



HAL
open science

Attraverso la città. Una lettura dei mawlid in Egitto

Anna Madoeuf

► **To cite this version:**

Anna Madoeuf. Attraverso la città. Una lettura dei mawlid in Egitto. Bollettino della Società Geografica Italiana, 2014, Forme, spazi e tempi della marginalità, VII serie XIII (fascicolo 1), pp.55-62. halshs-01015503v2

HAL Id: halshs-01015503

<https://shs.hal.science/halshs-01015503v2>

Submitted on 24 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ANNA MADOEUF

ATTRAVERSO LA CITTÀ UNA LETTURA DEI *MAWLID* IN EGITTO

Introduzione. – Agli inizi di febbraio 2011, mentre gli oppositori del presidente Mubarak occupavano piazza Tahrir al Cairo, il giornale egiziano «al-Dostûr» titolava: *Mawlid al-burriya midan Tabrir* [*Mawlid* della libertà in piazza Tahrir].

Il *mawlid* (in arabo: «anniversario») è una celebrazione in onore di un santo, organizzata ogni anno intorno al mausoleo a questi dedicato ⁽¹⁾. *Mawlid* significa letteralmente «celebrazione», ma, nel senso comune, il termine rimanda anche a un grande assembramento di persone in uno stesso luogo.

Il parallelismo e l'allusione proposti dal quotidiano «al-Dostûr» non appaiono del tutto incongrui (Mehrez, 2012) nel proporre la comparazione tra l'inedita fase di contestazione rivoluzionaria che agitava la piazza del Cairo e i festeggiamenti tradizionali del *mawlid*. Nel corso del XX secolo, i governi egiziani, pur nella loro diversità, sono stati accomunati dal fatto di aver dichiarato illegale quasi ogni forma di manifestazione. In questo quadro, i *mawlid* hanno rappresentato le rare occasioni possibili e ricorrenti di assembramento di folle, nonostante che siano stati spesso autorizzati previo controllo costante delle autorità e, in alcuni casi, anch'essi vietati ⁽²⁾. Seguendo il suggerimento di Hannah Arendt (1989), secondo cui lo spazio pubblico potrebbe essere visto come «spazio potenziale d'apparenza tra gli uomini agenti e parlanti», possiamo leggere questi eventi come delle forme di spazio pubblico; effimero, ma – data la ciclicità delle celebrazioni – ricorrente. È certamente per questo loro carattere complesso e pubblico che le autorità (di governo o religiose) hanno trattato i *mawlid* con prudenza, quando non con vero e proprio sospetto.

(1) Questi eventi sono molto popolari in Egitto, soprattutto al Cairo dove sono venerati numerosi santi appartenenti al lignaggio del Profeta (Biegman, 1990; Hoffman-Ladd, 1992).

(2) Lo stato di emergenza è stato mantenuto senza interruzione lungo tutto il regime di Mubarak, durante il quale erano consentite solamente le manifestazioni governative.

L'impossibilità, da parte delle autorità, di bandire e abolire del tutto i pellegrinaggi e le feste religiose come i *mawlid*, non ha impedito il tentativo di contenerli, neutralizzarli, canalizzarli, eluderli, stigmatizzarli o di limitarne la portata fino a soffocarli del tutto. In ordine cronologico, l'ultimo dei tanti tentativi di contenimento del fenomeno – intensificatisi negli ultimi tempi del regime di Mubarak (Singerman e Amar, 2006; Schielke, 2009) – si è registrato con le misure stabilite dal governo nel 2009, in occasione dell'epidemia di influenza aviaria (H1N1); misure che vietavano esplicitamente i *mawlid*, fra cui quello di Zaynab al Cairo, in quel momento in corso di organizzazione. Benché il divieto fosse apparentemente giustificato da ragioni sanitarie, l'impressione è che, per il governo repressivo di Mubarak, il rischio «epidemia» abbia rappresentato soprattutto un pretesto per interdire assembramenti in grado di destare ben altri timori rispetto alla sola paura del contagio.

