

Pour une anthropologie « ordinaire » des pratiques soufies : la production de l'ordre et de la hiérarchie au sein de la confrérie Al-Qadiriya Al-Butchichiya au Maroc
« Observation en immersion »

Aziz Hlaoua, chercheur en anthropologie, institut universitaire des études africaines, euro-méditerranéennes et ibéro-américaines, Université Mohamed V de Rabat)
Hlawaziz@yahoo.fr



Le rituel de la *ziyâra* sous le faîte du mausolée de la zawiya Butchichiya à *Mâdagah* (@Aziz Hlaoua, 2014).



Résumé :

Cette contribution s'attache à étudier la question de la production de l'ordre et de la hiérarchie au sein d'une confrérie soufie marocaine. La zawiya Qadiriya Boutchichiya, objet de cette étude, se situe dans le village de Madagh, près de la ville de Berkane, au nord-est du Maroc. Différentes annexes de cette zawiya existent dans plusieurs villes et villages du Maroc, mais aussi à l'étranger. Afin de mener au mieux la description et l'analyse des données de terrain, la perspective ethnométhodologique a été choisie. L'approche praxéologique envisage les données de terrain comme « réelles » et observables. Les pratiques en action (repas, danses, chants, invocations, pèlerinages, rencontres mondiales, etc.) au cœur de la zawiya constituent le matériau fondamental de cette étude. L'univers exploré dans cette confrérie est un univers qui produit son propre ordonnancement et son propre ordre.

Mots clés :

Zawiya Butchichiya, soufisme, hiérarchie, ordre, pratiques, Maroc.



Introduction :

Comment faisons-nous pour agir ensemble ? C'est la question que pose Garfinkel en insistant sur la capacité des membres à s'appuyer sur une connaissance ordinaire pour agir et rendre compte de leur action. L'ordre social est produit par les membres, il ne s'impose pas à eux avec des règles et des codes préétablis. Il est produit de façon quotidienne, ordonnée et routinière.

Le présent chapitre entend décrire diverses pratiques rituelles ou cérémonielles qui ont cours au sein de la *zawiya* Butchichiya¹ et dont l'observation permet de comprendre la production de l'ordre. Fidèle à ma démarche ethnométhodologique, je dois avant tout répondre à une question fondamentale : qu'est-ce qu'une pratique ? La description des pratiques courantes permet de découvrir le sens que les membres accordent à l'accomplissement de leurs actions. Ainsi, (Ogien 2001 : 291) évoque que « la pratique efficace précède sa propre théorie ». Elle comporte alors, en elle-même, les composantes de l'organisation sociale. Il est certes difficile de définir la notion de pratique du fait de son caractère polysémique :

« Pour rendre compte de la régularité que manifestent les actions des individus, l'analyse sociologique recourt souvent à la notion de pratique. Or, cette notion renvoie à des principes de coordination, de régulation ou de détermination plutôt disparates : tradition, habitude, imitation, routine, norme, règle, raisonnement pratique, disposition, compétence, connaissance tacite, savoir-faire incorporé, « *skills* », créativité et la liste n'est pas exhaustive. Cette multiplicité de références fait de la pratique une notion dont on ne sait plus trop bien ce qu'elle qualifie ».

Il existe une confusion, une difficulté à définir ce qu'est réellement une pratique. Dans cette étude, je souhaiterais me focaliser sur la pratique en tant que conduite humaine, avec tout ce que cette conduite provoque causalement et réflexivement au travers de l'implication des

¹ La *Qâdiriyya-Bûthchichiyya* est une confrérie soufie située au nord-Est du Maroc près de la ville de Berkane (village de *Mâdagh*). Elle est considérée comme la plus grande et influente confrérie de nos jours et qui bénéficie d'un soutien inconditionnel de la monarchie alaouite.



membres dans la production des actions collectives. Il s'agit de comprendre comment l'ordre des choses se produit, en faisant référence aux pratiques ordinaires des individus. L'approche ethnométhodologique accorde la primauté à la pratique et à la validité du postulat qui en découle : « la preuve de l'efficacité d'une pratique se trouve dans l'accomplissement de l'action elle-même » explique (Ogien 2001 : 401). Autrement dit, les actions sont le produit de la pratique, elles en sont leur traduction en acte. Et c'est bien là un point fort de l'approche praxéologique, à savoir la découverte locale de l'ordre et l'observation de l'ajustement du travail des membres. Concrètement, et partant de mon propre terrain, je vais décrire la façon dont les membres orientent leurs actions à partir d'éléments que leur environnement fournit, ainsi qu'à partir des situations qu'ils vivent.

Dans ce chapitre, je présenterai un ensemble de pratiques diverses et observées à différents moments. Je ne donne pas d'importance à la chronologie. Si ces observations ethnographiques peuvent sembler disjointes, l'objectif est d'essayer de comprendre le raisonnement en situation, qui rend pertinentes les actions collectivement partagées par les membres.

Dans la *zawiya* (confrérie) – espace d'observation de cette étude pendant trois ans en immersion –, une série de pratiques se combine et permet de comprendre comment l'ordre se produit au sein du groupe. Le recours à un certain nombre d'extraits ethnographiques s'explique par une volonté d'argumenter mes propos à partir de faits directement observés.

La production de l'ordre au cœur de la confrérie renvoie aux interrelations entre le cheikh

(maître soufi) et tous les autres membres, qu'ils soient dans la lignée du maître, convertis, disciples, patients ou en phase d'endoctrinement. Précisons que le terme « endoctriner » signifie « faire partager à quelqu'un ses opinions, lui faire adopter telle doctrine,



telle attitude en lui imposant des règles de pensée et de conduite »².

Dans ce chapitre, je citerai Anne-Laure Briand, doctorante en anthropologie (2014)³, car son vécu et ses connaissances de la religion catholique sont venus éclairer certains passages de mon enquête de terrain marocain de trois ans.

I – LES MÉTHODES D'ENDOCTRINEMENT A LA ZAWIYA

1. Le culte de cheikh Sidi Hamza⁴

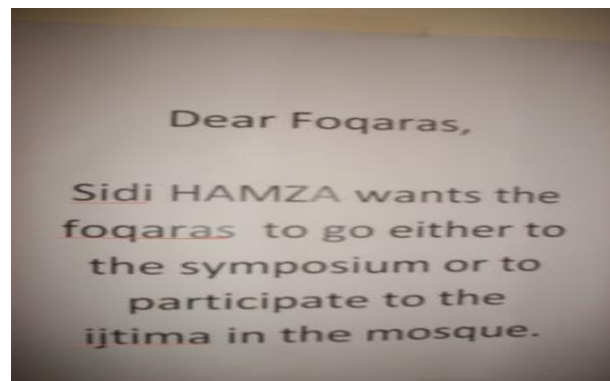


Figure 1 -Communiqué accroché aux murs de la *zawiya* de Madagh (photo de l'auteur, prise en février 2012)

Au nom de Sidi Hamza

² Définition du Larousse, URL : <http://www.larousse.fr>. [consulté le 5/08/2024].

³ Anne-Laure Briand, est actuellement Ergothérapeute à l'université Aix-Marseille, France

⁴ Sidi Hamza Butchich, célèbre cheikh de la confrérie Butchichiya (1922-2017)



Tout se fait au nom du cheikh, dans le quotidien comme dans les grandes conférences et rencontres mondiales du soufisme, organisées chaque année dans le siège de la *zawiya*. Le terme de *chrif* revient tout le temps lorsqu'il s'agit d'exécuter un ordre ou une mission en urgence. Cette catégorisation qui associe cheikh et *chrif* assure la légitimation que la hiérarchie met en place pour une sacralisation des tâches. Le *chrif* est « sujet à toutes les manipulations et à tous les réarrangements possibles » (Rhani, 2008, p.284). Le recours à l'autorité chérifienne incarnée par le personnage du cheikh vient expliquer la mise en place de techniques disciplinaires. Il est important de s'intéresser à cette technique qui consiste à s'adresser aux disciples au nom de Sidi Hamza (figure n°1) et d'étudier plus particulièrement la manière dont les mots sont choisis. Un mélange de mots anglais et de mots arabes peut être observé, comme si ces derniers domestiquaient le discours écrit dans une langue étrangère. À cela vient s'ajouter la tendance que nous avons observée : l'arabisation des noms et des prénoms des convertis occidentaux au soufisme. L'introduction de mots en arabe dans un texte écrit en anglais a pour fonction de rappeler un ordre culturel, voire religieux. Les mots font autorité. Sur le site internet officiel de la Butchichiya, dans une partie est réservée à la présentation du statut du cheikh, on peut lire cette définition :

Ton Guide n'est pas celui duquel tu entends des discours, mais celui dont la présence te transforme. Il n'est pas celui dont l'expression te guide, mais celui dont l'allusion spirituelle te pénètre. Il n'est pas celui qui t'invite à la porte, mais celui qui soulève le voile qui te sépare de Lui. Il n'est pas celui qui te dirige par des paroles, mais celui qui te transforme par son état spirituel. Il est celui qui te délivre de la prison de tes passions pour t'introduire chez le Maître des Mondes. Il est celui qui ne cesse de polir le miroir de ton cœur jusqu'à ce que s'y irradient les lumières de ton Seigneur. Il t'élève vers Allah et lorsque tu t'es élevé, il te transporte vers Lui. Il ne cesse pourtant de te garder jusqu'à ce qu'il te dépose entre Ses mains. Il t'introduit dans la lumière de la Présence Divine et te dit : « Te voilà, et ton Seigneur.⁵

⁵URL : www.tariqa.org/le guide spirituel [consulté le 9/09/2022].



Cette présentation résume les raisons pour lesquelles, à la *zawiya* Butchichiya, tout se fait au nom du cheikh. Pour les disciples, les fonctions mentionnées dans la citation ne peuvent être assurées que par un saint. Cette autorité s'exerce même en l'absence matérielle du cheikh et sans que le disciple ne s'entretienne avec lui.

La baraka, le cheikh Sidi Hamza et la filiation au Prophète

Le concept de *baraka* a fait l'objet d'une attention particulière dans les études anthropologiques et sociologiques centrées sur l'islam. L'anthropologie sociale et culturelle s'intéresse au thème de la *baraka* depuis le début du XX^e siècle. Les principales contributions reviennent, d'une part, aux anthropologues européens tels que Westermarck (1968, 1926, 1933), Evans-Pritchard (1949), Gellner (1969), Berque (1978), Jamous (2002, 1981), et, d'autre part, aux anthropologues américains comme Geertz (1992, 1968), Crapanzano (2000, 1973) et Rabinow (1975), lesquels, à l'exception d'Evans-Pritchard, ont tous effectué des séjours ethnographiques au Maroc (Berrada, 2013 : 33).

Pour l'anthropologue de la Butchichiya, Mekki Berrada, qui a publié un ouvrage intitulé *Le concept organisateur de baraka, entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethno-médicales marocaines*, les modalités de transmission de la *baraka* sont multiples. Elle peut être héréditaire, mais elle peut également être acquise par un contact divin direct (ce qui est généralement le cas des saints) ou aussi par un contact divin indirect. L'anthropologue commence son ouvrage avec la dédicace suivante : « À Sidi Hamza Qâdirî-Budchich : source intarissable et passage obligé vers la baraka ».

La *baraka* est l'un des concepts originaux mis en œuvre dans la construction de l'autorité du cheikh de la *zawiya* Butchichiya. La *baraka* représente l'un des aspects de la puissance divine selon la doctrine soufie : une force mystérieuse présente dans les mots, les choses et les êtres. Toute une série de notions est associée au concept de *baraka*, dont le don, la fertilité, la fécondité, la croissance, la prospérité, la santé, la beauté, la chance, le pouvoir et le



charisme (Rhani, 2009). Pour Geertz (1992 : 47)⁶ :

La baraka, un de ces mots si forts qu'il est plus facile d'en parler que de le définir, mais que nous rendrons pour l'instant, trop faiblement, par « pouvoir surnaturel » – dont la possession fait le saint.

Elle symbolise, dans l'esprit des gens, la manifestation du divin dans le monde, un don de représentation de la divinité et qui est accordé à certaines personnes identifiées comme des saints. La *baraka* se présente alors comme étant le moteur du processus de justification du pouvoir économique, politique et social. Chez les Butchich, la *baraka* a un caractère biologique héréditaire : elle se transmet de père en fils, de génération en génération. Selon la *tariqa al-Butchichiya*, la *baraka* provient, avant tout, de la filiation au Prophète. C'est la filiation présumée avec le Prophète qui est la source du *charaf*. Celui-ci désigne l'appartenance biologique à une famille de saints qui descend du Prophète de l'islam par l'intermédiaire de sa fille Fatima.

Dans le cas du Maroc, les saints l'acquièrent aussi par décret royal, d'où l'importance des dimensions politiques de la *baraka*. Dans plus d'une trentaine de récits que j'ai recueillis, lors de mon travail ethnographique, la majorité des disciples ont insisté sur le lien entre l'acquisition de la *baraka* et la légitimité d'avoir le mérite de la guidance spirituelle par le cheikh de la *zawiya*.

Le pacte d'adhésion : le pouvoir du cheikh sur le corps et l'esprit de ses disciples

Lieu de méditation, de prière, de transe, d'effort et de socialisation, la Butchichiya s'impose également comme un espace de disciplinarisation des âmes et des corps. Le cheikh confirme cette caractéristique : « Tous les disciples sont mes patients, la confrérie est une grande

⁶Geertz, Clifford 1992. *Observer l'islam*, La Découverte.



clinique, je tente de jouer le rôle d'un médecin polyvalent». Le lieu de la confrérie est un espace d'enfermement affectif et de contraintes, sans que ce soit pour autant un hôpital psychiatrique. L'engagement des disciples à adhérer au mode de vie confiné d'une communauté religieuse passe par l'acceptation d'un « contrat » entre eux et leur maître, « médecin » et « éducateur ». L'un des moments forts de la mise en place de ce contrat est le pacte, qui se conclut par une cérémonie d'adhésion à l'ordre confrérique.

(Ben Driss, 2002 : 241). résume le déroulement du pacte :

Simple, cette cérémonie consiste à présenter le nouveau venu à l'un des responsables qui lui prend la main tout en récitant quelques versets du Coran. Pendant ces quelques minutes, on va demander à l'assemblée de garder le silence. Après quoi le responsable annonce la fin de la *musafaha* en prononçant à voix haute une glorification du Prophète. Le nouveau faqir, tout ému, salue les personnes qui se trouvent près de lui. En retour, il reçoit des félicitations et des souhaits de bienvenue.

Le pacte d'adhésion pratiqué dans l'institution de la confrérie passe par un *idn* (*permission*) du cheikh, ce qui lui donne le pouvoir d'intervenir dans la vie sociale de ses disciples/patients. Un converti français m'a raconté : « Une fois que nous donnons le pacte au maître, nous devenons ses serviteurs, ses sujets, il veille sur nous ». Le corps du disciple se construit par identification à celui du maître. La *tariqa* initiatique s'envisage sous la forme d'un pacte qui réunit le disciple et son guide. À travers le pacte d'adhésion avec son maître, le disciple cherche une identification et une reconnaissance. Le sociologue de la *zawiya*, (Ben Driss, 2002 : 241). explique que :

La structure relationnelle de la confrérie engage le nouveau membre dans une expérience communautaire. Cette expérience, qui se déroule dans le milieu des *fūqara*, va transformer petit à petit son comportement. Son entourage va remarquer ce changement d'attitude et, selon ses affinités avec le soufisme et la *tariqa*, il va le confronter sur son propre terrain, c'est-à-dire sur la religiosité, la pratique du culte, sur son interprétation.



Cet extrait de Ben Driss nous dit beaucoup. Tout d'abord, dès l'adhésion, le nouveau disciple se voit placé dans une appartenance catégorielle communautaire. Pourtant, dans le milieu de la *zawiya*, on diffuse un discours d'appartenance universelle largement assumé. Ensuite, le sociologue confirme le changement de comportement de l'adhérent. Si la *zawiya* est, pour les disciples, un lieu de renaissance, c'est également un milieu de redressement. À travers le pacte, le cheikh développe la métaphore du médecin guérisseur, en s'adressant à des disciples qui sont susceptibles d'être malades, au sens « spirituel ». C'est là une caractéristique importante qui distingue la Butchichiya des autres confréries : d'un côté, la *zawiya* se réclame du soufisme savant et, de l'autre, les pratiques thérapeutiques et curatives sont très répandues et maintenues.

Des pratiques thérapeutiques (lamsat chifa), toucher thérapeutique : le cheikh guérisseur

Si la confrérie Butchichiya se veut savante, elle n'a pourtant pas exclu toute pratique thérapeutique du champ de ses actions. Tout contact avec le cheikh Sidi Hamza est bénéfique. Les disciples occupent les lieux de passage du cheikh pour embrasser sa main, toucher sa *djellaba* ou simplement pour voir son visage. Pendant la cérémonie du sacrifice, le cheikh héritier, Sidi Jamal ordonne à ses disciples d'invoquer Dieu, à voix haute, toujours plus fort. Il se déplace dans le cercle de disciples et il touche les plus agités sur les épaules ou sur la poitrine pour les féliciter de leur réussite dans leur quête d'une posture spirituelle. La plupart d'entre eux se précipitent en première ligne pour bénéficier de la *baraka* reçue grâce au contact des mains du cheikh. Avoir le corps touché par sa main confère un véritable statut de disciple béni. Le regard, la parole et la présence du guide aux côtés des disciples sont interprétés comme une forme symbolique de toucher. La cérémonie est fréquemment vécue comme un acte à la fois religieux et médical, mais aussi comme un moyen d'entrer en contact avec le maître. Le contact physique ou symbolique avec le maître prend un caractère contractuel. Il constitue un échange : il permet aux disciples d'accéder à la pureté et à la vérité. De son côté, le maître manifeste son



pouvoir via ses *karamats* (*miracles*), ses regards, son toucher et ses déplacements. L'échange place le cheikh dans un rôle paternel évident.

