



HAL
open science

En ville, mais à l'écart de la cité: les mûlid-s d'Égypte

Anna Madoeuf

► **To cite this version:**

Anna Madoeuf. En ville, mais à l'écart de la cité: les mûlid-s d'Égypte. N. Semmoud, B. Florin, O. Legros et F. Troin. Marges urbaines et néolibéralisme en Méditerranée, Presses Universitaires François-Rabelais de Tours, pp.259-268, 2014, Villes et Territoires. halshs-01017161

HAL Id: halshs-01017161

<https://shs.hal.science/halshs-01017161>

Submitted on 1 Jul 2014

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.

MADŒUF Anna, 2014, « En ville, mais à l'écart de la cité : les *mûlid-s* d'Égypte », in *Marges urbaines et néolibéralisme en Méditerranée*, dir. N. Semmoud, B. Florin, O. Legros et F. Troin, Tours, Presses Universitaires F.-Rabelais, coll. Villes et Territoires, p. 259-268.

En ville, mais à l'écart de la cité : les *mûlid-s* d'Égypte

Anna Madœuf

Université François-Rabelais de Tours,
UMR 7324 CITERES,
Équipe EMAM



Les *mûlid-s*¹ : possibles interprétations

Début février 2011, alors que les opposants au président Moubarak occupaient la place Tahrir au Caire, le journal *Destour* titrait : *Mûlid al-hurriya midan Tahrir* [*Mûlid* de la liberté place de la Libération]. Peut-être y avait-il là, effectivement, l'esprit d'un *mûlid* car, on le sait, ceux qui y ont participé n'ont pas quitté les lieux sans avoir obtenu raison et ne sont pas « revenus du *mûlid* sans pois chiches », adage égyptien signifiant un échec patent. L'on se souviendra également des images associées qui ont fait le tour du monde : elles montraient des Cairotes — hommes et femmes —, balayant, nettoyant, arrangeant et remettant collectivement en ordre les lieux occupés par les manifestations. Pourtant, ces scènes n'étaient pas inédites ; en effet, hors de tout contexte révolutionnaire ou même contestataire, à l'occasion des célébrations de *mûlid-s*, au Caire ou en d'autres villes d'Égypte, on peut observer comment les participants s'emparent et prennent soin ensemble, de la même manière attentionnée, des espaces concernés de la ville hôte. De fait, si un *mûlid* est littéralement une célébration, dans le sens commun égyptien, le terme prend aussi la forme et la signification d'un grand rassemblement associé à l'investissement d'un lieu. Tout au long du XXe siècle, dans des contextes politiques fort divers mais placés sous le signe de l'interdiction quasi permanente de manifestations², les *mûlid-s* ont finalement constitué, dans l'ensemble du pays, les rares occasions possibles, récurrentes et tolérées, de rassemblement de foules, même s'ils ont eux aussi été bridés et parfois même interdits. Si l'on admet la suggestion d'Hannah Arendt selon laquelle l'espace public pourrait être envisagé comme « *espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant* », une interprétation plausible de ces événements peut être de les considérer comme des formes d'espaces publics, éphémères mais récurrentes. C'est certainement ce caractère tendancieux qui leur a valu d'être considérés avec circonspection par les autorités (gouvernementales et/ou religieuses) et traités comme des phénomènes suspects. Certes, il est difficile de bannir et d'abolir les pèlerinages et fêtes religieuses que sont les *mûlid-s*, mais il a toujours été possible de tenter de les contenir, de les neutraliser, de les canaliser, de les escamoter, de les stigmatiser ou de faire en sorte qu'ils s'étiolent. En témoigne, parmi moult tentatives « d'étouffement » — encore intensifiées lors de

¹ *Mûlid* est le terme égyptien correspondant à *mawlid-mawalid*, anniversaire. Les *mûlid-s* sont des célébrations cycliques en l'honneur d'un(e) saint(e), organisées chaque année autour de la mosquée-mausolée qui lui est dédié. Ces événements sont très populaires en Égypte, notamment au Caire où reposent de nombreux saints de l'Islam, dont de vénérés personnages de la lignée du prophète Mohammed.

² Rappelons que l'état d'urgence a été maintenu sans interruption tout au long du régime de Moubarak, et que seules les manifestations orchestrées par le gouvernement étaient permises.

la dernière décennie³ —, la dernière en date en ce sens : dans le cadre des mesures décidées en juillet 2009 par le gouvernement égyptien lors de la pandémie de grippe A (H1N1), celle de s’empresse d’interdire la tenue de *mûlid*-s, dont celui de Sayyida Zaynab au Caire, qui était alors en cours d’installation. Le prétexte de sécurité sanitaire était idéal mais, envisagée par un État répressif, la crainte de propagation par contagion n’est — à l’évidence — pas seulement celle de maladies potentielles...