I *mawlid* sono allo stesso tempo feste e pellegrinaggi; un solo termine che rimanda a situazioni plurali e ibride, che si ricompongono in un'unica assonanza significativa. I *mawlid* sono momenti di effervescenza e di rappresentazione; eventi che riuniscono insieme pellegrini provenienti dall'interno del paese e abitanti della capitale, devoti e curiosi, e producono infinite occasioni di mescolanza tra differenti ceti sociali. Lo spazio della città, *trasfigurato, moltiplicato, sovraesposto, saturo*, assume in queste rare occasioni una nuova veste. Uno spazio urbano rinnovato, quando non inedito, che permette nuove possibilità di agire. I *mawlid* contribuiscono a strutturare e rendere la città uno spazio animato e, al contempo, di animazione; uno spazio investito spiritualmente e simbolicamente, ma anche pieno di presenze materiali e tangibili: quelle delle decorazioni, dei corpi e degli oggetti.

In uno spazio pubblico caratterizzato dalla sovrapposizione di pratiche, i molteplici «modi di fare» dei partecipanti alla festa si palesano attraverso sottili giochi di prossimità e di distanza, di vicinanza e di allontanamento, in situazioni che si possono definire di «comunanza». Questo aspetto risulta interessante nella sua semplicità, ma anche nella sua natura ambigua, poiché risulta «condiviso» ciò «che è tra due cose, comune all'una e all'altra» ⁽³⁾. Una «comunanza» che, su un piano più complesso, pare contenere un ossimoro, nel senso che suggerisce la simultaneità dell'atto di separare e unire, cioè la coesistenza dei due poli che compongono lo stare insieme.

I mawlid e la loro marginalizzazione. – Sebbene alcuni si svolgano nel centro della parte antica della capitale (soprattutto quelli di Husayn e di Zaynab, localizzati intorno alle grandi moschee eponime), siano frequentati da folle di *aficionados* (due o tre milioni di persone ogni anno per le grandi celebrazioni caireote, secondo la stampa locale, con tutta probabilità esagerata) e siano iscritti nel

(3) Dizionario *Le Robert*.

paesaggio egiziano da molto tempo ⁽⁴⁾, come espressione non solo di pratiche religiose, ma anche di una cultura e di una tradizione nazionali ⁽⁵⁾, i *mawlid* non sono al centro della vita cittadina. Osservati come oggetto di ricerca, i *mawlid* possono essere declinati in relazione alla loro marginalizzazione. Essi coniugano in effetti diversi registri di marginalità: sociale, spaziale, temporale e di senso.

Da un punto di vista sociale e culturale, i *mawlid* sono considerati alla stregua di «feste popolari»; sono espressione di una società stratificata e fortemente disuguale, in cui le sottili distinzioni di classe emergono a partire dalla definizione di una «popolazione di base» che, benché numericamente maggioritaria, serve da metro di paragone per potersi distinguere socialmente quanto da condizione da stigmatizzare.

Un *mawlid* è dunque espressione di gente «ordinaria», abituata essa stessa a dare poca importanza ai propri atti – che del resto sono raramente presi in considerazione dall'opinione pubblica. Per questa ragione lo svolgimento di un *mawlid* resta un fatto relativamente insignificante nel ritmo abituale della vita cittadina e si traduce, al massimo, in qualche trafiletto sui giornali locali. Inoltre, i luoghi in cui è possibile lo svolgimento di queste feste sono spesso circoscritti e tenuti sotto stretto controllo dalle autorità ⁽⁶⁾. Anche quando le celebrazioni si svolgono nei quartieri centrali, questi ultimi vengono, in qualche modo, isolati dal resto della città, come se si trattasse di luoghi in quel momento sospesi in una dimensione parallela. Gli spazi in cui si svolgono i *mawlid* risultano poco accessibili a causa del traffico e dell'ingombro che si crea e possono anche essere concepiti, nelle rappresentazioni delle persone che non prendono parte alle celebrazioni, come degli spazi/tempo in qualche modo «repulsivi», a causa della calca dei visitatori provenienti da fuori città, delle trasgressioni e delle pratiche informali, illegali o marginali che vi si esprimono o che si teme possano verificarsi. Per gli egiziani appartenenti al ceto sociale medio-alto, i *mawlid* appaiono spesso come pratiche esuberanti e socialmente deprecabili.