Les pratiques thérapeutiques au sein de la confrérie sont diverses. La plus connue est celle du *Lamsat al-chifa* (toucher thérapeutique) qui consiste à placer face à face le maître et le patient, main dans la main. Le cheikh donne au disciple *al-idn* (permission) d'intégrer le groupe et le disciple s'engage à obéir à long terme aux procédures de traitement.

J'ai assisté à une scène au sein de la *zawiya*-mère à Madagh qui met en lumière l'actualité des pratiques thérapeutiques, malgré l'image de modernisation que la confrérie souhaite véhiculer. Lors d'une soirée, en présence de nombreux disciples et visiteurs, un jeune disciple de Meknès s'est approché du *muqaddem* (responsable) de la *zawiya* de Madagh et lui a murmuré quelque chose à l'oreille en lui tendant une bouteille d'eau en plastique. Le *muqaddem* l'a ouverte et a récité quelque chose silencieusement, en bougeant ses lèvres et en approchant la bouteille de sa bouche. Par la suite, le *muqaddem* a refermé la bouteille, a pris la main du jeune disciple et a repris sa récitation. Enfin, le *muqaddem* a demandé aux personnes présentes de réciter avec lui la sourate de la *fatihah* à haute voix. Le jeune disciple était rempli de joie. Il a pris la bouteille et l'a mise dans son sac. La soirée d'invocations s'est poursuivie. De retour à Meknès, j'ai demandé au jeune disciple la signification de ce moment. Il m'a alors expliqué qu'il était fiancé et qu'il souhaitait fonder un foyer, mais qu'il avait besoin de la *baraka* du *chorfa* de la *zawiya*. Il a emporté la *baraka* dans la bouteille afin que sa fiancée, professeure de mathématiques, puisse boire l'eau des *chorfa*, ce qui porterait bonheur à leur futur couple.

Le jeune disciple m'a expliqué que l'eau provenait de la résidence du cheikh Sidi Hamza, dans le village de *Nia'ima* à Berkane. Auparavant, la source était très salée, mais lors de son retour du pèlerinage à la Mecque, Sidi Hamza a touché la source et celle-ci est alors devenue potable. Ce fait relève, selon lui, d'un miracle. Depuis, les disciples boivent cette eau et la transportent avec eux dans des bouteilles. Le jeune disciple a ajouté : « Pour obtenir plus de *baraka*, tu dois faire comme moi, donner ta bouteille aux *chorfa* pour qu'ils lisent des *wird* (invocations) et alors tu auras beaucoup plus de bénédiction.



Quelques jours plus tard, j'ai demandé au jeune homme si je pouvais rencontrer sa fiancée afin de savoir si elle avait senti l'effet de l'eau des *chorfa*. La fiancée m'a dit qu'elle n'était pas convaincue, mais comme son fiancé était Butchich, elle avait bu l'eau ramenée afin de lui faire plaisir. Elle a expliqué ne pas avoir senti d'effet particulier après avoir bu l'eau.

Le but ici n'est pas de déterminer si l'eau est magique ou pas, mais de comprendre en quoi le fait de considérer cette eau comme magique influence le comportement de chacun. Le recours aux miracles réalisés par le maître (comme transformer l'eau salée en eau potable) et les récits des disciples, entre autres, montrent à quel point la hiérarchie travaille aussi sur la production de mythes. Le mythe reste une force opérationnelle et vivante dans les pratiques rituelles de la Butchichiya. La hiérarchie de la confrérie réconcilie les pratiques thérapeutiques courantes et une modernité séculaire affichée, l'une se nourrissant de l'autre.

Crapanzano (1973) décrit comment les disciples recherchent la baraka des saints à travers des médiations matérielles : tissus ayant touché un tombeau, objets personnels du saint, ou eaux bénies ayant été en contact avec le mausolée ou utilisées lors de rituels de transe ou de guérison.

Bien que l'eau ne soit pas le centre de l'analyse, elle apparaît comme un support de transfert de puissance : on y plonge des objets bénis, on en boit ou on s'en lave. Cela s'inscrit dans une économie symbolique où le corps, les fluides et les objets sont autant de vecteurs de circulation du sacré. Aussi, Mayeur-Jaouen (2005) analyse les pratiques de dévotion populaire autour des saints et les rituels soufis en Égypte. L'eau bénite y tient un rôle essentiel : elle est utilisée dans les processions et pèlerinages autour des mausolées, parfois mélangée à des éléments du tombeau ou à des parfums ; elle est distribuée comme remède, protection ou bénédiction, parfois en lien avec le charisme posthume du saint ; elle constitue un élément de la dynamique de sacralisation de l'espace autour du saint (marquage des lieux, circulation de la baraka par voie liquide). La chercheuse montre que ces usages s'inscrivent dans une logique corporelle et



émotionnelle du religieux, et dans une piété populaire souvent marginalisée par les discours théologiques officiels. Cela permet de penser l'eau bénite comme un médium sensoriel, mobilisé dans des rituels où le corps joue un rôle central dans la quête de guérison ou de grâce.

L'autorité du cheikh au cœur du cercle de danse

Si la doctrine soufie est présente dans toute la littérature soufie et justifie le rôle central du cheikh dans toutes les activités de la *zawiya*, mon propos consiste à décrire cette centralité, non pas dans la littérature, mais dans les locaux de la confrérie-mère de Madagh, en tant qu'activité empiriquement documentée. La constitution du cercle de danse représente une pratique de l'organisation de l'ordre. Les disciples sont assis, dans un premier temps, en chantant les textes d'invocations de Dieu (*dhikr*) ; symétriquement, le cheikh, assis également, chante en répétant derrière les jeunes chanteurs et envoie des signes de satisfaction et d'adoration avec des gestes de la main et de la tête. De son emplacement, le cheikh fait signe avec sa main aux divers disciples pour leur montrer les places qu'ils doivent occuper. Par exemple, il place les convertis occidentaux devant, les hauts responsables à sa droite et appelle quelques jeunes pour se joindre au groupe des chanteurs. Les disciples obéissent, comprenant les signes du cheikh, ce qui transforme les signes en règles et en actions. Cette situation montre une double tâche simultanément organisée : « signes, application des signes ». Le cheikh appelle d'abord le disciple par un geste de la main, puis, avec un deuxième geste, il lui précise l'emplacement à occuper. En réalisant ces doubles gestes, il contribue à l'organisation de l'espace et de l'ordre. Ainsi, l'assemblée de la soirée prend forme et se met en ordre selon la compréhension des signes et des règles du cheikh par les disciples. De leur côté, les disciples, en se déplaçant, affichent un engagement corporel discipliné. Leurs déplacements sont accompagnés de sourires et de gestes de remerciement au cheikh : ils baissent la tête, le dos courbé, la main sur le cœur et s'approchent ainsi de lui, avant de regagner leurs places.



Au fur et à mesure, le rythme du chant s'accélère, quelques disciples se mettent debout en dansant, en se balançant d'avant en arrière, en direction du cheikh. Cette situation dure quelques minutes. De temps en temps, des cris et des hurlements – le plus souvent accompagnés de gestes corporels – cassent l'harmonie du chant. Le cheikh dirige son regard vers les personnes qui crient, il les regarde longtemps, la main sur le cœur. Il donne l'impression de les accompagner dans leurs états d'âme (*hal*). En regardant le nombre considérable de disciples qui dansent, le cheikh se lève en reproduisant les mêmes balancements, mais avec moins d'agitation que ses disciples. Simultanément, toute la salle se lève. Seul le cheikh se déplace au centre de l'assemblée. Le chant se pratique souvent de manière sonantique du texte répété. Les déplacements permanents du cheikh dans le cercle montrent à quel point il est au centre des activités pratiquées, non seulement parce qu'il se trouve spatialement au centre de l'assemblée pendant toute la soirée, mais aussi parce qu'il joue un rôle semblable à celui d'un maestro dans une symphonie musicale. Il intervient tout le temps pour modifier les gestes et la manière de danser, pour demander d'augmenter le rythme du chant, répéter un refrain, se lever, s'asseoir, faire des signes de la main ou des sourires envers des gens, écouter les paroles d'un disciple, aller chercher quelqu'un pour le placer sur le devant du cercle, toucher les membres les plus agités sur la poitrine ou sur les épaules, embrasser des enfants qui dansent, demander du thé, mettre fin à la danse, demander le repas, etc. Autrement dit, il structure les multiples activités de l'espace de la *zawiya*. Tous les membres se dirigent vers lui, selon les attentes et les besoins de chacun. Il est important de souligner que la centralité du cheikh, en tant que dispositif indispensable dans l'espace de la *zawiya*, est marquée par le renouvellement permanent de ses rôles selon les différentes activités et la nature des acteurs présents, et ce, malgré la répétitivité de certaines activités. La description contextualisée montre qu'il n'y a pas de modèle préétabli dans l'attitude du cheikh, mais plutôt des réactions et des comportements en action pratique, qui fait de cette centralité la norme d'une pratique contextuelle.

Ce sont les disciples qui font appel au cheikh. Ils préparent sa place, l'attendent,



l'accueillent chaleureusement, lui cèdent le commandement de l'assemblée, exécutent ses consignes et recommandations sans discussion. De son côté, le cheikh fait appel à tous les moyens afin de mieux maîtriser sa fonction de président de la soirée : signe, geste, parole, regard, toucher, sourire, etc. Il réserve un traitement différent à chaque catégorie de membres du cercle. Le système de conversation de l'assemblée prend de multiples formes : dans un premier temps, tout le monde répète derrière les chanteurs, y compris le cheikh. Il arrive même que ce dernier chante seul et que tout le monde répète après lui. L'un des chanteurs peut également s'emparer seul d'un texte, le reste de la salle demeurant silencieuse. Dans quelques cas particuliers, le cheikh mène une conversation aléatoire à tour de rôle avec les membres proches de lui, tandis que le reste des personnes présentes attendent qu'il finisse sa conversation avant de reprendre les chants. Elles parlent, à leur tour avec celles qui se trouvent à côté : un « souk de conversations » se met en place, dont on ne distingue plus le contenu. Un *ustad* (professeur) prend la parole pour adresser une leçon de clôture. L'ordonnancement de l'assemblée est le résultat de la coordination des membres, de l'exécution des consignes du cheikh, de l'application de règles d'emplacemement, de la prise de parole et de la centralité des activités du cheikh, entre autres. Les normes en vigueur au sein du groupe montrent à quel point cette réalisation est précise, et ce, à des fins pratiques d'organisation du rituel du chant, en tant que rituel où s'articulent des sentiments, des paroles, des contraintes et des gestes.

Ces extraits de l'ethnographie donnent raison aux exigences de cette perspective de l'anthropologie qui insiste sur l'importance de décrire les actions en train de se faire. Les fonctions attribuées au cheikh en tant que représentant, se trouvant au sommet de la hiérarchie de la *zawiya*, ne sont que les fruits du travail de ses auxiliaires. Ils ne sont en aucun cas le résultat d'un ordre divin ou surnaturel, comme entendu dans le discours officiel. La pertinence de la description *in situ* permet de localiser les actions produites dans un contexte précis, situé dans le temps et dans l'espace. Loin de construire les concepts de charisme et de pouvoir spirituel, la description adéquate de petites choses, en train de se faire, se suffit à elle-même, pour prouver que le monde social est fait pièce par pièce par ses membres.



Se prosterner devant le corps du cheikh Sidi Hamza : baisemain et baise-pied

Cheikh sidi Hamza Butchich déclare :

Dans l’islam et le soufisme, connaître Dieu, c’est comme connaître cette main-ci. Cette main-ci, c’est comme Dieu. Cette main, c’est Dieu. Si tu aimes cette main, tu dois aimer tout le monde.⁷

La main du cheikh est comparée directement à Dieu, elle a donc un caractère divin, ce n’est pas une simple main. Le cheikh construit sa propre image en faisant appel à un organe de son corps. Le profane devient sacré. Le corps, donc le matériel, devient sujet d’adoration, ce qui remet en question la doctrine officielle.

Dans un forum de la Butchichiya⁸, les échanges entre disciples traitent souvent du statut du maître et il est intéressant d’observer les représentations que les disciples ont de lui. Voici quelques extraits autour du baisemain :

Salam alaykoun,

Chers frères et sœurs, je vous écris ici pour avoir un échange avec vous concernant cette *tariqa* et la relation du cheminement avec Sidi Hamza. J’ai intégré, il y a quelques années, cette voie et suis parti à Madagh à l’occasion du Mawlid. Là-bas j’y ai trouvé fraternité, Amour et beaucoup de bien-être dans la mosquée où je multipliais les *dhikr* et les invocations. Là où j’ai véritablement été troublé, c’est lors de ma rencontre avec le cheikh, où il nous a été dit qu’il ne fallait jamais lui tourner le dos, ni lui adresser la parole directement. Une autre fois, nous l’avons rencontré et certains embrassaient ses mains, ses pieds. Tout cela est bien loin de ce que j’avais espéré en termes de rencontre spirituelle. Ce n’était pas une icône que j’étais venu chercher mais quelqu’un qui me prendra par la main et m’amènera sur le chemin d’Allah. À mon retour, je décidais de rompre avec cette *tariqa*. Ce

⁷Entretien du maître sidi Hamza diffusé sur France Inter, émission du jeudi 21 mai 2015, « Le soufisme, “un Islam de l’excellence du comportement” » [Consulté le 1^{er} juillet 2015].

⁸[Les Forums d'aslama](#)>[Les Sciences de la Religion](#)>[Al-Ihssan](#)> La Voie QadiriyaButchichiya [Consulté le 1^{er} juillet 2020].



message ne cherche nullement à faire polémique, ni à provoquer querelle, loin s'en faut. Mais peut-être pourrions-nous discuter de cela ensemble ? *BarakAllahuFik* (que Dieu te bénéficie)
(20/02/2014, 19h47).

Un peu plus loin, un autre disciple lui répond :

Salam alaykoun,

J'ai eu un peu la même expérience lorsque je suis allé au Yémen la première fois. Le shaykh était assis dans une chaise surélevée et il y avait beaucoup de monde autour. Il y a eu le dhikr et les chants puis, à la fin, tout le monde s'est levé et les gens ont salué à tour de rôle le shaykh, en embrassant sa main ou son pied (un peu comme ils pouvaient, vu le monde). Ensuite, les gens sont sortis par une petite porte sans tourner le dos au shaykh. J'étais un peu déçu d'avoir fait tout ce trajet juste pour ça, mais bon, c'est comme ça.

Déjà voir le shaykh c'est bien. Pour tourner le dos et embrasser les mains ou les pieds c'est pareil que partout ailleurs dans le monde islamique : on ne tourne pas le dos à un grand savant (même un savant de fiqh ou de hadith) et on lui embrasse la main (délicatement et doucement) ou le pied si le shaykh est âgé et ne peut pas se déplacer. Cela fait partie de la courtoisie dans le milieu traditionnel.

Ensuite, un autre répond également au premier :

Salam alaykoun,

J'essaie juste de te faire comprendre mon frère que si certains disciples agissent ainsi c'est qu'ils sont pris d'un *hal*, d'un état d'amour intense et que, pour eux, c'est une manière de remercier le Cheikh qui, par la Grâce d'Allâh, les a amenés à ce stade dans leur cheminement personnel. Il n'y a aucune idolâtrie, Sidi Hamza dit lui-même qu'il est un *misikin* et que celui qui s'arrête à sa forme corporelle fait du *shirk* (mécréance).

Pour cheminer, il faut respecter son guide spirituel, il faut avoir de *l'adhab* (respect) envers lui et faire ce qu'il nous dit de faire car tout est conforme au Coran et à la Sunna et tout est dicté par le *Sirr* (secret). Si on commence à se dire « ouais mais pourquoi ceci, pourquoi cela » et qu'on s'arrête à la forme, alors c'est un élan de la *nafs* (égoïsme/égo) qui trouve des subterfuges pour nous éloigner de la



voie et de l'homme qui va nous guider petit à petit vers Allâh, car elle sait que c'est une guerre contre elle.