Les *mûlid*-s sont simultanément des fêtes et des pèlerinages, un seul terme pour traduire des situations plurielles, hybrides, mais élaborées dans un même univers. Cette assonance de sens est induite par une appellation unique qui renvoie à une totalité simultanée, à une complétude, à une connotation générique. Moments d’effervescence et de représentations, ces événements précipitent ensemble provinciaux et Cairotes, dévots et badauds, et suscitent maintes possibilités de brassages. L’espace de la ville, transfiguré, densifié, démultiplié, surexposé, voire saturé, révèle de nouveaux possibles, des interprétations renouvelées ou inédites. Espaces publics et privés sont partiellement brouillés en une série de lieux déclinés en fonction d’usages autres. Les *mûlid*-s contribuent à penser, agencer et pratiquer la ville comme un espace animé et d’animation, investi spirituellement et symboliquement, mais aussi emplis de présences matérielles et tangibles, celles des éléments des décors, celles des corps et des objets. Dans un paysage de surimpositions, les multiples modes de faire des participants s’observent dans leurs esquisses ou leurs réalisations, dans la pratique de lieux partagés, à partir de subtils jeux de proximités, de distances, de côtoiements et d’esquives, depuis des situations qui peuvent être qualifiées de « mitoyenneté ». Cette notion est intéressante dans sa simplicité et son ambiguïté mêmes, puisque si l’on se réfère à l’acception première du terme, est mitoyen ce « *qui est entre deux choses, commun à l’une et à l’autre* »⁴. De manière plus complexe, la mitoyenneté s’apparente à la figure de l’oxymore, dans le sens où elle suggère la simultanéité de ce qui sépare et réunit, soit les deux polarités de l’être ensemble, en un même geste.

Les *mûlid*-s, d’une mise à l’écart l’autre

Bien que situés pour certains au cœur de la ville ancienne de la capitale (notamment ceux de Husayn et de Sayyida Zaynab autour des grandes mosquées éponymes), fréquentés par des foules d’aficionados (deux ou trois millions de personnes chaque année pour les grandes célébrations cairottes, selon une presse locale, il est vrai volontiers excessive), inscrits dans le paysage égyptien depuis fort longtemps⁵, relevant de pratiques non seulement religieuses⁶ mais participant d’une culture et d’une tradition nationales, les *mûlid*-s ne sont pas pour autant — loin s’en faut —, au cœur de la cité. Aussi, comme objets de recherche, ils peuvent être déclinés depuis les champs de leur marginalisation et envisagés à partir de cette lecture. Les *mûlid*-s conjuguent en effet des registres divers de marginalité : sociale, spatiale, temporelle, et de sens.

Les *mûlid*-s sont incontestablement des fêtes populaires, socialement et culturellement connotés en tant que tels, ils s’inscrivent dans une société stratifiée et très inégalitaire, où les nuances de distinction se construisent justement depuis l’identification d’une population « de base » qui, bien que numériquement majoritaire, sert tant d’étalon que de repoussoir. Un *mûlid* est donc le fait de gens ordinaires, eux-mêmes habitués à faire peu de cas de leurs actes, et dont les pratiques sont rarement considérées. De ce fait, l’avènement d’un *mûlid* ordinaire est insignifiant dans la vie de la cité, et se

³ Cf., dans cette optique, l’analyse de S. Schielke, 2009, pp. 83-110.

⁴ Dictionnaire *Le Robert*.

⁵ Le culte des saints musulmans aurait été institué en Égypte par la dynastie des Fatimides.

⁶ Les *mûlid*-s ne sont pas des célébrations propres à l’Islam, les chrétiens égyptiens célèbrent aussi leurs *mûlid*-s, et, autrefois, il existait des *mûlid*-s juifs.