Questi eventi godono insomma di due registri contrapposti di considerazione: quella di coloro che partecipano alle celebrazioni e quella di coloro che le deprecano – condizione che rende problematica la definizione di un'unica prospettiva di analisi.

Come meta di pellegrinaggio, i *mawlid* attirano visitatori venuti in gran numero da altre città e province ⁽⁷⁾, pellegrini che occupano lo spazio, si installano e si

(4) Verosimilmente, il culto dei santi musulmani è stato istituito in Egitto dalla dinastia dei Fatimidi.

(5) I *mawlid* non sono celebrazioni proprie solamente all'Islam, ma anche i cristiani egiziani hanno i propri *mawlid* e, in passato, esistevano *mawlid* ebraici.

(6) La realizzazione di un *mawlid* è sottoposta a un'autorizzazione preliminare e le autorità gestiscono anche le aree occupate dalle tende cerimoniali delle diverse confraternite sufite (Gilsenan, 1973; Luizard, 1991; Chih, 2000).

(7) La pratica e la longevità dei *mawlid* musulmani sono legati al sufismo, tradizione molto importante e presente in Egitto.

accampano generando una certa confusione rispetto all'ordine abituale. Come festa, i *mawlid* sono occasioni di divertimento, di alterazione delle norme, di comportamenti disinvolti (Goerg, 1999; Di Méo, 2002; Fournier, 2009). Aggiungiamo a ciò il fatto che, sebbene alcuni santi venerabili e venerati nei *mawlid* abbiano nobilitato i quartieri a loro devoti, un gran numero di celebrazioni si svolgono ai confini della città (nelle necropoli, nei quartieri poveri, nei luoghi frequentati esclusivamente dai residenti). Allo stesso modo, questi eventi si svolgono in un tempo effimero e volatile, della durata di una sola notte per gli eventi più modesti, più sovente di qualche giorno e fino a una settimana per i più importanti. Inoltre, poiché la loro data è determinata dal calendario dell'Egira, fanno riferimento a un calendario che – se si eccettua il mese del Ramadan e quello delle grandi feste dell'Islam – appare come «minore», «subalterno», «nascosto».

Alcuni hanno criticato la ragione dell'esistenza stessa dei *mawlid*, mettendo in dubbio la realtà storica della presenza delle reliquie dei santi e denunciando il carattere apocrifio di alcune tombe ⁽⁸⁾. Fin dal riformismo musulmano del XIX secolo, queste commemorazioni festive sono state oggetto di violente critiche e negativamente considerate come pratiche arcaiche, manifestazioni di una religiosità legata all'oscurantismo. Una tale lettura persiste ancora oggi e si è anzi esacerbata in nome dell'Islam ortodosso.

Nel corso della storia, i *mawlid* hanno suscitato via via la diffidenza delle autorità britanniche ⁽⁹⁾, sono stati il simbolo del sottosviluppo nel periodo socialista, sono stati associati alla povertà nell'avvento del liberalismo e, infine, sono stati percepiti dal ceto medio-alto come lo specchio dell'immagine sgradevole e arretrata della società egiziana.

Inoltre, la ricerca scientifica si è interessata a essi solo tardi e in modo molto sporadico. Tra le ragioni di questo ritardo vi è il fatto che i *mawlid*, nei decenni Cinquanta e Sessanta del Novecento, segnati dal processo di modernizzazione dell'Egitto, erano considerati come condannati a sparire, residuali, e per questo di nessun interesse. E del resto, negli anni successivi, il favore attribuito dalla letteratura scientifica al tema dell'Islam politico ha ulteriormente ridotto se non occultato l'universo delle pratiche ordinarie e comuni della religiosità, soprattutto quelle legate all'Islam più popolare.

Quando non è riuscito a vietarle, il potere ha cercato di strumentalizzare queste manifestazioni. Il *mawlid* di Luxor, ad esempio, è stato folclorizzato e pubblicizzato come una sopravvivenza di antiche feste, una sorta di carnevale per attrarre i turisti. Il *mawlid* di Tanta è stato presentato dalla stampa del regime come una grande «manifestazione di sostegno al governo». Al Cairo, il *maw-*

(8) I santi emblematici del Cairo sono presenti anche in altri luoghi: Zaynab è sepolto anche a Damasco, e ci sono santuari di Husayn alla moschea degli Omayyadi, ad Aleppo, a Raqqa, ad Ascalona e a Karbala.