Les récits et les échanges ont suscité de nombreuses réactions, fort différentes. Ces échanges, réalisés sur un forum de la confrérie, où les disciples se livrent à des déclarations intimes voire confidentielles, permettent de situer la pratique du baisemain et du baise-pied dans son contexte local. Ils permettent également de comprendre les tensions qui existent chez les disciples vis-à-vis de cette pratique. Rappelons-nous l'affaire du joueur de football Ben Arfa qui avait refusé d'embrasser les pieds du cheikh Hamza parce que ses convictions les lui permettait pas et qui avait critiqué cette méthode de recrutement. Les extraits provenant du forum expliquent également les causes du départ définitif de la confrérie d'une certaine catégorie de disciples. Lors de mon travail ethnographique de février 2013, j'ai effectivement observé comment les disciples se précipitaient pour embrasser les pieds recouverts de chaussettes du cheikh sidi Hamza. Cette pratique était vécue comme un moment fort au niveau émotionnel, accompagné de cris et de pleurs. Faisons une analyse sociologique des émotions à partir de ce passage. Jean-Pierre Zirotti (2013)⁹ souligne que :

Si est ainsi reconsidérée la part de l'émotion dans la motivation de l'action, il demeure cependant que sa contribution à l'action et à la constitution de l'action sociale reste à expliciter. La position la plus radicale soutient que les émotions ne relèveraient pas d'entités réelles ou naturelles, mais seraient des objets socialement construits, donc ne joueraient pas causalement. L'invalidation partielle de cette thèse, apportée par l'enquête, ne doit pas pour autant conduire à sous-estimer, ni le caractère social de certaines émotions, ni leur dimension évaluative, et donc cognitive.

Les émotions sont le résultat d'une action collective puisqu'il s'agit d'un moment

⁹Jean-Pierre Zirotti, « Sociologie de l'action et émotions », *Noesis* [En ligne], 16 | 2010, mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 30 juin 2015, URL : <http://noesis.revues.org/1721> [consulté le 1er juillet 2022].



d'expression collective.

L'argument de Laurent Thévenot (1995 : 148), un autre sociologue, est que « Puisque les émotions s'apprennent à l'occasion d'échanges d'expressions, il semble assez naturel que ces émotions aient un rôle dans l'établissement de liens collectifs ». Toutes les situations collectives demandant une coordination des intentions, plus particulièrement les discussions collectives, de même que les actions visant la mobilisation collective ou les conflits collectifs, semblent largement reposer sur l'expression d'émotions. Dans ce cas, et en s'appuyant sur les extraits ethnographiques relatés ci-dessus, nous pouvons constater comment les émotions exprimées devant le cheikh sont un facteur de mobilisation pour renforcer le lien entre le disciple et son maître. Les quelques minutes de passage des disciples devant le cheikh provoquent de vives réactions. La hiérarchie de la confrérie prépare alors cet espace de rencontres émotionnelles dans lequel les disciples s'orientent vers le cheikh et le reconnaissent comme l'autorité suprême. Il existe également des dispositifs matériels utilisés afin d'organiser ces espaces de rencontre : la mise en place de barrières en fer lors de la grande visite du cheikh en 2012 pour séparer le cheikh des visiteurs a sollicité beaucoup d'émotions chez ces derniers. Comme ils ne pouvaient pas toucher le maître, les disciples ont manifesté un désir encore plus grand de s'approcher de lui ; leurs émotions se sont concrétisées par des pleurs et des cris.

Le vocabulaire de l'autorité : les dires du cheikh sidi Hamza et les représentations des disciples

Les manières d'appréhender la question de l'autorité sont nombreuses et complexes. Ainsi,

Celle-ci peut être définie comme une capacité de commandement ou de prescription exercée sur un individu ou un groupe social, qui induit l'acceptation et même l'obéissance. L'autorité serait donc un pouvoir qui n'aurait pas besoin de s'exercer pour exister bien qu'en même temps



elle suscite des oppositions et requiert souvent la coercition ou la force, voire la violence, pour être effective.¹⁰

L'existence-même du maître comme figure centrale et comme personnage classé au sommet de la *zawiya* suffit à prouver cette autorité.

Je me suis alors intéressé à l'étude du langage de l'autorité : les mots, les expressions et leur contexte d'usage. C'est dans ce cadre que je vais à présent décrire les discours du cheikh sidi Hamza. Le corpus est composé de déclarations du cheikh publiées dans les brochures de la confrérie ainsi que dans l'ouvrage *Sidi Hamza al-Qadiri al-Boudchichi, le renouveau du soufisme au Maroc* (2002) de Ben Driss, sociologue et disciple de la confrérie. Je me suis également intéressé à une partie des déclarations du maître entendues à la confrérie lors de mes observations participantes.

Le cheikh parle peu et n'écrit pas de livres. Il affirme que les messages sont transmis par la langue soufie de toujours : la langue des signes (*ichara*)¹¹. Le cheikh sidi Hamza dit : « celui qui se base sur les écrits d'Ibn Arabi et des autres maîtres soufis ne fait que suivre leur *djellaba* [apparence] » (Ben Driss, 2002 : 159). Le dénigrement de la connaissance livresque permet de renforcer l'autorité du maître. Seuls ses paroles et ses gestes sont à prendre au sérieux.

Dans leurs échanges quotidiens, les Butchich disent que « la *tariqa* est invocation et discussion », ce qui valorise la place qu'occupe la discussion entre disciples. Sachant que l'expression d'un avis dissident n'a pas de place dans la *zawiya*, j'entends donc par discussion une sorte d'échange autour de questions qui entrent dans l'ordre de l'autorité établie.

¹⁰Argumentaire du colloque : L'exercice de l'autorité dans les mondes musulmans d'aujourd'hui. Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (Oran), Centre Jacques Berque pour les sciences humaines et sociales (Rabat), Laboratoire Dirasset-Etudes maghrébines (Tunis), prévu à Oran, 12, 13 et 14 octobre 2015.

¹¹Le langage soufi est « inaccessible aux sens avec les mots des réalités présentes » cf. Nwyia P. (1970), *exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Ed.Dar el-Machreq, Beyrouth, p. 351.



Une série de propos attribués au cheikh sidi Hamza est très présente dans la confrérie, ceux-ci sont accrochés au mur ou diffusés grâce aux brochures distribuées dans la *zawiya*. Voyons-en quelques-uns d'entre eux.

- « *La Voie c'est le cheikh* »

Le cheikh est l'incarnation de la *tariqa*. Pas de Voie sans cheikh. L'importance accordée à l'existence d'un maître spirituel vivant dans la Butchichiya est visible dans toutes les pratiques rituelles. Ben Driss (2002 : 278) confirme que

Le Maître éducateur, situé au plus haut niveau de cette hiérarchie, est considéré dans le milieu soufi comme nécessaire dans la transmission de l'enseignement de cette spiritualité.

Plus loin, l'auteur (2002 : 280) catégorise plus encore la place du cheikh : « On parle des adeptes de cette mystique, d'élites, et pour leurs maître, d'élite de l'élite ». Cette catégorisation d'appartenance qui classe le cheikh au sommet de la structure sociale et spirituelle de la *zawiya* prend la forme d'une discipline :

La discipline prend, entre autres, le visage du respect de la hiérarchie. Comme tout regroupement humain, la *tariqa* a une organisation interne qui lui permet de fonctionner et d'évoluer (2002 : 248).

Le bon fonctionnement est donc conditionné par le respect de la hiérarchie, ce respect prend, à son tour, diverses formes.

Lors d'un entretien réalisé avec Anne-Laure Briand¹², celle-ci explique que, dans la religion catholique, le respect de la hiérarchie prend différentes formes selon les catégories de fidèles. Les laïcs ont la possibilité d'être soutenus dans leur foi par un guide ou un accompagnateur spirituel, également nommé directeur de conscience¹³. Il s'agit d'une aide que le baptisé peut demander et recevoir de la part de l'Église en vue de connaître et d'accomplir la

¹² Journal du terrain, entretien du 07 août 2015 à Marseille.

¹³ Voir : J. Neuviarts, « A quoi sert un guide spirituel ? », <http://www.croire.com> (consulté le 15 juillet 2015)



volonté de Dieu. Ce conseil de « faire appel à cet outil standard de la vie intérieure qu'est la direction de conscience »¹⁴ est présent dans les divers courants du catholicisme. Les clercs séculiers et réguliers, quant à eux, en se consacrant entièrement à l'Église catholique, prononcent des engagements ou des vœux d'obéissance. Par exemple, dans l'ordre dominicain :

Pour nous, religieux, le mot « obéir » est au cœur de notre engagement dans la vie religieuse et chez nous, les Dominicains, il est même le seul vœu évoqué pour signifier notre engagement religieux quand nous faisons profession : « Moi frère un tel je promets que je serai obéissant... ». Notre rituel de profession religieuse nous situe ainsi dans la grande tradition monastique où le vœu d'obéissance au Maître de l'Ordre et à nos constitutions, implique nécessairement les vœux de chasteté et de pauvreté. Mais notre manière de faire profession met encore plus en valeur notre vœu d'obéissance, bien qu'il ne soit pas notre seul vœu. D'ailleurs, c'est saint Thomas d'Aquin qui affirmait que le vœu d'obéissance est le plus important des trois vœux, puisqu'il sous-tend les deux autres.¹⁵

Eugen Drewermann, théologien et psychanalyste allemand, a précisément étudié cette notion d'obéissance. Le titre de son ouvrage, *Fonctionnaires de Dieu* (Drewermann, 1993, 758p). évoque très fortement ces notions d'obéissance et de soumission. Cet ouvrage de référence, publié en 1993 et sanctionné, a posé des questions primordiales sur la vocation et la condition des clercs. Son écrit relate et analyse l'angoisse, la culpabilité et l'autorité subie par les clercs.

- « *Les deux portes royales pour accéder à Dieu sont l'invocation (dhikr) et la générosité* »

Les valeurs morales centrales chez les Butchich sont l'invocation de Dieu et la générosité, qui mènent toutes deux à Dieu. Elles signifient l'élévation de l'homme : lien entre

¹⁴R.Shaw, « Un directeur de conscience, pourquoi pas ? », <http://www.france-catholique.fr> (consulté le 15 juillet 2015)

¹⁵ Y.Bériault, maître des novices, « Obéir à Dieu, à soi-même et au monde », Montréal, septembre 2003, <http://www.dominicains.ca> (consulté le 15 juillet 2015)



l'intérieur (l'invocation) et l'extérieur, c'est-à-dire l'exemplarité du comportement (la générosité à l'égard des autres) mais aussi à l'égard de la *zawiya* (don d'argent, de temps, etc.).

- « *Celui qui s'abaisse, Dieu l'élève* »

La valeur de l'humilité qui mène vers Dieu est souvent mise en avant par le cheikh, pour qui :

La vraie science ne s'obtient que quand on la demande vraiment avec humilité. La démarche pour s'acheminer vers elle est comparable à celle d'une personne qui veut boire l'eau d'un ruisseau. Cette personne devra se baisser jusqu'au ruisseau pour boire. L'eau est toujours située dans le lieu le plus bas d'un endroit, il nous faut être comme l'eau (Ben Driss, 2002 : 160).

Cette notion d'humilité permet de justifier les tâches auxquelles sont relégués les disciples qui doivent sacrifier leur ego dans la quête spirituelle. La métaphore du disciple qui boit l'eau du ruisseau peut se lire comme une position de soumission (cela rappelle le geste de la prière) pour pouvoir accéder à la vérité, mais, en même temps, cette vérité se trouve à la portée de chacun, elle est accessible à celui qui la cherche. Elle ne se trouve pas au-dessus de lui mais en dessous, ce qui peut être un dénigrement de la hiérarchie. La vérité divine est matérialisée par une source d'eau, métaphore de la nourriture. Des boissons sont souvent utilisées dans le vocabulaire soufi : l'eau, le miel, le vin, etc.

Dans la religion catholique, l'humilité, la fragilité du fidèle en tant qu'Homme commettant des péchés est symbolisée par la cendre¹⁶. Cette cendre est imposée sur le front du fidèle, le premier jour du Carême, le mercredi des Cendres. Lors de son audience du 25 février 1998, le pape Jean-Paul II a proclamé :

L'imposition des cendres met en évidence, en particulier, notre condition de créatures, en totale et reconnaissante dépendance du Créateur. [...] L'humble acte de recevoir les cendres sacrées sur le front [...] s'oppose au geste orgueilleux d'Adam et d'Eve qui, par leur

¹⁶ Journal du terrain, entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015.



désobéissance, détruisirent le rapport d'amitié qui existait avec Dieu Créateur.¹⁷

Le premier jour du Carême, le fidèle réalise donc un acte de pénitence, de reconnaissance de ses péchés. Cet acte de pénitence est présent à d'autres moments de la vie religieuse du croyant. Au début de chaque messe, s'effectue le sacrement de pénitence et de réconciliation. Les fidèles récitent le confiteor :

Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères que j'ai péché en pensée, en parole, par action et par omission ; oui, j'ai vraiment péché. C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie, les anges et tous les saints, et vous aussi, mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.¹⁸

Puis, le prêtre termine le sacrement en disant : « Que Dieu tout Puissant vous fasse miséricorde, qu'il nous pardonne nos péchés et nous conduise à la vie éternelle, Amen ». De nombreux chants et d'autres prières, comme le « Notre Père » et le « Je vous salue Marie »¹⁹, viennent également faire référence à l'Homme pécheur ainsi qu'à la grandeur de la Vierge Marie et de Dieu apportant le salut à l'Homme. De même, avant de communier avec le Corps et le Sang du Christ lors du rituel de l'Eucharistie, le croyant réalise un geste de repentance en se frappant la poitrine et en disant : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, dis un seul mot et je serai guéri »²⁰.

- « Ne cherchez pas la vérité, cherchez d'abord à vous purifier »

Pour accéder à la vérité, il faut d'abord se purifier, la purification est un principe moral. Surtout, il ne faut pas adopter de comportement de profit dans lequel on va se purifier dans l'attente que

¹⁷ Jean-Paul II, audience générale du Mercredi des Cendres, 25 février 1998, URL : <http://www.missel.free.fr> [consulté le 10/09/2015].

¹⁸ F. Lugan, « Le rituel de la messe », URL : <http://www.prierecatholique.free.fr>. [Consulté le 10/09/2015].

¹⁹ URL : <http://www.eglise.catholique.fr>. [Consulté le 10/09/2015].

²⁰ URL : <http://www.croire.com> [Consulté le 10/09/2015].



Dieu nous donne quelque chose en retour. La purification doit être recherchée pour elle-même et la vérité viendra ensuite.

- « *Évitez toute haine et toute forme de dissension, Dieu ne visite pas un cœur haineux* »

La règle morale a pour fonction de purifier. Pour se purifier de la haine, il faut éviter toute dissension. Peut-on parler de la construction d'un ordre social basé sur le consensus et le bâillonnement de la dissension ? Les disciples ne doivent pas exprimer d'avis divergents : la justification religieuse sert à maintenir l'ordre social.

- « *Celui qui n'a pas une intention pure (niya) n'évoluera pas* »

Le principe moral de la *niya* (bonne intention) et de la confiance permet de ne pas avoir de doutes ni de poser de questions. L'évolution dans le cheminement impose la bonne intention.

- « *invoquez jusqu'à ce qu'on dise : c'est un fou ! (Hadith)* »

La répétition des invocations devient un instrument de purification de l'âme. Il ne faut plus accorder d'importance aux jugements du monde profane (des non-Butchich), mais, au contraire, se conformer au jugement de la confrérie – qui différencierait le saint du fou, le bon du mauvais. Ainsi, nous ne devons pas écouter ceux qui nous traitent de fous si la confrérie affirme que nous sommes des saints et que nous avons un bon comportement.

- « *Rien n'est en dehors de Dieu* »

Seul Dieu existe réellement : en dehors de lui, il n'y a que le néant. Dieu représente l'être véritable, tandis que les « créatures » ont une existence éphémère et sont proches du néant. La croyance en Dieu doit imprégner chaque pratique, chaque geste quotidien. Il est donc nécessaire d'adopter en permanence un comportement exemplaire, car Dieu nous regarde toujours.

- « *Tout homme est esclave de quelque chose, sauf les hommes libres intérieurement. Invoquez Dieu pour devenir libres* »

Afin de devenir libre, il faut invoquer Dieu et se débarrasser des biens de ce monde. La soumission à Dieu signifie la liberté intérieure. L'émancipation sociale (émancipation féminine,



émancipation de classes, entre autres) est donc perçue comme une nouvelle forme d'esclavagisme, car le disciple n'a pas encore cassé sa « balance du jugement ». Ce conservatisme social s'appuie sur la théorie selon laquelle seule l'émancipation spirituelle compte vraiment.

- « Celui qui chemine seul, chemine avec Satan »

L'individualisme est condamné comme une attitude satanique : « celui qui se détache du groupe, c'est Satan ». Il faut donc vivre en communion avec les autres. L'attachement et le loyalisme sont des règles morales importantes pour le cheikh. Par conséquent, il n'existe pas de spiritualité permise sans le compagnonnage du cheikh : son rôle est ainsi légitimé.

- « Le croyant est le miroir du croyant »

Chaque croyant s'identifie aux autres croyants et se retrouve dans les autres. Ils deviennent tous semblables. Les particularités individuelles s'effacent, plus de place pour l'égoïsme, les distinctions et les différences. Ils deviennent tous égaux. Une fois encore, il est donc nécessaire d'adopter un comportement exemplaire afin que l'autre disciple, grâce à ce jeu de miroir, devienne à son tour, exemplaire. Selon cette logique, il s'agit là d'un moyen de transformer la société.

- « Le cheikh donne naissance et les fuqara éduquent »

Le cheikh est l'unique source de toutes les valeurs et des règles morales. Ensuite, les disciples utilisent ces règles et ces valeurs pour éduquer les autres. Donner naissance est un terme très fort où le cheikh est comparé à un géniteur, voire à Dieu. Il accomplit la plus grande partie du travail : nous pouvons noter une valorisation inégale de l'apport de chacun.