traduit, au mieux, par quelques lignes informatives dans la presse. D'autre part, bien souvent, les territoires possibles de leur pratique sont limités et restreints par les autorités⁷. Quant aux quartiers centraux concernés le cas échéant, ils sont, en temps de célébration, à l'écart, comme parallèles à la ville. Ils deviennent peu praticables du fait de la circulation et de l'encombrement alors générés, et peuvent aussi être envisagés, dans les représentations, comme des espaces-temps répulsifs du fait de la densité de la fréquentation, de l'afflux de visiteurs et de provinciaux, et des transgressions et pratiques hors normes, déviantes ou marginales qui s'y expriment, ou qui sont supposées s'y produire. Pour beaucoup d'Égyptiens, notamment ceux appartenant aux catégories sociales moyennes et supérieures, les *mûlid*-s apparaissent ainsi comme des phénomènes exubérants, socialement impraticables. L'affiliation de ces événements à deux registres de réalité est aussi problématique en ce sens. Pèlerinages, les *mûlid*-s drainent des visiteurs venus en nombre d'autres villes et provinces, lesquels investissent les lieux, s'installent et campent sur place, générant une certaine confusion au regard des ordres habituels. Fêtes, les *mûlid*-s sont des occasions de divertissement, de perturbation des normes, de comportements extravertis. Ajoutons à cela que même si certains saints vénérables et vénérés ont donné leurs lettres de noblesse aux quartiers associés, nombre de célébrations se déroulent aux confins de la ville (nécropoles, quartiers pauvres, lieux non fréquentés par d'autres que leurs habitants). De même, ces événements se déroulent en un temps éphémère et volatile, parfois une seule nuit pour les plus modestes, plus souvent quelques jours, et jusqu'à une semaine pour les plus importants. De plus, leur date est déterminée par le calendrier de l'Hégire, ils sont par conséquent référés à un temps, qui à l'exception du mois de ramadan et des grandes fêtes de l'Islam, est un temps mineur, dissimulé, voire subalterne. Bien que « *l'authenticité de nos croyances ne se mesure pas à la vérité de leur objet* », comme le rappelle justement Paul Veyne (1983), la raison d'être même des *mûlid*-s a pourtant été également dénigrée, du fait de controverses autour de la réalité historique de la présence des reliques des saints et du caractère peut-être apocryphe de certains tombeaux⁸. Ces commémorations festives ont aussi fait l'objet, à partir de l'avènement et de la diffusion du réformisme musulman au XIXe siècle, de violentes critiques et ont été taxées de pratiques archaïques, de manifestations de la religiosité liées à l'obscurantisme ; cette lecture, tenace et vivace, reste toujours en vigueur aujourd'hui.

Au fil du temps, tout en maintenant leur existence, les *mûlid*-s ont suscité la méfiance des autorités britanniques⁹, ont illustré le sous-développement lors de la période socialiste, ont été associés à la pauvreté depuis l'avènement du libéralisme, et ont toujours été perçus comme renvoyant une image peu flatteuse et a-moderne de la société égyptienne. Enfin, ils n'ont eu que de manière tardive et restreinte la faveur de recherches scientifiques. Parmi les raisons que l'on peut évoquer à ce propos, le fait que les *mûlid*-s, dans les années 1960 placés sous le signe de la modernité et modernisation de l'Égypte, étaient considérés comme condamnés à disparaître, résiduels, donc dénués d'intérêt. Par ailleurs, plus tard, la faveur des recherches concernant l'islam politique a en partie occulté l'univers des pratiques ordinaires et banales de la religiosité, notamment celles liées à un islam populaire. Faute de pouvoir raisonnablement les interdire définitivement, le pouvoir a souvent instrumentalisé ces manifestations : ainsi, le *mûlid* de Louxor a été folklorisé, présenté comme une survivance de fêtes antiques, une sorte de carnaval pouvant être une attraction touristique supplémentaire ; le *mûlid* de

⁷ La tenue d'un *mûlid* est soumise à autorisation préalable, et les autorités gèrent aussi les emplacements qui seront occupés par les tentes de cérémonie des diverses confréries soufies.

⁸ Les saints emblématiques du Caire sont également présents en d'autres lieux : ainsi, Zaynab repose aussi à Damas, et il y a des sanctuaires de Husayn notamment à la mosquée des Omayyades, à Alep, à Raqqa, à Achkelon et à Karbalâ.

⁹ Au point qu'une des sources majeures sur les *mûlid*-s d'Égypte à l'époque contemporaine est un ouvrage publié en 1941 et rédigé par un major de l'armée britannique (J.-W. McPherson) qui avait à l'origine pour mission de les recenser et de les surveiller...

Tanta a été à l'occasion donné à lire par la presse gouvernementale comme une grande « *manifestation de soutien au gouvernement* ». Au Caire, le *mûlid* de Sayyida Zaynab a fait office de surface de propagande du PND (Parti national démocratique, parti présidentiel de l'Égypte de Moubarak) lors de campagnes électorales ou de célébrations de résultats électoraux, et le *mûlid* de Husayn a vu son territoire grignoté et fractionné par divers aménagements esthético-dissuasifs, etc.