(9) Una delle fonti più importanti sui *mawlid* d'Egitto redatte in epoca contemporanea è un lavoro pubblicato nel 1941 da un maggiore dell'esercito britannico (J.-W. McPherson) che aveva come missione il compito di censirli e di sorvegliarli (McPherson, 1995).

lid di Sayyida Zaynab è stato usato come strumento di propaganda del PND (Partito Nazionale Democratico, il partito presidenziale dell'Egitto di Mubarak) al momento delle campagne politiche e delle celebrazioni delle vittorie elettorali e il *mawlid* di Husayn ha visto il suo spazio frammentato dai numerosi progetti architettonico-urbanistici che rendono difficile, se non impossibile, l'organizzazione e la frequentazione della festa.

I mawlid, luoghi e momenti sfalsati. – I *mawlid* si assomigliano tutti anche se son tutti diversi: si sovrappongono allo spazio preesistente, lo assorbono e creano un clima unico e comune, un paesaggio inedito fatto però di costanti reminiscenze. Le combinazioni possibili – a partire da un luogo e da un'istallazione festiva – sono molteplici, ma il paesaggio ne risulta, in tutti i casi, «familiarmente estraneo». Anche se tale paesaggio può essere qualificato come «generico», esso non è fisso, ma in permanente divenire, non si chiude e non si realizza mai. La festa è come una rapsodia, un racconto paesaggistico fatto a partire da un tema unico e da una infinità di declinazioni.

I *mawlid* possono essere annoverati tra le *eterotopie* suggerite da Michel Foucault (2001), contro-spazi dell'alterità. Del resto, non è un caso che declinando le forme di questi «altrove» di prossimità, Foucault evochi le fiere e i luna park che considera come delle eterotopie «croniche».

La realizzazione di un *mawlid* dà forma a una composizione d'insieme che conferisce un nuovo volto al quartiere. Nella disposizione e nella decorazione di tutti gli elementi che caratterizzano la messa in scena della festa, il *mawlid* prende così le forme euritmiche di un vero e proprio esercizio stilistico. Le decorazioni si basano su una trama ricorrente di tinte e luminarie multicolori; ghirlande di lampadine ornano i palazzi, attraversano le vie e si arrampicano lampeggiando sulla cima del minareto della moschea principale; bancarelle propongono piramidi di dolci e di legumi secchi disposti con ordine e gusto; su carretti ambulanti si impilano cappelli a punta, maschere e *cotillons* o, ancora, ciondoli scintillanti, gioielli e portafortuna; bancarelle vendono giocattoli e strumenti musicali; altalene, tiri a segno, spettacoli e attrazioni completano l'animazione. A partire dai lati e dal sagrato delle moschee e dei mausolei sino all'intrico di vicoli negli immediati dintorni vengono montate, su strutture in legno, tende di stoffa spessa e decorata a motivi geometrici. Le tende più grandi e più belle, dotate di lampadari e tappeti, appartengono alle confraternite più ricche ⁽¹⁰⁾, e qui trovano ospitalità gli affiliati e si svolgono le cerimonie. In modo più informale, sono dispiegate anche alcune semplici tettoie di tela, luogo di accoglienza di pellegrini e di famiglie accampate sui marciapiedi, sui terrapieni, agli angoli delle strade eccetera.

(10) L'organizzazione in confraternite è un fenomeno proprio del sufismo. Gli ordini principali sono quelli delle confraternite Ahmadiyya, Burhâmiyya, Rifâ'iyya, Qâdiriyya, Châdhiliyya e Khalwatiyya.