- « Respectez la chari'a. Même si vous ne pouvez pas l'appliquer parfaitement, faites votre possible. Dans ce domaine, un minimum est indispensable »

Le devoir de respecter la *chari'a* est une règle morale. Il faut se conformer aux principes de la *chari'a* dans la mesure du possible, même si cela semble très difficile. Ce discours



s'adresse, semble-t-il, à tous. Cette insistance révèle la reconnaissance d'une certaine difficulté à appliquer la *chari'a* dans la *zawiya*. Cette application est alors reportée à plus tard.

- « *La chari'a est fondamentale, car elle évite de déraiper* »

La *chari'a* a une fonction morale et son application permet d'éviter la déviance. Il est primordial de retenir ce rôle protecteur de la *chari'a* et d'écouter le cheikh s'adresser aux responsables du recrutement.

- « *Lorsque de nouvelles personnes non-musulmanes prennent le pacte, laissez-les d'abord goûter à la voie par le dhikr et la réunion, sans leur imposer les prescriptions de la chari'a* »

L'initiation et l'intégration dans la *tariqa* doivent être progressives. Elles passent par de nombreuses étapes qui mènent à l'application de la *chari'a*. Nous pouvons, de ce fait, nous interroger sur les raisons de procéder ainsi : pourquoi éviter d'imposer la *chari'a* aux nouveaux arrivants, tout en maintenant son importance ?

- « *L'application de la chari'a est contraignante et difficile, mais le dhikr la rend aisée* »

Au niveau des méthodes de recrutement des non-musulmans, la première étape dans le processus d'initiation est le *dhikr*, qui a un effet psychologique. Il prépare l'individu à l'intégration sociale dans la *tariqa*, pour l'entraîner par la suite sur la voie de l'application de la *chari'a* qui est une voie difficile, dans la mesure où elle exige de nombreux sacrifices.

Les quatre dernières paroles du cheikh se contredisent. Ces contradictions dans le discours du cheikh montrent que la hiérarchie de la *zawiya* cherche à adapter continuellement les méthodes et les orientations doctrinales afin de faciliter le recrutement. La construction identitaire des dogmes, des valeurs, des doctrines et des enseignements de la *zawiya* est donc toujours en cours. Mes trois années d'observation ethnographique passées dans la confrérie m'ont permis d'étudier comment les responsables ont recours à une simplification des règles, des normes et des enseignements, afin d'accueillir le plus large public possible. Les étapes de l'intégration totale viendront ultérieurement.

- « *Il ne faut pas demander pourquoi ou comment, mais apprendre à se laisser guider* »



Le disciple ne doit pas se poser de questions, il ne doit savoir ni le pourquoi, ni le comment des choses ; il doit seulement se laisser guider par le cheikh et confier son sort entre les mains du cheikh. Le disciple doit abolir son esprit critique et sa curiosité. Ce comportement a pour effet de produire une dépendance et un assistantat social. Les disciples n'ont pas besoin de réfléchir puisque les autres réfléchissent à leur place ; il leur suffit de se laisser guider. Seul le cheikh peut jouir du statut de guide.

- « Méfiez-vous des beaux parleurs qui connaissent beaucoup de choses et qui pourraient vous séduire par leur langage, je vous mets en garde contre ceux-là »

Les novices doivent se méfier des concurrents de la *zawiya*, à savoir les autres idéologues et doivent éviter de communiquer avec eux. Ils doivent rompre tout contact avec eux pour ne pas subir leurs influences.

- « Celui qui comprend la valeur du cheikh sait que sa relation avec lui n'a pas besoin de paroles ; simplement, tu me vois et je te vois et cela est amplement suffisant. Mais encore faut-il être conscient de ce que cela signifie ! »

En présence du cheikh, il faut se contenter d'une communication non verbale, la communication verbale étant bannie en sa présence. Le contact doit être silencieux. Il suffit d'échanger des regards. Cela permet de remplacer le compagnonnage maître-disciple traditionnel dans le soufisme (lien interindividuel qui se traduit par de réels échanges entre les deux) par un compagnonnage à distance, qui permet au maître de diriger des centaines de milliers de disciples, sans que ces derniers aient l'impression d'un appauvrissement dans la qualité du compagnonnage. Lors des grandes soirées à la *zawiya*-mère de Madagh, j'ai observé de quelle manière se montre le cheikh sidi Hamza : silencieux et allongé sur un grand canapé. Les visiteurs et les invités passent des heures à le regarder dans les écrans géants. Des soupirs, des cris et des pleurs sont émis à chaque fois qu'un geste ou un sourire apparaît sur le visage du cheikh.



2. Le culte des saints morts

Mes observations durant les trois ans de ma recherche empirique et anthropologique au sein du groupe des disciples de la Butchichiya, et plus exactement à la *zawiya*-mère de Madagh, m'ont permis de comprendre à quel point la tradition du culte des saints représente un élément décisif pour accomplir les rituels ordinaires d'un fidèle. La première chose qui a attiré mon attention est la construction récente d'un mausolée avec une coupole verte ([photo en haut](#)), situé à proximité du cimetière de la famille Butchich. Il s'agit là d'une antichambre profonde d'environ trois mètres, avec des mosaïques assemblées sur le sol. La famille Butchich explique que les corps de deux de ses ancêtres reposent dans ce lieu : celui du saint Sidi El-Mukhtar (1853-1914), grand-père du cheikh Sidi Hamza, et de son père, Sidi Al-Abass (1890-1972)²¹. Contrairement à d'autres lieux de culte de saints, où l'on observe un tombeau construit que les visiteurs peuvent toucher ; dans ce cas, il n'existe pas de tombeau, ni de matérialisation de l'espace précisant la localisation des corps. La famille confirme leur existence et les disciples organisent des visites pour vénérer le lieu et demander la *baraka* à ses habitants. En 2011, les responsables de la confrérie ont installé un cercueil en bois recouvert d'un tissu vert avec l'inscription des noms d'*Allāh* ; des livres – Coran, *hadīth*, poèmes religieux – sont également posés sur le cercueil. Un imam lit constamment le Coran dans le sanctuaire, en indiquant aux visiteurs ce qu'il faut dire et réciter comme psalmodies dans ce lieu de demande de la *baraka* des *churfa*. Ma contribution avec l'anthropologue Rhani présente ainsi ce point :

La tombe du saint est l'élément central du culte ; elle est le centre de gravité qui capte les visiteurs en recherche de *baraka*. Mais il faut aussi préciser que celle-ci a un pouvoir « contagieux » et toute chose qui aurait été en contact avec le saint peut non seulement acquérir la *baraka*, mais également la distribuer. C'est pourquoi les toponymes (grottes, sources, collines, cairns) qui symbolisent l'itinéraire du marabout – son cheminement spirituel ou chevaleresque – sont chargés de *baraka* et

²¹La tombe de sidi Hamza Butchich(1922-2017) est située dans le même mausolée à Madagh (Berkane).



sont ainsi intégrés dans le circuit rituel accompli par le pèlerin²²

Un peu plus loin, nous ajoutons:

Les descendants masculins d'un saint, (*wlad sayyed*), sont considérés comme les mandataires actuels de la *baraka* qu'ils ont héritée de lui, comme lui-même l'avait héritée par une voie patrilinéaire qui remonte jusqu'au Prophète. Ils incarnent la *baraka* du saint et peuvent en faire bénéficier des pèlerins contre un don allant d'une bougie à un grand sacrifice. Cette intercession prend aujourd'hui surtout la forme d'une intervention thérapeutique et/ou cathartique.²³

Un coffret en bois est scotché à une chaise en face du cercueil et permet aux visiteurs de déposer un don – rituel obligatoire pour obtenir le contre-don, à savoir la *baraka* du saint mort. L'imam, en lisant le Coran, veille à ce que les visiteurs réalisent le *wajib al-ziyara* (devoir de visite) : il lève la tête de temps à autre afin de vérifier si ce rituel de don a bien été respecté.

Il est important de comparer le discours officiel de la hiérarchie de la confrérie Butchchiya avec le discours d'autres confréries : pour les disciples Butchich, seul le cheikh est source d'initiation, de cheminement, de *baraka* et de grâce. À ce titre, il mérite vénération, « soumission » et écoute. Ainsi, les Butchich se distinguent des autres ordres confrériques du fait d'être sous la guidance d'un maître soufi vivant, contrairement à d'autres confréries de la grâce (*tabarukiya*) où le saint est mort. De ce point de vue, le compagnonnage du cheikh vivant est indispensable pour acquérir la connaissance et cheminer en toute sécurité. Ben Driss (2002 : 61), cite un témoignage du célèbre soufi de Baghdad, Abû-Al-Qassim A-Jûnayd, dans une réponse faite à un ami sur les dangers de la Voie spirituelle :

Sache, mon ami, puisque tu m'interroges à ce sujet, qu'il y aura, au cours du cheminement vers le terme (*wûsûl*) *arrivée*, des étapes

²² Rhani et Hlaoua, « *Soufisme et culte des saints au Maroc* », in B. Maréchal et F. Dassetto (coord.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain (2017: 17-30) / ISBN : 978-2-87558-270-6, livre.

²³ *Ibid.*, Par le passé, elle prenait aussi d'autres formes, notamment l'arbitrage juridique et politique.



désertiques périlleuses (*mafâwiz muhlika*) et des aiguades mortelles (*manâhil mutlifa*), qu'on ne parcourt qu'avec un guide et qu'on ne franchit qu'avec de la persévérance et en chevauchant une bonne monture.

Or, la comparaison entre ce discours et la pratique empiriquement observée révèle la présence d'un double discours. De fait, comme on vient de le voir, la vénération des saints morts de la Butchichiya occupe également une place primordiale. Une cérémonie officielle est organisée à la *zawiya*-mère pour visiter le mausolée des ancêtres saints de la famille. Le vendredi représente un jour idéal pour accomplir ce rituel, comme c'est le cas chez les autres musulmans du monde entier. Hommes et femmes, ensemble ou séparément, entrent dans l'espace du mausolée, écoutant la lecture du Coran, mettant l'argent dans le coffret, faisant des prières, demandant la bénédiction des saints et sollicitant, entre autres, la bonne santé, la réussite dans la vie, la guérison rapide du cheikh sidi Hamza et la victoire du Roi.

Le sommet de la hiérarchie de la confrérie s'attache à rappeler l'importance de se soumettre également à l'autorité des saints morts, en cultivant ce retour au culte des saints comme source de nourriture spirituelle. Cette visite est organisée et contrôlée par la hiérarchie. Les équipements en place, le sanctuaire, les livres et le cercueil garantissent le caractère officiel et la centralité des figures des saints morts. Il existe une similitude entre les fonctions des cultes de saints (la thérapie, la guérison, la conduite exemplaire, les miracles, les grâces, le mérite de vénération, -au sens soufi– et la bénédiction) et celles remplies par un maître soufi vivant.

La visite des tombes de la confrérie



Figure 2



Figure 3 : Crédits de l'auteur (Madagh- Siège de la confrérie-mère-Berkane, 2014)



Lors de la visite des tombes de la confrérie, la lecture du Coran à voix haute est recommandée par les Butchich. Au contraire, les salafistes – que j’ai eu l’occasion de rencontrer à Ouarzazate – observent un silence total près des tombes, durant près de quinze minutes. Pour eux, cette durée sert à réfléchir à la mort et à en tirer des leçons. Les salafistes considèrent la lecture du Coran à voix haute comme une innovation.

Chez les Butchich, le cimetière familial, situé au fond de la confrérie, est, au contraire, un lieu de lecture du Coran, d’invocations à voix haute, de demandes de miséricorde en faveur des morts de la famille Butchich. Cet espace est visité par des milliers de disciples pendant le *Mawlid*. Des pleurs accompagnent souvent la lecture du Coran. Lors d’un sermon dans le cimetière, un imam de la Butchichiya insiste sur la distinction entre les musulmans, morts ordinaires et saints morts, ou *churfa*, qu’il faut vénérer davantage. La hiérarchie de la *zawiya* voit l’activité de la *ziyara* (Visite) du cimetière comme un espace de rappel et d’attachement à l’histoire de la famille Butchich ainsi qu’aux maîtres-ancêtres de cet ordre confrérique. Les tombes de Sidi El Moukhtar et de Sidi Abbas Butchich occupent une place centrale dans le rituel de la *ziyara*. La distinction entre les morts ordinaires et ceux de la Butchichiya, dans le discours de l’imam, signifie que la hiérarchie produit une connexion entre les saints morts et les disciples visiteurs, en cherchant à accorder une vénération extraordinaire aux ancêtres plutôt qu’aux musulmans ordinaires. Il est intéressant de faire le lien entre la *ziyara* au saint vivant Sidi Hamza et celle aux saints morts de sa famille, comme si la reconnaissance de la sainteté était une dynamique de lignage ininterrompu dans le temps et dans l’espace.

3. D’autres autorités en présence : modeler des âmes et des corps, la *zawiya* comme lieu d’apprentissage et de discipline

Une *zawiya* soufie est habituellement présentée comme un lieu d’endoctrinement, d’apprentissage, de rodage psychique et physique, en fonction des demandes de chacune des catégories : des patients aux autres membres cherchant l’apaisement, la spiritualité, la guérison ou la bénédiction divine. Dans le cas de la confrérie soufie la Butchichiya où le cheikh est



vivant, toutes ces tâches sont assurées par ce dernier, qui s'appuie sur les services de nombreux auxiliaires. Parmi eux, se trouve l'imam de la mosquée de la confrérie. J'ai observé, un après-midi d'avril 2012, après la prière de 'asr (troisième prière canonique de l'islam), qu'un groupe d'une dizaine de disciples se regroupent autour de l'imam pour une activité apparemment extraordinaire, puisque les autres membres, après avoir accompli la prière canonique, avaient dû sortir.

Un tissu relationnel se déploie entre les membres de ce groupe Butchich, et ce, au travers de plusieurs dispositifs : le langage, les gestes et autres instruments pour une finalité pratique des devoirs religieux. Nous allons donc voir, dans cette section, les interactions réunies dans cette « institution »²⁴ confrérique, qui permettent de décrire en action un ensemble d'événements propres aux pratiques religieuses. Je me suis intéressé au mode de construction relationnelle entre la nature de l'espace de production des actions (lieu fermé, surveillé et équipé d'une sono de large diffusion), de la mise à disposition de divers instruments (chapelets, livres, Coran, tapis de prière, encens, petites montres pour compter les invocations, photographies du cheikh et de sa famille, consignes affichées sur les murs, etc.), des voix qui retentissent en permanence (appel à la prière, chants, invocations, cris, récits à voix haute, diffusion de films, DVD, CD-Rom toute la journée dans la bibliothèque, voix des haut-parleurs provenant du souk mis en place près de la confrérie et diffusion de lecture du Coran par le haut-parleur de la mosquée) . Et enfin de la diversité des activités des disciples résidant dans les locaux de la *zawiya* (ménage, rinçage du blé, nettoyage, préparation du repas et du thé, lavage du linge à la main, surveillance des portes, mise en place des tapis ou des chaises selon les besoins, assurer la protection du cheikh pendant ses déplacements, jouer le rôle de guide pour les visiteurs ou encore préparer les invocations et la *hadra* du soir). Ainsi, à travers ce schéma relationnel, la confrérie offre des moyens contextualisés pour observer la production de l'ordre. L'un des sujets intéressant à

²⁴ Je me permets de qualifier cette *zawiya* d'institution depuis ses engagements dans la vie politique ces dernières années.



traiter est le rapport dialectique entre savoir et pouvoir.

L'exemple des méthodes d'apprentissage du Coran au sein de la zawiya

Ces méthodes se pratiquent de façon traditionnelle, connues dans d'autres institutions, comme par exemple l'*al* « *kuttâb* » (école coranique). L'imam de la mosquée de la confrérie, une baguette à la main, souvent debout devant une dizaine de disciples assis par terre, tous âges confondus, cite le Coran d'une voix haute et grave. Il utilise un rythme répétitif et se laisse aller à des balancements d'avant en arrière, pour accompagner ses sujets. Il lui arrive de crier pour avertir un disciple qui se trompe, sans pour autant faire appel à des méthodes de punition ou de sanction. La mise en place de ce champ de savoir par l'imam lui permet d'appliquer son pouvoir de contrôle, de vérification et de pratiques disciplinaires à des fins pratiques d'apprentissage du Coran, à savoir la mémorisation de versets coraniques et d'invocations. Le groupe des étudiants produit les mêmes techniques gestuelles de balancements que l'imam. De temps à autre, des cris et des pleurs de quelques membres viennent casser l'harmonie vocale dans l'enceinte de la mosquée. L'imam se déplace en permanence entre les membres du groupe. Il se trouve souvent au centre, il commande, il demande de changer de rythme ou de verset, par des gestes de la main droite. Ma position dans le groupe m'a permis de remarquer la présence de trois membres qui citaient le Coran et les textes d'invocations par cœur. Ils n'avaient pas besoin de brochure pour suivre l'imam, comme c'est le cas de la majorité des fidèles. Cela montre que l'apprentissage n'est pas la seule et unique finalité pratique de ce rassemblement. En fait, les trois membres sont des imams en formation, leur but est d'approfondir leurs acquis pour exercer, ailleurs, dans d'autres *zawiya* annexes de la Butchichiya.

Cette articulation entre l'apprentissage et la formation montre l'une des méthodes de travail de la Butchichiya. La première fonction est l'apprentissage du Coran, destiné aux jeunes, et représente une tâche normative et ordinaire dans toutes les confréries soufies, ce qui explique l'attention accordée aux pratiques canoniques de l'islam²⁵. Deux méthodes sont utilisées pour la mémorisation des textes coraniques et des invocations : la répétition orale et la répétition écrite. La formation, quant à elle, assure la continuité et la propagation du modèle soufi

²⁵ Dans les milieux salafistes, on reproche aux confréries soufies l'abandon des pratiques de l'islam canonique. Les Butchich profitent donc de chaque occasion pour rappeler le caractère islamique de leurs pratiques.



Butchich²⁶, pour le différencier des autres écoles interprétatives du Coran. Les activités qui se déroulent dans ce lieu la caractérisent comme *zawiya* soufie à part entière. Les pratiques quotidiennes des membres soufis aident à identifier ce lieu comme espace de rassemblement pour accomplir des pratiques religieuses soufies. Il existe, de ce fait, un contexte de production de différentes actions, où chaque membre s'oriente vers une tâche précise. Dans ce lieu, différents statuts coexistent, d'une part, le statut de disciples cherchant l'apprentissage et la mémorisation du Coran et des invocations, d'autre part, le statut de l'imam en tant que formateur, pédagogue et conseiller et enfin, le statut des trois imams souhaitant approfondir leur formation. La *zawiya* est un lieu qui abrite de multiples activités contextualisées et propres à la nature de ce lieu : apprentissage, mémorisation, conseil, formation, prière, etc. La *zawiya* est donc finalement un lieu indexé à une organisation unique. Le travail des membres dans ce lieu et pendant ce temps précis peut être nommé « activité *zawiya* », reconnue par les membres eux-mêmes.

L'activité de l'imam et de ses disciples est avant tout un fait social. Elle est produite par eux-mêmes. De ce fait, elle est soumise à toutes les tensions inhérentes à l'activité sociale : contraintes, enjeux de pouvoir et de territoire, sauvegarde du groupe, alliance, rapports de force, etc. Les activités des membres de ce groupe sont organisées selon leurs logiques ; elles deviennent observables et intelligibles. Elles sont réalisées collectivement. L'action de chaque membre prend la place réservée à son rôle dans le groupe. La *zawiya* ne ressemble pas à la mosquée. Cette dernière est ouverte à tous les fidèles. L'imam s'adresse à un public large, non contrôlé, non identifié. À la *zawiya*, il est chez lui, il s'adresse aux siens, un public identifié avec moins de contraintes langagières, pédagogiques et de contrôle. Le même imam, à la mosquée, est sous l'autorité du ministère de tutelle, à savoir le ministère des Affaires

²⁶En islam, il existe différentes manières de lire le Coran ; on en compte officiellement sept reconnues par les écoles d'interprétation du Coran. La Butchichiya applique la lecture (*qirâ'ât*) dite « *Warsh* » (d'après Nâfi'). Il s'agit de l'une des deux versions actuellement les plus en usage dans le monde musulman, avec celle dite « de Hafs » (d'après 'Âsim).



islamiques. De ce fait, il doit rendre des comptes à une autorité institutionnelle. À la *zawiya*, il est sous l'autorité de son propre cheikh, il diffuse des enseignements et des doctrines de son propre groupe. Il est toujours intéressant de faire appel à l'observation participante pour documenter empiriquement l'importance du contexte de l'action :

Un vendredi d'avril 2012, jour de la grande prière chez les musulmans, nous étions un groupe de disciples de la Butchichiya dans la mosquée du village de Madagh²⁷, pour accomplir la prière en présence du cheikh sidi Jamal Butchich. Une fois la prière finie, l'imam de la mosquée qui a présidé cette prière est venue en personne pour embrasser la main du cheikh sidi Jamal qui se trouvait au dernier rang, en lui demandant si sa prestation était correcte et acceptable. Ce dernier s'est exprimé en saluant le sermon de l'imam et en le qualifiant d'excellent.²⁸

Malgré son emplacement au dernier rang des fidèles, le cheikh sidi Jamal représente pour l'imam une autorité au-dessus de la sienne : il a alors traversé tous les rangs de fidèles pour venir embrasser sa main et lui demander son avis. L'imam cherche-t-il une reconnaissance, une satisfaction ou s'est-il conduit selon une logique normative qui, dans la tradition soufie, lie un disciple à son cheikh ? Cette question a comme but de questionner le mode de hiérarchisation de l'ordre religieux soufi et la manière dont il s'applique dans un temps et un espace précis.

Une catégorie spécifique : les universitaires

Le recours à l'ethnographie permet de catégoriser l'appartenance et la description des modes de production de la hiérarchie, personnifiée dans des figures représentatives de la *zawiya*. Ainsi, dans cette section, on tentera de comprendre l'importance accordée à quelques personnalités de la *zawiya* par rapport au reste des disciples et membres de la confrérie. Les fonctions attribuées par la famille Butchich à ces personnalités m'intéressent également. Il sera

²⁷ La mosquée du village de Madagh se trouve en dehors des locaux de la *zawiya*, il ne s'agit donc pas de la mosquée de cette dernière.

²⁸ Journal de terrain, le 13/02/2014



question ici du recrutement des universitaires.

Chaque année, la confrérie organise les rencontres mondiales du soufisme à Madagh, sous la direction du petit-fils du cheikh, sidi Munir Butchich, lui-même universitaire²⁹. Il est intéressant de remarquer l'importance que les universitaires ont actuellement dans le milieu soufi. C'est un phénomène nouveau et significatif du point de vue du nombre. Il y a encore quelques années, les représentants du soufisme n'accordaient pas de valeur aux universitaires, car le diplôme universitaire est un titre profane qui n'a ni valeur religieuse, ni valeur spirituelle. Le diplôme ne constitue pas un *idn* (permission) d'ordre traditionnel³⁰. Aujourd'hui, dans les grandes *zawiyas*, des universitaires prennent la parole lors des *majalis* (rassemblements) et s'expriment au nom de la Voie dans l'espace public – un rôle qui était auparavant réservé aux *oulémas* de la *tariqa*. Cela représente une nouvelle manière de s'adresser à un public différent et d'implanter le soufisme dans la société moderne.

Depuis quelques années, la Butchichiya a connu une expansion sans précédent. De nombreux nouveaux disciples suivent les enseignements du cheikh sidi Hamza et sidi Jamal à travers le monde. Le cheikh ne peut pas s'occuper physiquement de chaque disciple. Il a donc investi, au travers d'une transmission particulière, certains disciples de confiance dans chaque groupe Butchich. Ceux-ci sont ses représentants et les relais de son action éducative et spirituelle. Ce sont des *muqaddem* et des porte-parole de la *tariqa*. Ils sont autorisés à passer le pacte initiatique au nom du cheikh et sont également chargés de veiller au bon déroulement du travail spirituel, conformément aux indications et aux ordres du cheikh, tant au niveau individuel que collectif. Le rôle de la catégorie des universitaires est d'institutionnaliser cet ordre, de l'intellectualiser. Faouzi Skali (2012)³¹, universitaire et intellectuel de la *zawiya*, travaille depuis des années dans ce sens, en cherchant à conceptualiser les paroles du maître

²⁹Petit-fils de Sidi Hamza, Docteur à l'université de la Sorbonne, en anthropologie et sciences des religions.

³⁰Entretien avec Ruggero Vimercati San severino, à Rabat, le 13 avril 2013.

³¹Skali Faouzi (2012), le souvenir de l'être profond : *Propos sur l'enseignement de maître soufi sidi Hamza*, Les Editions du Relié.



sidi Hamza. Il les présente sous forme de synthèses destinées à séduire une large catégorie de nouveaux disciples. Beaucoup de disciples occidentaux convertis reconnaissent l'influence grandissante de Skali dans leur parcours de conversion et que, par ses discours et ses écrits, ce dernier les a orienté vers la conversion à la *zawiya*. D'autres figures universitaires ont participé au travail de propagation que la confrérie organise partout dans le monde pour l'internationalisation de ses enseignements. Nous pouvons mentionner, par exemple, les productions scientifiques et académiques favorables à la *zawiya* réalisées par Eva de Vitray-Meyerovitch (1990,1999), docteure en islamologie et chercheuse au CNRS. Elle a vécu une longue quête spirituelle qui l'a finalement conduite à rencontrer Faouzi Skali. Par l'intermédiaire de ce dernier, elle a rencontré celui qui allait être son guide spirituel, sidi Hamza, Butchich dont elle est devenue la disciple la plus célèbre jusqu'à la fin de sa vie.

La présence des universitaires dans la confrérie est le fruit d'un important travail de la part du sommet de la hiérarchie. Un avocat et écrivain de Casablanca m'a raconté comment il avait été contacté à plusieurs reprises par les hauts responsables de la *zawiya* afin de le convaincre d'adhérer, en lui proposant des avantages et des aides professionnelles. Une autre politologue de Rabat m'a dit qu'elle avait eu des promesses d'insertion professionnelle de la part des responsables Butchich au moment où elle cherchait un travail après la soutenance de sa thèse. Le recrutement des universitaires et des cadres supérieurs est un travail supervisé et contrôlé par le sommet de la hiérarchie. Celui-ci se donne ainsi les moyens nécessaires pour mener à bien son objectif. Ainsi, depuis peu, la confrérie organise de nombreux colloques et rencontres, afin de donner la parole à ces universitaires.

Taha Abderrahmane³², le « philosophe de la confrérie », représente une figure paradigmatique de cette démarche d'ouverture sur le monde universitaire. Ben Driss Karim, lui-même universitaire et sociologue de la confrérie, a consacré un chapitre au parcours de Taha Abderrahmane (Ben Driss, 2002, p.221). Il n'est pas question de présenter ici de manière

³²Taha Abderrahmane, philosophe et intellectuel marocain décoré en 2014 par le Roi Mohammed VI, du *Wissam Al Kafaa Al Fikria*(décoration de compétence intellectuelle) [traduction personnelle].



exhaustive la totalité des intellectuels et universitaires Butchich, mais il est néanmoins nécessaire de citer quelques figures vers lesquelles les disciples m'ont orienté tout au long de mon travail de terrain. Ainsi, Mohamed Sghir, Khalid Mayar, Ben Iaich, Ben Roshd Errachir, Olivier Ralet, Lissan El-Hak, El-Ghazali, Dr Zakiya Zwanate, Abdelwahab Filali, Ahmed Toufiq ou encore Mohamed Abadi sont devenus des sources de connaissance et de fierté dans la *zawiya*. Ce phénomène est analysé par Tozy³³, qui s'interroge sur la place du *new* soufisme dans une politique religieuse officielle de bureaucratisation et d'institutionnalisation de la pratique religieuse.

Cette intégration d'acteurs universitaires se réalise au sein d'un ordre hiérarchique spécifique. L'étude des dispositifs mis en place par les diverses instances de la confrérie, afin d'institutionnaliser l'accueil de cette catégorie de disciples spéciaux, constitue un sujet de recherche en soi. Je peux néanmoins préciser que, sur le plan officiel, ces pratiques sont légitimées par la référence aux propos du maître Sidi Hamza : « Autrefois, c'était le disciple qui cherchait le Maître, aujourd'hui, c'est le Maître qui cherche le disciple » (Ben Driss, 2002, p.142). Le renversement de cette règle traditionnellement connue chez les soufis permet au maître de la Butchichiya de lancer une grande opération de recrutement dans le milieu universitaire, notamment à l'étranger. Le rôle fédérateur joué par le petit-fils du cheikh, Sidi Munir, lui-même anthropologue à l'université de la Sorbonne, a permis de centraliser le travail de recrutement en Europe. Un converti français explique :

C'est normal, sidi Munir est le porte-parole de la *zawiya* ici à Paris, il mène un travail extraordinaire pour faire connaître la Voie et appeler les grands intellectuels et universitaires à nous rejoindre, il a le *idn* du maître d'assurer cette mission. En plus, il est tellement compétent pour diffuser les enseignements de son grand père, tout le monde a confiance en lui.³⁴

³³Interview de Mohamed Tozy, le 5 août 2014, URL : <http://www.jeuneafrique.com>. [Consulté le 17/09/2015].

³⁴Journal de terrain, le 3 février 2013.



Le fait que ce soit Sidi Munir, membre de la famille Butchich et « futur cheikh », qui pilote le recrutement, explique le professionnalisme dont fait preuve l'équipe chargée du recrutement partout dans le monde. Cela explique également le monopole hiérarchisé de la famille Butchich sur les opérations de recrutement.

4. La contrainte sur l'espace et le temps

L'aménagement de l'espace

La grande mosquée de la *zawiya*-mère de Madagh est divisée en deux espaces délimités par des barrières en fer et surveillés par un service d'ordre vigilant. Le plus spacieux d'entre eux est destiné au public des fidèles et des visiteurs non affiliés à la confrérie. L'autre est réservé au cheikh, à sa famille, aux convertis, aux soufis internationaux et aux universitaires. Une place centrale est réservée au cheikh sidi Hamza, qui est allongé sur un canapé blanc. Son fils, le cheikh héritier sidi Jamal, et son petit-fils, sidi Munir, sont assis respectivement à sa gauche et à sa droite sur la scène à même le sol. Autour d'eux, un groupe d'invités est assis sur des chaises sans pieds. Entre le public et le cheikh, une trentaine de jeunes disciples chantent avec des micros, en *djellabas* blanches. Le groupe de chanteurs de *sama'* est dirigé par le petit-fils du cheikh, sidi Muad, qui se trouve toujours au cœur du groupe.

Au vu de cet extrait, remarquons d'abord la mise en place de barrières en fer qui séparent les deux catégories mentionnées ci-dessus. Dans les discours et les courants officiels des Butchich, tous les disciples sont égaux et frères dans la Voie, et la place de chacun est désignée selon son mérite spirituel et sa proximité avec le cheikh. La présence de barrières remet non seulement en question le contenu des discours officiels, mais aussi la relation entre les discours et la pratique, entre la règle normative de l'égalité et l'application de la règle.

De plus, comme si les barrières n'étaient pas suffisantes, un autre fait attire mon attention, à l'instar des fameuses photos de la famille royale où le roi Hassan II est toujours entouré de ses deux fils lors des cérémonies officielles ou lors des discours officiels, sidi Hamza se trouve entouré de son fils sidi Jamal et de son petit-fils sidi Munir. Il existe une cohérence



hiérarchique : sidi Jamal est le cheikh héritier de son père, son fils sidi Munir est le porte-parole de la *zawiya* et « futur cheikh » héritier après son père.

À son tour, sidi Muad, petit-fils du cheikh et responsable de *sama* ' se trouve au centre du groupe des jeunes chanteurs. Les membres de la famille Butchich partagent les responsabilités clés dans la *zawiya*. Ainsi, sidi Imad, le petit-fils du cheikh, est le responsable de la gestion des tâches ménagères et domestiques dans la confrérie. Il préside les réunions hebdomadaires. Le monopole de la gestion du culte est dominé par des liens de généalogie sanguine et non pas basé sur le mérite spirituel.

La régulation du temps

Intéressons-nous maintenant à la notion de temps, en relation avec les chiffres. Le cheikh sidi Hamza est considéré comme *mul al-waqt* (celui qui possède le temps) nommé également *qutb el-zamane* (le pôle de son temps). Les disciples résidents m'ont confié : « Notre maître éducateur nous demande de remplir le maximum de notre temps par l'invocation, les prières, les réunions d'invocation ». Selon les jeunes, le but semble être de ne pas laisser aux disciples de temps libre pour commettre des erreurs ou aller dans des lieux illicites. Cette vision « économique » du temps m'interpelle. Dans les pratiques rituelles, les paroles et les gestes se répètent, une logique s'installe : la répétition a du sens.

Intéressons-nous plus particulièrement au temps que les disciples Butchich dégagent de leur vie de famille et de leur vie professionnelle pour pratiquer les invocations. Quelle énergie investissent-ils dans ce temps de foi ? Dans leur article sur *al-kuttâb* en Égypte, Dupret et De Lavergne (2008)³⁵ donnent une description précise de la façon dont le cheikh utilise ses doigts pour apprendre à ses élèves à compter pendant une séance de mathématiques. Chez les Butchich, on utilise une petite montre de doigt pour compter rapidement le nombre

³⁵Dupret B. et De Lavergne N. (2008/2) « Pratiques de véridiction, inculcation, contrôle et discipline dans une école coranique de Haut-Egypte », in Revue d'Anthropologie des Connaissances, N° 4, p 311 à 343.



d'invocations. Cette machine aide le disciple à compter efficacement, mais aussi à gagner du temps.



Figure 4- Petite montre (made in china), pour compter les invocations.