La festa non interrompe la vita quotidiana, né la sospende, ma la mette in mostra, talvolta in modo incongruo o contraddittorio. Il paesaggio urbano, abbellito, appare come un *continuum*, una sequenza visiva, un universo circolare e permanente. La continuità è anche temporale: sebbene siano caratterizzati da contrasti, ritmi ed evoluzioni di differenti personaggi, il giorno e la notte sono altrettanto animati e sembrano concatenarsi l'uno all'altra. Il *mawlid* si presenta come una festa ibrida, dove è impossibile isolare ciò che attiene alla dimensione religiosa o del sacro e ciò che appartiene semplicemente a un registro ludico e festivo: la metamorfosi urbana è il risultato di tutto questo insieme di elementi. L'atmosfera di tripudio generale è di grande fervore quanto di esaltazione, religiosa e giocosa allo stesso tempo. Per tale ragione, il *mawlid* non appare come un insieme né caotico né confuso, ma si presenta come un'opera di «ridisegno» dello spazio. Allo stesso modo, un *mawlid* è ambivalente, perché formato da luoghi chiusi e aperti, da luoghi rumorosi e di raccoglimento, da vuoti e pieni, da zone illuminate e penombre. Il *mawlid* dà forma a un territorio, il cui epicentro si situa nei pressi della moschea ma che, ai margini, aggrega i quartieri vicini.

In occasione dei *mawlid*, i partecipanti compiono alcuni percorsi all'interno della città, in una condizione allo stesso tempo di orientamento e di disorientamento, di continua rimodulazione di aspirazioni e pulsioni in uno stato di perenne imprevedibilità. Lo spazio comune è denso: di presenze, di oggetti, di sensazioni, di *shocks*, di suoni, di odori, di sollecitazioni. Ma è anche vuoto e, per questo, si può integrarlo, investirlo, modularlo, sfumarlo, attraversarlo e, infine, uscirne. Il *mawlid* è un bagno di folla; l'Altro è presente al plurale e in tutti i suoi singolari. La folla permette simultaneamente di esibirsi e di dissimularsi. È il luogo in cui evolve il *sonnambulo* suggerito da Isaac Joseph (1984), metafora del personaggio che si forgia come individuo sociale e nutre la sua pratica cittadina a partire dalla sua immersione nello spazio comune abitato dalla folla. Cosciente della sfera che lo circonda, ma soprattutto preoccupato dalla propria traiettoria, il sonnambulo sa vedere senza guardare, sa percorrere una scena o un luogo, sa passare inosservato e mimetizzare la sua presenza.

I grandi *mawlid* di Zaynab e di Husayn al Cairo durano circa una settimana, che inizia in maniera piuttosto indefinita e termina, all'alba dell'ultima notte, in maniera inesorabile, segnando la fine della celebrazione e rappresentandone l'apoteosi. Il tempo della festa è, così, definito e determinato e la consapevolezza della fine si traduce in una specie di impulsività e di eccitazione collettive, che testimoniano l'obbligo (implicito) di vivere fino in fondo il *mawlid* prima della dissoluzione annunciata.

La festa è instabile, fondata su un movimento perpetuo e incessante. La sua cadenza sostenuta finisce tuttavia per declinare verso la metà dell'ultima notte, a partire da un momento particolare in cui il ritmo generale, portato e spinto al suo estremo, si rovescia e si inverte. Questo attimo fuggente, questo istante inafferrabile, non può essere identificato in tempo reale e lo si indovina solo *a posteriori*.

Alla fine dell'ultima notte, il *mawlid* cessa in modo netto; scompare senza caos né sintomi latenti di degrado e termina con una sorta di collasso generale.

Saper vivere in città, saper vivere la città. – Malgrado i differenti elementi di marginalizzazione, stigmatizzazione, invisibilità e snaturamento che si sovrappongono, o forse proprio in forza di questi aspetti, i *mawlid* possono essere visti come meccanismi sociali e spazi di sperimentazione e di adattamento di modi differenti di fare e praticare la città, come luoghi di iniziazione e di esercizio del viverla insieme, nel senso proposto da Sennett (2003). Con pochissimi mezzi e poco sostegno, ma con molte risorse, i partecipanti si adattano a situazioni di densità e di promiscuità, adeguano i luoghi alla diversità e all'intensificazione degli usi, componendo il tutto in un unico insieme. Se tutto si svolge simultaneamente, se il tempo e i gesti sembrano confusi e sfalsati, catalogabili in registri incompatibili, il carattere barocco, confuso, dell'evento è solo apparente. Le persone si uniscono le une alle altre e si mescolano insieme, in tutti i tempi e modi verbali (io passo, tu dormi, lei mangia, lui siede, ridiamo, noi marciamo, voi parlate, essi pregano ecc.). I protagonisti dei *mawlid* sono dei funamboli, esseri tattili, che sanno essere fluidi, sfumando la propria visibilità, passando attraverso o sfiorando una dimensione o una scena.