Dans cette section, je ne cherche pas à analyser le concept du « temps soufi », mais à décrire comment le cheikh possède le temps de ses disciples, en leur ordonnant de se réunir et de se rassembler pour invoquer, lors de séances fermées. L'université d'été – une rencontre internationale – dure tout le mois d'août à la *zawiya*-mère de Madagh. Le temps de la rencontre est consacré à la formation de la jeunesse. Des temps de visite au cheikh font partie du programme. Le fait que le sommet de la hiérarchie de la confrérie pilote cette rencontre en présence de sidi Munir, montre l'importance du temps consacré à cet événement, durant lequel les jeunes sont enfermés pendant un mois. Par ailleurs, d'autres formes de cloisonnement pour l'apprentissage sont organisées régulièrement au cours de l'année. Le temps est régulé et permet de garder un lien d'attachement avec la *zawiya*.

Cette *zawiya* est différente des autres lieux. Il y existe un rythme de vie ordinaire, spécifique à ce lieu et à ses occupants. Pour chaque action, les membres réservent un espace adéquat, un temps et un contexte. La *hadra* se déroule habituellement dans un espace plat, vaste, lumineux, qui permet aux âmes et aux corps de se toucher, danser, se laisser emporter, chanter, sauter, hurler, crier, pleurer, rire, s'extasier, etc. Les disciples qui affluent vers la confrérie se dirigent vers des locaux qui correspondent à leurs attentes, autrement dit vers les activités spécifiquement mises en place par eux-mêmes.



II – LA VIE QUOTIDIENNE À LA ZAWIYA : LES CONTRAINTES ORDINAIRES SUR LES DISCIPLES

1. Être salarié à la zawiya

L'un des aspects du renouveau du soufisme contemporain dans la voie Butchichiya est l'émergence du salariat, remplaçant le volontariat. Ce dernier est l'une des traditions les plus anciennes dans l'ordre confrérique soufi. Elle représente une obligation pour les disciples dans le processus d'éducation soufie (Hammoudi 2010, p.121). Cependant, les jeunes disciples Butchich sont payés pour leur travail. Une partie des disciples résidant dans les locaux de la confrérie et assurant le bon déroulement des diverses activités sont en effet des salariés. Sidi Muad, l'un des petits-fils du cheikh, est responsable de la gestion des activités quotidiennes. Il contrôle le travail des disciples salariés, les rémunère et dirige des réunions dans lesquelles il demande des comptes rendus sur chacune des activités³⁶.

Le volontariat était, par le passé, une obligation selon laquelle les disciples se mettaient au service de leur cheikh sans demander de contre-don matériel. Ce nouveau mode de relation de salariat modifie le lien maître-disciple. Le cheikh se voit aussi assurer le rôle de patron. Le salaire est perçu par les disciples comme de l'argent sacré.

2. La parenté par la nourriture

Un nombre considérable de disciples est nourri par la confrérie : les membres résidant dans les locaux de la confrérie sont directement pris en charge par la famille Butchich. Quelques jeunes disciples sont adoptés depuis leur plus jeune âge et sont habitués aux travaux domestiques quotidiens, comme le rinçage du blé, la préparation du pain, le nettoyage des locaux et autres. Il est primordial de rappeler que ces travaux sont traditionnellement réservés aux femmes dans notre société, selon la vision patriarcale. Ils sont nourris et logés sur place. L'importance accordée à la nourriture comme moyen d'alliance est plus visible dans le

³⁶J'ai demandé l'autorisation d'accéder à ces réunions, mais sans succès.



quotidien. La cuisine est un lieu vénéré. Un groupe de cuisiniers de sexe masculin m'a raconté que le repas offert par les *churfa* Butchich était un don de Dieu : « Manger les biens des *churfa* assure la proximité divine, moi je prie tous les jours pour que Dieu nous donne la force de servir cette famille bénie », me dit l'un des cuisiniers de la *zawiya*.

À certains égards, cette formule nous rappelle le rapport au pain comme nourriture sacrée chez les chrétiens, comme en témoigne ce verset du « Notre père » : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour ».

Au-delà de ce verset, chez les catholiques, le pain tient une place primordiale dans la messe³⁷. En effet, au cours de l'Eucharistie, les croyants communient avec le corps et le sang du Christ. Avant cela, lors du rituel de la consécration, le prêtre bénit le pain et le vin, qui deviennent véritablement le corps et le sang du Christ³⁸. Ce phénomène de conversion se nomme transsubstantiation et s'effectue lorsque le prêtre énonce les paroles du Christ lors de la Cène :

Pendant le repas, Jésus prit du pain, prononça la bénédiction, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez, mangez : ceci est mon corps. » Puis, prenant une coupe et rendant grâce, il la leur donna, en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés.³⁹

Dans les contextes soufis, notamment au Maghreb, le fait de manger la nourriture offerte par les familles de saints — souvent perçues comme détentrices de *baraka* — relève d'une logique spirituelle et symbolique profondément enracinée. Cette pratique est liée à ce que Jacques Berque appelait la « société sainte », où l'autorité charismatique se transmet à travers le corps et le rituel. La nourriture y devient un vecteur de transmission spirituelle, investie d'une bénédiction qui dépasse sa matérialité, rejoignant ainsi les observations de Vincent Crapanzano (1981) au sujet de l'expérience du sacré chez les Hamadsha, où le contact avec les saints — même indirect, par les objets ou la nourriture — produit des effets de transformation. En ce sens, manger chez une famille de saint ne relève pas uniquement de l'hospitalité : c'est un acte de participation à une économie du salut, structurée par la circulation de la grâce.

³⁷ Entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015.

³⁸ Voir : « Quel est le sens de la célébration eucharistique ? », URL : <http://www.eglise.catholique.fr> [consulté le 09/09/2015].

³⁹ Voir : « Le dimanche dans la Bible », <http://www.eglise.catholique.fr> [consulté le 09/09/2022].



D'un point de vue socio-anthropologique, cette pratique participe aussi à une mise en scène du statut social et spirituel des *shurfa* ou des descendants de saints. Elle s'inscrit dans une économie morale du don (Mauss), où l'hospitalité rituelle renforce les hiérarchies symboliques locales. Des chercheurs comme Abdelmajid Hannoum ou Katherine Ewing ont montré que ces pratiques contribuent à la légitimation de certaines figures religieuses dans des contextes marqués par la concurrence des autorités spirituelles. Par ailleurs, la critique réformiste (notamment salafiste) qualifie ces pratiques de *bid'a* (innovation blâmable), ce qui pousse à une relecture contemporaine : dans les retraites spirituelles ou festivals soufis récents, souvent réinscrits dans une économie globale du bien-être et de la spiritualité individualisée, la nourriture bénie se reformule en « nourriture consciente » ou « sacrée », dans un langage transreligieux. Ce déplacement illustre la capacité du soufisme à reconfigurer ses pratiques tout en conservant ses structures profondes de médiation entre le sacré, le corps et la communauté.

À Madagah, le mode de vie est autosuffisant : les fruits et légumes offerts par la nature – mère nourricière –, sont produits et consommés sur place. On peut y voir un rapport possible aux temps primordiaux de l'Eden, quand l'homme vivait proche de Dieu, dans le jardin où il pouvait cueillir tout ce dont il avait besoin, nous racontent les mythes. Les disciples peuvent alors projeter leur reconnaissance envers Dieu pour le pain quotidien sur la Butchichiya. Les sources de subsistance ne sont pas multiples, mais uniques, ce qui accroît le lien de dépendance. La parenté établie grâce à la nourriture efface les références territoriales et les appartenances ethniques. Etats-Uniens, Canadiens, Européens, Asiatiques ou Maghrébins, tous les disciples de la Butchichiya considèrent le partage de la nourriture du *churfa* comme un don qui concrétise le lien avec la *zawiya*. Les disciples reconnaissent le besoin de la présence des *churfa* pour le dévoilement des vérités cachées. Le moment de partage du repas permet ce dévoilement selon les récits des disciples. Une hiérarchie sociale se construit autour du repas à la *zawiya*. Les personnes appartenant à la famille Butchich sont les plus sollicitées pour accorder leurs bénédictions aux convives. Ainsi, le sommet de la hiérarchie de la *zawiya* construit des mythes autour de quelques personnalités de la famille Butchich. Lors du repas, la présence d'un membre de cette dernière suscite des réactions qui vont du naturel au surnaturel. Ainsi, un disciple me raconte : « J'ai mangé le couscous de vendredi avec le cheikh sidi Jamal, j'ai passé deux jours plus tard sans avoir faim, cette bénédiction n'existe nulle part, sauf dans cette maison



bénie du *churfa* ».

Nous avons vu, lors du travail du terrain, comment les membres de la famille Butchich font le tour des tables pour souhaiter un bon séjour aux invités : « Bon appétit accompagné de grâces et de la baraka, chers *fukara* » dit le cheikh sidi Jamal en s'adressant aux convertis internationaux lors du repas. En présence du cheikh, personne ne commence à manger avant lui, c'est lui qui donne le signal afin que les convives et les disciples mangent. À la *zawiya*, la parenté ne se limite pas uniquement à des filiations biologiques et consanguines. Les relations basées sur la fonction nourricière et les moments de partage du repas sont importants. Le cheikh sidi Jamal parle de l'idée d'élargir la communauté des disciples par le partage de la nourriture. Il existe une construction de liens affectifs de types familiaux par le partage de la nourriture.

Lors des festivités liées aux rites d'initiation, de décès, de mariage et de commémoration d'un ancêtre de la *zawiya*, la nourriture est souvent partagée avec le monde invisible. Le disciple converti, Sidi Abdenour m'a expliqué que,

Dans des occasions comme ça, la nourriture tisse les liens entre nous et les forces invisibles, c'est bien pour cette raison qu'on laisse toujours le reste des plats à côté dans la cuisine pour un bon moment avant de laver les plats, la nourriture des *shurfa* est bénie pour nous et pour eux.

À la confrérie, le recrutement des hommes pour cuisiner mène à de multiples explications. Sidi Ahmed, cuisinier, depuis des années, explique :

La première règle à appliquer sur soi en rentrant dans la *tariqa* est le débarras total de l'égo et de l'orgueil. Je suis un homme, célibataire, je suis cuisinier depuis des années à la *zawiya*, des gens me disent que c'est un travail de femme mais moi je suis comblé, je cuisine pour les *churfa* et pour les *fukara*, je suis très fier de le faire.⁴⁰

Un rapport autour de la nourriture se met en place, reliant les disciples entre eux, tant du point de vue physique (ils préparent ensemble la nourriture à partir des denrées produites sur place) que spirituel (l'enseignement du cheikh est perçu comme une forme de nourriture spirituelle).

⁴⁰ Journal de terrain, le 13 février 2013.



3. Le pouvoir du chant ou le chant comme outil d' « influence »

La Butchichiya élabore de nombreux documents permettant de découvrir l'enseignement doctrinal du cheikh de la confrérie. Manuscrits, brochures et livres constituent la base d'un corpus de textes que les disciples doivent apprendre par cœur. Les chants sont réalisés à partir de poèmes écrits en arabe littéraire (datant parfois de la période préislamique), mais aussi de documents écrits en dialecte marocain. Le livre de base, utilisé pour chanter, s'intitule « *Diwan Al Amdah wa Sama 'a* » (registre de chants et de poésies) et est composé d'un ensemble de textes sélectionnés. Les auteurs des textes n'y sont pas mentionnés. L'ouvrage rassemble plus de deux cent soixante poèmes qui évoquent l'amour divin et profane, l'éthique, la fraternité, la proximité, l'ivresse divine, l'éducation et le cheminement soufi. Dans le texte introductif, sidi Munir précise que « ce travail a été réalisé grâce à la volonté de mon grand-père sidi Hamza, le gnostique, le pôle de son temps – que Dieu lui accorde longue vie. Ce livre est fait en son nom par ceux qui lui sont reconnaissants » (Butchich 2001, pp. 3-5). Le livre est distribué par les jeunes disciples résidant au sein de la confrérie aux disciples visiteurs, afin qu'ils puissent accompagner le groupe de *sama'* pendant les veillées pieuses en présence du cheikh sidi Jamal. Dès les premiers textes, un appel à la soumission au cheikh apparaît, suivi d'invitations à goûter à l'ivresse divine, de formules d'adoration du Prophète, du cheikh, de sa famille et de ses proches. Dans la pratique, certains textes sont préférés à d'autres : les chanteurs scandent plus fortement les passages qui louent les noms de la famille Butchich ou les lieux saints comme Madagh. Le cheikh demande aux disciples de répéter ces mêmes passages plusieurs fois, les autres disciples répondent positivement par des cris, des applaudissements. Les autres textes produisent des réactions moins spectaculaires. Chaque fois que le groupe de *sama'* prononce le mot Madagh, le cheikh sidi Jamal sourit et demande aux chanteurs de répéter plusieurs fois le refrain. Il en va de même lorsqu'il s'agit de prononcer le nom de son père, le cheikh sidi Hamza.



Le plus intéressant, dans cet extrait ethnographique est l'utilisation d'un système d'apprentissage de chants mis en place et contrôlé par la hiérarchie de la *zawiya*. Le groupe des jeunes répète et chante des morceaux de textes tout au long de la journée, en assurant en même temps le travail domestique : lavage du blé, nettoyage des locaux, préparation des repas, lavage du linge, préparation du pain, accueil des visiteurs, surveillance, etc. Cette association entre l'apprentissage des chants pour honorer la famille et le travail domestique rendu à la même famille montre que le travail des jeunes disciples est supervisé par le sommet de la hiérarchie. Cette association peut rappeler des méthodes de conditionnement utilisées de façon positive dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement, dans le traitement de certains troubles psychiques mais également de façon négative par les sectes, entre autres⁴¹. Le conditionnement peut être ainsi défini :

[...] un comportement acquis sous influence. Il s'agit d'un processus qui fait qu'un être vivant, confronté régulièrement à la même stimulation, ayant les mêmes effets physiques et/ou psychiques, finira par produire ces effets physiques et/ou psychiques au simple signal de la stimulation. Il suffit même de l'annonce de l'événement pour que la personne entre instantanément dans l'état psycho-corporel en question.⁴²

De même, le psychiatre et écrivain, Jean-Marie Abgrall (1996 : 139)⁴³

explique que,

En psychologie clinique, le conditionnement recouvre « l'ensemble des opérations associatives par lesquelles on arrive à provoquer un nouveau comportement chez l'homme ». L'objectif est de modifier le comportement d'un individu pour le conduire à des attitudes définies par d'autres. Le conditionnement peut avoir recours à des méthodes douces ou coercitives.

Le dévouement des disciples à la confrérie est total ; ils donnent de leur corps et de leur esprit. Tout au long de la journée, les disciples travaillent manuellement pour la confrérie, tout en chantant des chansons qui la louent : tout leur être est donc tourné vers leur acte de soumission. La soumission est à la fois intérieure et extérieure. C'est ce que les disciples

⁴¹ Journal de terrain, entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015 à Marseille.

⁴² Définition du conditionnement, URL : <http://www.psychologies.com>. [Consulté le 09/09/2015].

⁴³ J-M.Abgrall, La mécanique des sectes, Paris, Payot, 1996.



qualifient d'articulation entre la *shari'a* et la *haqiqa* (vérité).

Cette forte importance du chant comme moyen d'endoctrinement est visible dans le nombre considérable de produits dédiés au chant : CD-ROM, DVD, livres, brochures, photos, sites internet et autres. De même, le chant se pratique dans de multiples langues, par des disciples de multiples origines, avec un élément central en commun : la vénération de la famille Butchich et la sacralisation des lieux de la *zawiya*.

Je souhaiterais évoquer ici le témoignage d'Anne-Laure Briand⁴⁴ sur son vécu du pouvoir du chant⁴⁵. Voici son récit de vie autour de l'Adoration du Saint Sacrement à Lourdes, lors du Festival des Jeunes, le 20 août 1991 :

La grande salle était plongée dans la pénombre. Au bout d'une longue allée centrale, se trouvait un autel sur lequel était posé un ostensor contenant l'hostie sainte, le corps du Christ pour les catholiques ; seuls des cierges et des bougies brûlaient, des fragrances d'encens s'élevaient. De chaque côté de l'allée centrale, plusieurs dizaines de jeunes adultes, hommes et femmes, étaient assis à même le sol. D'autres étaient à genoux ou allongés le visage contre le sol, les bras en croix. Au fur et à mesure de la répétition des chants, certains corps se mettaient à se balancer. Les chants entonnés, sur un ton apaisant et monocorde étaient répétés : « Je veux voir Dieu, le voir de mes yeux, joie sans fin des bienheureux, je veux voir Dieu »⁴⁶, ainsi qu'entre autres : « Ô prends mon âme, prends-la Seigneur, et que ta flamme brûle en mon cœur, que tout mon être vibre pour toi, sois seul mon maître, ô divin roi. Source de vie, de paix et d'amour, vers toi je crie la nuit, le jour, guide mon âme sois mon soutien ; remplis ma vie, toi mon seul bien [...] »⁴⁷.

Les paroles semblaient transporter les jeunes fidèles, ils fermaient les yeux, levaient les bras au ciel. Si, au départ, ces gestes apparaissaient plus intimes, au final, ils se sont reliés afin de former une harmonie de mouvements dans le même but d'adorer Dieu présent dans l'hostie sainte.

⁴⁴ Journal de terrain le 4 avril 2014 à Marseille

⁴⁵ Entretien du 7 août 2015.

⁴⁶ Voir : <http://www.chantez.online.org> [consulté le 10/09/2015].

⁴⁷ Voir : <http://www.catho-tabs.com> [consulté le 10/09/2015].



4. Autour de la danse

La hadra et ses enjeux de pouvoir

La *hadra* soufie, bien plus qu'un simple rituel de dévotion, constitue un espace performatif où se jouent des rapports complexes de pouvoir, de légitimation et d'autorité spirituelle. Elle fonctionne comme un dispositif symbolique central dans la production et la reproduction du charisme du maître soufi (*cheikh*), selon la logique wébérienne du pouvoir charismatique. Comme le note Max Weber (1922), le charisme est une "qualité extraordinaire" reconnue par un groupe, mais qui doit être continuellement actualisée et performée — ce que permet précisément la *hadra* à travers le *dhikr*, le chant et les états de transe. À ce titre, la *hadra* est à la fois un espace de transmission spirituelle et une scène de mise en scène de l'autorité. Plusieurs anthropologues, comme Catherine Defer (2009) ou Vincent Crapanzano (1973), ont montré que le rituel soufi est aussi une arène de négociation sociale où les corps, les émotions et les statuts sont investis de significations politiques implicites. La participation ou non à la *hadra*, la position occupée dans le cercle, les accès différenciés au centre du rituel (réservé parfois aux initiés ou aux proches du cheikh), révèlent une hiérarchie subtile des statuts spirituels et sociaux. Par ailleurs, dans des contextes contemporains où le soufisme est promu comme "Islam du juste milieu" (notamment par des États comme le Maroc), la *hadra* devient également un outil de *soft power* religieux, instrumentalisé pour servir une diplomatie spirituelle qui réordonne les équilibres entre acteurs confrériques, indépendants et institutionnels.

Une *hadra* dure quelques heures et les Butchich l'appellent *qsara* (soirée amusante). La *hadra* n'est pas uniquement un moment de transe pour les disciples, c'est aussi un espace dans lequel se jouent des relations de pouvoir entre les différents membres de la confrérie. Ainsi, les disciples qui composent le centre du cercle de danse sont sélectionnés à partir de leur réputation dans les *hadra*. Les disciples qui représentent le premier noyau et le premier cordon du cercle sont les plus disposés à occuper le devant de la scène. Ils bénéficient directement de la présence du cheikh. De par l'organisation du cercle, on peut distinguer quatre catégories de disciples⁴⁸.

⁴⁸Cette catégorisation des membres constituant le cercle de danse est plus visible dans mes films ethnographiques du rituel, tournés entre février 2011 et février 2013 dans la zawiya.



Contrairement aux danses des derviches, pratiquées sous forme de tours de piste ou en demi-groupe sous forme de demi-cercle ouvert, les Butchich dansent toujours en cercle fermé. La forme du cercle permet aux disciples qui dansent de se tenir les mains, afin que la *baraka* du cheikh circule dans le cercle⁴⁹.

L'avant cercle est composé de disciples réputés pour leur propension à atteindre plus rapidement des états d'âmes élevés. Au Maroc, ils représentent officieusement les différentes annexes de la *zawiya*. Ils sont choisis par les *muqaddem* de leurs villes respectives. La deuxième composante rassemble des disciples plus posés, qui pratiquent une danse physiquement moins engagée. La troisième composante est constituée de danseurs ne participant qu'avec des mouvements de tête, sans danser de manière intense. Enfin, la quatrième catégorie est dans une position d'observation, sans engagement corporel.

Il me semble que la constitution du cercle présente une mise en scène des relations entre les disciples et la confrérie, mais également une mise en scène des liens que chaque confrérie annexe tisse avec la confrérie-mère, par la diffusion et le respect des règles ainsi que par les enseignements du cheikh. Les *muqaddem* de ces confréries annexes mettent en scène leurs meilleurs danseurs et chanteurs⁵⁰. La *hadra* devient un jeu de pouvoir entre les différents *muqaddem* et la hiérarchie de la *zawiya*-mère. La place du *muqaddem* tient à sa capacité à mobiliser les meilleurs de ses disciples, qui, par la transe qu'ils réalisent à la *zawiya*-mère, témoignent de l'efficacité du travail de ce dernier. La reconduction de sa nomination à la tête de la *zawiya* annexe est liée au nombre de disciples recrutés dans l'ordre confrérique, mais aussi au nombre de personnes présentes lors des grandes cérémonies qui ont lieu à la confrérie-mère. Un jeune disciple de la ville d'Oujda, m'explique :

⁴⁹Journal de terrain, le 2 février 2013.

⁵⁰J'ai observé une sorte de concurrence entre les chanteurs de diverses *zawiyas* annexes. Ainsi, en présence du cheikh Sidi Jamal à la *zawiya*-mère, chacun montre ses talents et ses capacités en chantant.



Nous sommes les meilleurs chanteurs et danseurs de toutes les autres confréries du Maroc. C'est normal, nous sommes les plus proches de la *zawiya*-mère, on y séjourne souvent, on s'y entraîne souvent, notre *muqaddem* est toujours satisfait de nous, on est les plus gâtés des bénédictions du maître.⁵¹

La centralité du cheikh dans le cercle, entouré des disciples les plus remuants, le choix des textes chantés, la manière d'occuper l'espace du cercle et la catégorie d'appartenance des disciples qui composent les premiers rangs sont autant de dispositifs de l'organisation du rituel de la danse mis en place par le sommet de la hiérarchie.

Le déroulement d'une lila de danse

La vie de la communauté religieuse la Butchichiya s'organise selon un rythme de vie séquencé. Les temps de la journée sont organisés selon un programme précis. Les disciples se regroupent selon leur catégorie d'appartenance afin d'accomplir telle ou telle prière. La *lila* commence lentement, de petits groupes de disciples rejoignent le lieu d'invocation : la maison du cheikh héritier Sidi Jamal, qui se situe au cœur même de la confrérie. Il s'agit d'une maison à deux étages, avec un sous-sol – ce dernier étant réservé à l'accueil des disciples. La *lila* se déroule dans un grand patio rond, entouré de lustres qui projettent une forte lumière blanche. C'est dans cet espace clos que la transe, ce « voyage spirituel », prend place.

La première séquence de la *lila*, que l'on peut qualifier de préparation spirituelle à la transe, accorde une place essentielle aux invocations. C'est un temps de pratique individuelle qui commence à voix basse par la lecture du Coran, la méditation et la répétition des noms d'Allah. Les disciples égrainent leurs chapelets, invoquent Dieu et le cheikh, et chantent des poèmes mystiques appris dans la confrérie. Dans ce premier temps d'invocation de Dieu, on remarque l'absence de meneur ou d'animateur. Les gestes sont dispersés, le cercle informel. Les corps des disciples se balancent d'avant en arrière, de gauche à droite et les disciples se touchent pendant les mouvements. Jusque-là, le *dhikr* demeure une affaire individuelle. Chaque disciple récite à sa manière.

⁵¹ Journal de terrain, le 3 février 2013.



Dans la deuxième séquence, le *dhikr* devient formel et organisé, suite au signe donné par le *muqaddem* ou par l'un des chanteurs. Les adeptes se lèvent, se tiennent par la main ou se touchent par l'épaule et scandent des incantations et le nom d'Allah, sur un rythme très marqué. Le mouvement des corps s'aligne et les voix trouvent une cadence rythmée. C'est le passage d'une danse individuelle à une danse collective sous la forme d'un cercle qui se déplace. Le cercle signifie l'unité, l'abstraction de l'individu au profit du groupe. Il se caractérise par l'émergence d'un meneur qui fait partie du groupe de chanteurs. Il s'agit, la plupart du temps, d'un jeune célibataire habitant à la confrérie.

Les chansons composées de poésies d'amour et d'adoration du vin – au sens spirituel⁵² (des poésies qui chantent l'ivresse divine et des poésies de l'époque préislamique) – sont entonnées par des jeunes. Le début des chants permet aux disciples de s'enfoncer de plus en plus dans la transe. Il arrive que certains adeptes se laissent porter par une transe individuelle. C'est dans cette phase que certains disciples vont exprimer leur « voyage spirituel » par des cris, des mouvements « violents » et spontanés du corps et de la tête, accompagnés de sauts. D'après leurs récits, les disciples cherchent à se séparer de ce qui est matériel. La séparation du sol par des sauts exprime l'état d'extase de certains d'entre eux⁵³. Les personnes les plus en extase se trouvent à côté du groupe de *sama*'. Par la cohérence de leur voix et de leur rythme, les disciples s'impliquent dans une danse extatique et cherchent à accéder à l'état de transe élevé. Cet état peut aussi donner lieu à des éclats de rire pour certains disciples, expliqués comme l'expression d'une joie intérieure. Il s'agit d'un « rire d'état d'âme », comme le nomme les disciples. Une telle tension dans la danse donne lieu à des moments de transe frénétique. Le processus par lequel la danse se construit montre l'influence que le chant exerce sur le corps.

Dans la troisième séquence, une fois les disciples ayant entamé ledit voyage spirituel et

⁵²Dans un célèbre poème chanté souvent à la confrérie-mère de Madagh, on entend ce passage qui fait réagir les disciples par des cris et des gestes agités : « nous avons bu des verres *hamzawiyya* ».

⁵³Commentaire du cheikh Sidi Jamal, en février 2011, à la *zawiya*-mère de Madagh.



atteint un état de transe avancé ou d'ivresse divine, le chambellan invite le maître à entrer dans la salle. Par sa présence, le cheikh devient le chef de la *hadra*. Il est le maître du lieu. C'est pourquoi le *muqaddem* recule. Le cheikh guide le groupe, élargit le cercle, demande des répétitions de poésies ou des refrains. Il choisit le disciple le plus en transe afin qu'il soit au milieu du cercle. En sa présence, le cercle prend une nouvelle forme et c'est lui qui met un terme à l'état de transe. Il demande aux disciples de ramener l'encens pour créer plus d'ambiance ; d'autres disciples jettent de l'eau de rose sur les personnes les plus en transe, qui l'utilisent pour parfumer leur corps. Cette interaction entre danseurs et leader déclenche des pleurs et des cris. Si le cheikh fait figure d'ordre, son apparition suscite aussi le désordre dans le cercle, dans la mesure où son arrivée implique un changement de comportement chez les disciples. Tout le monde souhaite toucher le maître ou s'approcher de lui : le cercle se défait. L'ordre et le désordre constituent, de ce fait, deux éléments structurants de la *hadra*. Le cheikh donne diverses indications sur l'utilisation du *dhikr*, en fonction du degré d'avancement du disciple et de ses besoins spirituels spécifiques⁵⁴. La *hadra* est un espace de rencontre avec le regard du maître et un moment émotionnellement fort. C'est une expérience créée par le maître, les disciples et les organisateurs. Le cheikh félicite souvent les organisateurs publiquement. Ainsi, la danse comporte une dimension cérémonielle dans laquelle les rôles sont partagés entre les différents membres du groupe.

Cela montre également la gestion du rituel, c'est-à-dire toutes les mises en scène et les formes théâtralisées des pratiques rituelles. Chez les Butchich, le chant soufi structure les relations entre les hommes d'un côté et les hommes et Dieu de l'autre. Le *muqaddem* de la *zawiya*-mère m'explique :

On chante pour communiquer notre amour les uns envers les autres, pour honorer notre bien-aimé et pour exprimer notre soumission à Dieu. Les *churfa* nous incitent à chanter, ils assurent le rôle d'intermédiaires par la distribution de la baraka pour nous rapprocher de Dieu.

⁵⁴J'ai observé comment le cheikh au cœur de la *hadra* demande aux chanteurs de changer de poème ou de texte, de chanter rapidement.



La danse : les liens entre intérieur et extérieur

Faouzi Skali, affirme que « le terme de transe et celui d'extase renvoient tous deux au passage d'un état à un autre, le cheminement à travers des saveurs » (Skali , 2000, p.69). (ou goûts) intérieurs. Selon certains soufis, l'essence de ces « saveurs » ou « états » n'est rien d'autre que la *mahabba*, ou « amour spirituel ». La transe – exercice corporel ritualisé à la disposition d'un maître – n'est en fin de compte, dans la culture soufie, qu'un instrument d'après le *muquaddem* de Madagh. C'est l'instrument qui permet au disciple d'accéder à la reconnaissance du pouvoir de son maître mais aussi d'échapper au monde profane. Chez les Butchich, on distingue le monde intérieur du monde extérieur : le cœur constituant une notion centrale. Il renvoie selon eux au domaine intérieur, « ésotérique » (*al-batin*). D'un côté, la transe permet ainsi au cœur de trouver un cheminement à travers le corps et, de l'autre, elle permet aux disciples

d'entrer d'une façon toujours plus profonde dans la conscience intime, et de plus en plus précise, de ce que les soufis appellent des « états » spirituels (*ahwal*). Ce cheminement, tout intérieur, s'opère cependant par le biais d'exercices extérieurs dont les plus fréquents sont ceux qui sont basés sur la pratique de *dhikr*, le « rappelé » (Skali, 2000 : 69)⁵⁵.

L'un des poèmes chantés chez les Boutchich illustre ce rapport entre l'intérieur (cœur) et l'extérieur (corps) :

Ne vois-tu pas l'oiseau en cage, ô jeune homme ! Lorsqu'il se rappelle sa liberté, il se met à chanter. Ainsi en est-il des cœurs de ceux qui sont épris d'amour, leurs désirs les transportent vers le royaume céleste (Skali, 2000).

L'oiseau est représenté ici dans une cage, mais il arrive à s'échapper de sa prison par le chant. Le disciple doit passer par plusieurs étapes durant lesquelles son corps est mis à l'épreuve : la danse et la transe deviennent un moyen d'émancipation. Elles lui permettent d'échapper aux contraintes du monde profane. La danse est censée remplir le cœur du disciple

⁵⁵*Ibid.*



de l'amour de son maître qui l'accompagne pendant son voyage vers le royaume céleste, explique Skali. Dans la Butchichiya, la danse est un voyage et un chemin vers *al-mahabba* (amour). Cet amour intérieur est préparé par la pratique du *dhikr* et du *sama'*, à savoir une pratique de chants spirituels destinés à rendre louange à Dieu ou à exprimer des états d'âme individuels et collectifs⁵⁶. Le *sama'* mène donc à la danse et à la transe, qui aboutissent généralement à des danses collectives extatiques, appelées *'imara* (plénitude), *jadba* (extase), *al-khamra* (ivresse) ou encore *hadra* (transe). Le cheikh sidi Hamza précise que le monde de l'esprit n'est pas régi par nos catégories de perception car nous percevons « l'extérieur des choses, mais l'intérieur nous reste caché et occulté. Le corps se trouve dans ce monde, le cœur (*al-qalb*) est dans une autre dimension, un autre royaume » (Sbai el-Idrissi, 2009 : 24)⁵⁷. Il ne s'agit pas ici du cœur organique, le cœur n'est que le passage vers un cœur plus élevé. Comme l'écrit Sbai el-Idrissi (2009 : 23) : « L'Esprit qui nous invite à être reliés à notre Créateur pour être en mesure d'atteindre ce que les soufis appellent le stade de l'extinction, dans lequel l'être humain devient le réceptacle des lumières divines ». Selon les Butchich : « Celui qui se connaît lui-même, celui-là connaît son Seigneur »⁵⁸. J'ai observé comment le cheikh invite les disciples à danser et à entrer en transe pour goûter à des états d'âme nommés *hal*. Il les accompagne au moment de la pratique et de leur engagement corporel jusqu'à la fin de leur action. Il tient le disciple agité afin qu'il ne tombe pas. Pendant ce moment de transe, le disciple est partagé entre deux mondes, extérieur et intérieur : Sidi Hamza explique qu'il faut être « extérieurement avec les hommes et intérieurement avec Dieu »⁵⁹, et ce, de manière constante. En ayant recours à des explications théoriques et textuelles pour expliquer l'importance de la danse et de la transe, le sommet de la hiérarchie de la *zawiya* tente d'encadrer la pratique rituelle par un registre cognitif d'ordre religieux. Les brochures qui circulent au sein de la *zawiya* expliquent clairement le rôle

⁵⁶Les disciples m'ont confié avoir débarrassé leurs corps et leurs âmes des choses du monde d'ici-bas.

⁵⁷Lahcen Sbai el-Idrissi, 2009, *Soufisme et économie solidaire au Maroc*. Rabat, Ed. Bouregreg. El-Idrissi et l'un des portes parole de la Boutchichiya

⁵⁸Sidi Hamza, brochure *al-tariqa* al-Qadiriya al-Boutchichiya, éducation spirituelle et renouveau de comportement sunnitela.

⁵⁹La voie Qadiriya Butchichiya, URL : www.tariqa.org/chapitre « L'invocation » [consulté le 13/07/2015].



fédérateur et rassembleur du chant, de la danse ainsi que de la transe. Dans ces mêmes brochures, on explique également que le chant et la danse sont des pratiques licites en islam, pour contredire les *fatwas* des rivaux salafistes qui interdisent ces pratiques. L'organisation et l'encouragement des pratiques de danse et de transe ont une dimension politique qui correspond parfaitement aux grandes orientations de ce qu'on appelle désormais l'islam officiel ou l'islam d'État.

5. Les prières et les invocations

Lors d'un échange avec Hassan Rachik⁶⁰, en avril 2011, ce dernier m'a confié que, chez les Butchich, les prières n'avaient pas encore été étudiées. Une étude anthropologique pourrait amener à des résultats inédits selon lui. Il s'agit ici de s'intéresser aux prières soufies, non canoniques.