Allo stesso modo, alla fine della festa, il ritorno alla normalità della città avviene in modo leggero ed è quasi in punta di piedi che il quotidiano riprende il suo corso all'alba dell'ultima notte (Qassem, 1998). Pudore, reattività, iniziativa e inventiva, attenzione rivolta agli altri come ai luoghi, i *mawlid*, benché marginali al quotidiano della città, sono l'occasione per identificare tutte le gamme dei modi di vita della città, attraverso un insieme di qualità di urbanità e di cittadinanza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARENDE H., *La crise de la culture*, Parigi, Gallimard, 1989.
- BIEGMAN N.H., *Egypt. Moulids Saints Sufis*, L'Aia, Gary Schwartz-SDU, 1990.
- CHIFFOLEAU S. e A. MADOEUF, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beirut, Institut Français du Proche-Orient, 2005.
- CHIH R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Parigi, Sindbad, 2000.
- DI MÉO G. (a cura di), *La géographie en fêtes*, Parigi, Ophrys, 2002.
- FOUCAULT M., *Dits et écrits, 1954-1975*, Parigi, Gallimard, 2001.
- FOURNIER L.-S. e altri (a cura di), *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, Nîmes, L'Harmattan, 2009.
- GILSENAN M., *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

- GOERG O., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Parigi, Karthala, 1999.
- HOFFMAN-LADD V., *Devotion to the Prophet and His Family in Egyptian Sufism*, in «International Journal of Middle East Studies», 1992, 4, 24, pp. 615-637.
- JOSEPH I., *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Parigi, Méridiens-Klincksieck, 1984 (coll. «Sociologie des formes»).
- LUIZARD P.-J., *Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien*, in «Maghreb-Machrek», 1991, 131, pp. 26-57.
- McPHERSON J.W., *The Moulids of Egypt (Egyptian Saints-Days)*, Il Cairo, Nile Mission Press, 1995.
- MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Égypte: histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Parigi, Éd. de l'EHESS, 2005.
- MEHREZ S., *Translating Egypt's Revolution. The Language of Tabrir*, Il Cairo, The American University in Cairo Press, 2012.
- QASSEM A.H., *Les Sept Jours de l'homme*, Parigi, Sindbad, 1998.
- SCHIELKE S., *Policing Mulids and their Meaning*, in D. SINGERMAN (a cura di), *Cairo Contested*, Il Cairo e New York, The American University in Cairo Press, 2009, pp. 83-110.
- SENNETT R., *La chair et la pierre. Le corps et la ville dans la civilisation occidentale*, Parigi, Éd. de la Passion, 2003.
- SINGERMAN D. e P. AMAR, *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, Il Cairo e New York, The American University in Cairo Press, 2006.

ACROSS THE CITY. READING THE MAWLIDS IN EGYPT. – In Egypt, the mawlids are at the same time an occasion of feast and pilgrimage, a unique term that identify composite and multiple situations. In Cairo, these celebrations include both provincials and Cairotes, devout persons and onlookers, and they produce infinite opportunities for the blending of different social classes. Urban space is transfigured, crowded, multiplied, overexposed, saturated and it reveals original possibilities of interpretation. Common and private spaces are scrambled into a series of places that assume innovative functions. In this multiplied landscape, sketches and realisations reveal the practices of the participants that share the same places, in a subtle game of proximity and distance, vicinity and separation. In these events, different possible readings of the nature of public space are possible, especially with reference to the practice of a crowded common space. Yet, the mawlids are not at the core of the city's life, neither symbolically nor politically. Instead, they may be read for their multiple social, spatial, temporal and symbolic marginality.

Tours, Université François-Rabelais – UMR 7324 CITERES-EMAM (Équipe Monde Arabe et Méditerranée – <http://citeres.univ-tours.fr/>)

anna.madoeuf@univ-tours.fr

(Traduzione dal francese di Concetta Cassella)