Un livret, intitulé « Livret d'invocations », est largement diffusé chez les convertis occidentaux et chez les maghrébins européens qui ne lisent pas la langue arabe. Le livret est une transcription phonétique de la lecture du Coran et des chants soufis. Il est présenté de façon bilingue (une page en arabe face à une page en phonétique), sans traduction.

Les prières et les invocations sont toujours répétées le nombre de fois que le cheikh le recommande :

- « LâilâhâillâAllâh », 1 000 fois, p.36
- « Sayyidunamhammadunrassulu-llah », 200 fois *laṭîf* Ibn Hajar : 4444 fois, p.38
- « *laṭîf*mujarrad », 116 487, p.42
- « Ya rrahmanyarrahim », 150 fois, p.54
- « A *laṭîf* al Kabir », 116 487 fois, p.60

⁶⁰Hassan Rachik est anthropologue, professeur à l'Université Hassan II de Casablanca, professeur invité dans des universités américaines, européennes et arabes. Il est l'auteur d'ouvrages sur le sacrifice, le rituel, les idéologies nationalistes et ethniques, ou encore le changement social en milieu nomade. Parmi ses publications : *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut Atlas* ; *Comment rester nomade* ; *Symboliser la nation : Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc* ; *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*.



- « Al Hailala », 70 000 fois partagées sur le nombre des disciples présents, p.120
- « Ya qawiyuyya 'aziz », 400 fois, p.138

Jean-Marie a expliqué les effets des répétitions d'un son, d'un mot, d'une phrase :

Cette répétition permet d'obtenir une baisse de vigilance qui peut conduire au sommeil hypnotique voire à la transe [...]. L'important n'est pas la signification de la phrase prononcée, mais bien la prononciation rituelle du mantra (formule sacrée) dont l'efficacité résulte de la répétition rythmée du son soit à haute voix, soit à voix basse, soit encore mentalement [...]. Un effet similaire est obtenu par la récitation continue de prières, de rosaires ou litanies diverses pour peu que celle-ci soit faite de façon automatique ou prolongée. (Abgrall, 1996, p.199).

Je n'ai pas assez d'éléments pour pouvoir analyser la signification de ces chiffres, mais ce qui ne fait aucun doute, c'est qu'ils ont tous une signification. Selon les disciples, il existe un secret particulier dans le nombre. Un chapelet⁶¹ est utilisé pour compter le nombre exact de récitation effectuées. C'est le guide et lui seul qui décide de la composition du *wird*. Il peut également être modifié selon les situations politiques ou économiques que traverse le pays. Je me souviens que le *muqaddem* de Meknès, à la fin d'une *lila* de *dhikr*, raconte avoir reçu l'ordre du cheikh de multiplier le nombre de lecture de *wird* « *latif Ibn Hajar* »⁶² pour protéger le pays de la *fitna* qui commençait à faire des ravages et à désorienter les jeunes. Par le terme *fitna*, le *muqaddem* faisait référence au mouvement du 20 février (2011), qu'il a clairement nommé à la fin de sa leçon. Nous avons effectivement récité le *latif* d'*Ibn Hajar* 4444 fois, pendant la séance de la semaine suivante.

Il est intéressant de rappeler que la consigne donnée aux convertis au début de leur endoctrinement consiste à adopter des pratiques mystiques et à reporter les pratiques canoniques à plus tard. Dans un CD-Rom de présentation officielle de la *zawiya*, les cinq piliers de l'islam ne sont jamais mentionnés : l'adhésion ne doit générer aucune contrainte.

⁶¹Le chapelet contient 99 perles, correspondant aux 99 noms de Dieu en islam, selon l'explication des boutchich.

⁶²Le *latif* Ibn Hajar est le *wird* le plus connu dans la Boutchichiya.



6. Un moment « extra »-ordinaire dans la vie ordinaire de la *zawiya* : la célébration de la nuit du *Mawlid*

La célébration de la naissance du Prophète Mohamed fait l'objet d'un débat permanent entre plusieurs pays musulmans. Les pays du Maghreb et du *Machriq* organisent à cette occasion de grandes fêtes religieuses, tandis que cette célébration est interdite en Arabie Saoudite (2014). Par contre, le pouvoir saoudien célèbre l'anniversaire de Mohamed Ben Abdelwahhab⁶³ pendant une semaine. Entre les partisans et les opposants à cette célébration, un débat sans fin est mené sur les chaînes satellites, par des imams qui reprennent souvent les mêmes arguments provenant du Coran et des *Hadiths*. La fête se célèbre le 12^{ème} jour du troisième mois de l'année musulmane, chez les chiites et les sunnites.

Ce débat a régulièrement lieu au sein de la confrérie Butchichiya, qui est une confrérie sunnite. Celui-ci s'impose lors des conférences publiques à Madagh et est également un sujet de discussion permanent parmi les disciples. Chez ces derniers, il existe un consensus sur l'importance et la justesse de cette célébration. La célébration de la fête du *Mawlid* est de grande ampleur. C'est l'occasion pour la *zawiya* de faire une démonstration de force. Soubai El Idrissi, porte-parole de la *zawiya* à *Casablanca*, avait annoncé la participation de 140 000 disciples en 2012. À cette occasion, tous les disciples des confréries annexes de la Butchichiya se rendent dans le petit village de Madagh. Le temps d'une nuit, Madagh se transforme en lieu de pèlerinage, décoré avec des drapeaux nationaux et des portraits du roi et du cheikh. De

⁶³Mohamed Ben Abdelwahhab (1703-1792), issu de la tribu de Banou-Tamim en actuelle Arabie-Saoudite, est un prédicateur et le fondateur de la doctrine qui portera son nom plus tard : le wahhabisme. Cette doctrine lance un appel à ce que Ben Abdelwahhab nomme un retour à l'islam originel. Son alliance avec le prince Mohamed Ben Saoud est considérée comme l'élément fondateur de l'actuelle Arabie Saoudite qui prône le wahhabisme comme doctrine officielle d'État (cf. Redissi H., 2007, *Le pacte de Nadjd, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Ed. Seuil). Il est intéressant de rappeler que Ben Abdelwahhab interdisait l'adoration des saints et la construction des mausolées et des *zawiya* (cf. *Kitâb ut-Tawhîd*, ou livre de l'Unité, chapitres 20 et 21). C'est pour cette raison que le soufisme n'est pas accepté dans ce pays jusqu'à nos jours. Ben Abdelwahhab interdisait également la célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète ; cette interdiction demeure également jusqu'à aujourd'hui.



nombreux bus et voitures en provenance de tout le Maroc convergent vers Madagh. On peut compter le nombre de bus en provenance de chaque ville ou village grâce aux pancartes affichées sur les pare-brise des bus et, fait intéressant, chaque *muqaddem* est évalué par la confrérie en fonction du nombre de bus qu'il a réussi à faire venir. Ainsi, j'ai remarqué qu'un jeune disciple, résidant à la confrérie, notait le nombre de bus et les noms des villes inscrits sur les pare-brise des bus à l'entrée du parking de la *zawiya*.

Cet extrait ethnographique illustre à quel point la course à l'obtention de la satisfaction du sommet de la hiérarchie pousse les *muqaddem* à entrer en compétition les uns avec les autres. Ce n'est donc pas le mérite spirituel ou intellectuel qui est valorisé dans le profil d'un *muqaddem* mais d'abord les services rendus à la *zawiya* et plus précisément à la famille Butchich.

Il pourrait être intéressant de se demander quel type de récompenses obtiennent les *muqaddem* qui ramènent le plus de monde. Par ailleurs, qui avait demandé au jeune disciple de noter les noms et le nombre de bus ? Le sommet de la hiérarchie organise le contrôle du travail des *muqaddam*.

Finissons cette partie en évoquant brièvement un autre point. De fait, ces divers aperçus du terrain ont ouvert un autre débat : celui entre soufisme savant et soufisme populaire. Dans les discours, au sein de la confrérie comme à l'extérieur, les Butchich distinguent le soufisme populaire du soufisme savant. Ils se réclament de cette dernière catégorie dans le sens où la *zawiya* a une mission éducative vivante, sous la direction spirituelle d'un cheikh vivant. Ainsi, ils classent les pratiques du maraboutisme et du culte des saints (la magie, la sorcellerie, la musique, les cérémonies de sacrifice, la voyance, les danses et les transes mixtes, les entailles à la tête, etc.) dans les pratiques populaires. Pourtant, les observations sur le terrain permettent de voir que la Butchichiya combine les deux types d'appartenance, à la fois au registre dit



« scientifique, académique »⁶⁴, animé par un corps de professeurs et d'universitaires et au registre de pratiques liées au culte des saints (danse, transe, chant, cérémonie de sacrifice, pratiques thérapeutiques, etc.) animées par des disciples situés au bas de la hiérarchie. Le discours officiel de la hiérarchie s'inscrit dans une démarche de présentation identitaire de la *zawiya* ; les pratiques animées par les disciples ordinaires s'inscrivent dans la quotidienneté qui marque la nature initiale d'une *zawiya* soufie.

Ce débat entre soufisme « savant », sous l'autorité d'un cheikh vivant, dans le cas de la Butchichiya, et le culte des saints, sous l'autorité d'un saint mort souvent targué de « populaire », est également très prégnant en socio-anthropologie. Cette différence est en réalité avant tout formelle, perçue souvent comme une dichotomie étanche. Elle oppose confrérisme « populaire » et confrérisme « savant ». Outre les fondements, mythologiques et surnaturels, communs, ils partagent aussi la même symbolique rituelle, non seulement au niveau des pratiques thérapeutiques, mais également au niveau d'autres exercices mystiques. Pour la confrérie, qui se présente comme une *tariqa* savante, le cheikh joue aussi bien le rôle d'éducateur et de guide spirituel que celui de saint-thérapeute. La cérémonie de la rencontre avec le maître est ainsi vécue, par les disciples et par les patients, à la fois comme une expérience spirituelle et comme une séance thérapeutique. D'une part, son toucher miraculeux est porteur de bénédiction et de guérison (Mouna et Hlaoua, 2012), d'autre part, la *hadra*, un rituel de transe qui s'organise en présence du cheikh, prend les contours d'une cure collective où les fidèles se sentent dépossédés d'eux-mêmes et possédés par la présence du saint et de Dieu à travers eux. Toujours selon les disciples, la *hadra* signifie justement « présence divine » et renvoie au fait d'être envahi par la présence d'une altérité surnaturelle. Ce rituel de transe est retrouvé dans la majorité des confréries – « savante » ou non –, avec des différences dans

⁶⁴Au cours des entretiens, les responsables de la *zawiya*, dont des membres de la famille Butchich, m'ont expliqué que le seul discours à retenir est bien celui des professeurs et universitaires désignés pour parler au nom de la *zawiya*. Tout autre contact avec les disciples ordinaires est mal vu. Ces responsables identifient la *zawiya* comme une confrérie soufie savante.



l'organisation, dans le déroulement ainsi que dans le sens donné à cette présence. La *hadra* peut être ou non rythmée par un jeu musical, accompagnée de chants mystiques (qui scandent Allah, le Prophète, les saints et/ou les esprits) ou de *dhikr* et consacrée par un sacrifice ou non. Mais, dans l'ensemble de ces moments, on fait appel à cette altérité pour venir participer à la transe et posséder des corps dépossédés d'eux-mêmes (Rhani et Hlaoua, 2014). Ainsi, ces activités et pratiques (*hadra*, *dhikr*, thérapie, sacrifice, chant et musique) rendent la distinction entre soufisme « savant » et culte des saints « populaires » très difficile, car il s'agit de deux constructions différentes mais symétriques.

Cette articulation entre les deux types de pratiques et leurs fonctions permet de se rendre compte de la complexité du culte des saints marocains et de l'ensemble des manifestations culturelles qui s'y rattachent. Enfin, ces deux pratiques s'inscrivent dans la ligne d'un fait social totalement enraciné dans la société marocaine.

Je souhaiterais conclure ce point avec l'avis de chercheur Abdelouahed El Abbassi : ⁶⁵

« Le sujet du maraboutisme et le culte des saints, occupe une place particulière dans la mémoire collective et la spiritualité de la société marocaine. Témoignant d'une tradition islamique imprégnée de soufisme et enracinée dans les réalités culturelles locales, ces pratiques ont su traverser les siècles, s'adaptant aux mutations sociales, politiques et religieuses du Maroc. Si certains y voient une expression authentique de la foi populaire, d'autres y perçoivent des formes de déviation et une déroute de l'islam orthodoxe. Par ailleurs, loin des jugements normatifs, le maraboutisme révèle la richesse d'un islam vécu, nourri d'affect, de symboles et de rapports concrets au sacré ». Ainsi, la particularité de la zawiya Butchichiya est bien cette capacité de conserver les traditions soufies des ancêtres avec une modernisation globalisante de soft power spirituel.

⁶⁵ Abdelouahed El Abbassi , Maraboutisme et culte de saints maraboutiques au Maroc, Revue marocaine de publication des recherches scientifiques -septembre numéro Juillet 2025



CONCLUSION

Ce chapitre, basé sur de riches extraits ethnographiques bruts, a permis de mettre en exergue la finalité première d'une *zawiya* soufie ; à savoir, la mise en place d'un système de transmission des enseignements produits par la hiérarchie, afin d'apprendre aux disciples à cheminer vers la Voie et à intégrer la confrérie. Ces enseignements prennent la forme de diverses pratiques qui assurent l'abnégation des disciples, au sens soufi du terme. L'organisation des pratiques cérémonielles, des méthodes, des règles, des normes et des techniques donne à voir l'ordre social en train de se produire dans les détails.

Plusieurs éléments d'endoctrinement et de conditionnement des disciples au sein de la *zawiya* Butchichiya ont pu être repérés. Ces éléments ont été comparés à des pratiques vécues par les fidèles catholiques, à partir du vécu et des références bibliographiques présentés par ma collègue Anne-Laure Briand. Certains éléments ont également pu rappeler des pratiques vécues par les adeptes de sectes. Dans les paroles comme dans les actes, une contrainte est exercée sur le disciple, sur son corps et son esprit, afin de l'amener vers la Voie, vers le cheikh.

La description anthropologique « ordinaire » qui a été faite dans ce chapitre a tenté de rendre compte du contexte dans lequel se déroule chacune des pratiques. Le recours aux extraits ethnographiques bruts a constitué un détour primordial pour la compréhension des mécanismes de production de l'ordre hiérarchique dans la *zawiya*. Je laisse librement la perspective de l'interprétation de l'ethnographie aux lecteurs.

Bibliographie :

- Albert Ogien (2001), l'autre sociologie, in Michel de Fornel, Albert Ogien et Louis Quéré (dir.) l'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale. La Découverte. Paris.
- Ben Driss, Karim (2002). *Sidî Hamza Al-Qadiri Al-Boudchichi, le renouveau du soufisme au Maroc*, Ed. Al Bouraq, Beyrouth et Ed. Arché, Milano, p 17
- Dupret B. et De Lavergne N. (2008/2) « Pratiques de véridiction, inculcation, contrôle et discipline dans une école coranique de Haut-Egypte », in Revue d'Anthropologie des



Connaissances, N° 4, p 311 à 343.

- Geertz, Clifford 1992. *Observer l'islam*, La Découverte.
- Hlaoua Aziz, le réseau confrérique Qâdirî entre le Maroc et le Mali, Cas d'étude de La Qâdiriya Bûtchîchiya, ouvrage collectif édité par l'Académie Royale du Maroc sous la direction de Pr. Rahal Boubrik, 2025.
- Hlaoua Aziz, "The Private and the Public in the Activism of the Butshishiyya Brotherhood", in, Contemporary Moroccan Thought: On Philosophy, Theology, Society and Culture, The volume will be printed by an international publisher, (Dr.Mohammed Hashas), paru en 2024
- Hammoudi A. (2010) *Maitre et disciples: Genèse et fondements des pouvoirs dans les sociétés arabes*, essai d'anthropologie politique, Ed. Dar Toubkal, p.121
- Jean-Pierre Zirotti, « Sociologie de l'action et émotions », *Noesis* [En ligne], 16 | 2010, mis en ligne le 14 mars 2013
- J-M.Abrall, La mécanique des sectes, Paris, Payot, 1996.
- Mouna Khalid et Hlaoua Aziz, « *Du corps incarné au corps identitaire le cas du cheikh Sidi Hamza el-Qadiri Boutchich* », in *Penser le Corps au Maghreb*, M. lachhab (dir.), Ed. Karthala. Paris, livre, 2012, pp.21-33.
- Rhani, Zakaria (2008), le culte de Ben Yeffou : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc, thèse de doctorat en anthropologie, université de Montréal, soutenue en novembre, p.284
- Rhani et Hlaoua, « *Soufisme et culte des saints au Maroc* », in B. Maréchal et F. Dassetto (coord.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain (2017: 17-30) / ISBN : 978-2-87558-270-6, livre.
- Skali Faouzi (2012), le souvenir de l'être profond : *Propos sur l'enseignement de maitre soufi sidi Hamza*, Les Editions du Relié.
- Sbai eL-Idrissi Lahcen, 2009, *Soufisme et économie solidaire au Maroc*. Rabat, Ed.Bouregreg. El-Idrissi et l'un des portes parole de la Boutchichiya