Les *mûlid*-s : lieux et moments décalés

Des moyens souvent chiches, un effet harmonieux toujours saisissant : l'avènement d'un *mûlid* donne lieu à une composition d'ensemble qui reconfigure le quartier d'implantation et prend la forme d'un véritable exercice de style, basé sur une eurythmie, celle de l'agencement et de la décoration de toutes les composantes — apports et transformations — qui entrent dans la mise en scène de l'arène de la fête. Le décor se fonde sur une trame récurrente de tentures et d'éclairages multicolores. Des guirlandes d'ampoules courent le long des bâtiments, traversent les rues et grimpent en clignotant au faite du minaret de la mosquée reine. Des stands proposent des pyramides de sucreries et de pois chiches secs joliment dressées ; sur des charrettes ambulantes s'empilent des chapeaux pointus, masques et cotillons ou encore des colifichets chatoyants, bijoux et porte-bonheur ; des étals proposent des jouets et des instruments de musique ; des balançoires peintes, jeux, tirs à la carabine, spectacles, et attractions participent de l'animation. Depuis les flancs et parvis des mosquées-mausolées, jusque dans les ruelles des alentours, sont édifiées des tentes rectangulaires, montées sur des structures en bois et tendues d'épais tissus colorés à motifs géométriques. Les grandes et belles tentes, avec lustres et tapis, sont celles appartenant à des confréries¹⁰ prospères ; là logent les affiliés et se déroulent les cérémonies. De façon plus informelle se déploient aussi de simples abris de toile, hébergements de pèlerins et de familles qui campent sur des trottoirs, des terre-pleins, dans des encoignures, etc. La fête n'oblitére pas la ville, elle la reformate et en donne à voir des dimensions et perspectives autres. La fête n'interrompt pas la vie quotidienne, non plus qu'elle ne la suspend, elle la montre, parfois de manière impudique ou incongrue.

Le paysage urbain, embelli, apparaît comme un *continuum*, une suite visuelle, un univers circulaire et permanent. La continuité est aussi temporelle : bien que contrastés, rythmés diversement, investis par des protagonistes différents, le jour et la nuit sont tout aussi animés et semblent s'enchaîner. Le *mûlid* apparaît comme une fête hybride, où l'on ne peut isoler formellement ce qui relève exclusivement du religieux ou du sacré et ce qui appartient simplement au registre festif ; la métamorphose urbaine résulte du tout. L'ambiance générale de liesse est faite tant de ferveur que d'exaltation ; l'atmosphère est pieuse et ludique. Pour autant, le *mûlid* n'est pas magmatique ni confus, mais apparaît comme un ajustement de lieux. De la même manière, le *mûlid* est fait d'ambivalences, de lieux fermés et ouverts, de zones de bruit et de recueillement, d'éparpillement et de concentration, d'éclairages crus et de pénombres. Le *mûlid* forme un territoire, dont l'épicentre est situé aux abords de la mosquée et dont les marges rejoignent les quartiers aux alentours. Les *mûlid*-s, tous différents, se ressemblent pourtant : ils se surimposent à l'espace préexistant, tout en l'absorbant, créant un climat à la fois unique et banal, un paysage inédit mais fait de réminiscences. Les combinaisons possibles à partir d'un lieu support et d'un agencement festif sont multiples, mais le paysage qui en résulte est familièrement étrange. Même si ce paysage peut être qualifié de générique, il n'est pas fixe : non stabilisé, en devenir permanent, il n'aboutit et ne se réalise jamais vraiment. La fête est comme rhapsodique, elle est un récit paysager depuis un thème unique et une infinité de modulations. Les

¹⁰ La pratique et la pérennité des *mûlid*-s musulmans sont évidemment liées au soufisme et au phénomène confrérique, lequel est important en Égypte. Les principaux ordres sont ceux des confréries Ahmadiyya, Burhâmiyya, Rifâ'iyya, Qâdiriyya, Châdhiliyya et Khalwatiyya.

mûlid-s semblent compter parmi les « *hétérotopies* », suggérées par Michel Foucault, ces contre-espaces absolument autres ; d'ailleurs, en déclinant les formes de ces ailleurs de proximité, Foucault évoque notamment les foires qu'il considère comme étant des hétérotopies « *chroniques* ».

À l'occasion des *mûlid*-s s'esquissent, pour les participants, des séquences dans/de la ville, tout à la fois orientées et désorientées, des modulations produites par les ballottages et aspirations d'une perpétuelle imprévisibilité. L'espace mitoyen n'existe que si l'on s'y adonne, sur le mode d'une attirance qui semblerait proche de celle induite par la sensation de vertige, ici étrangement générée non par le vide mais par la plénitude et la compacité de la foule. Cet espace mitoyen est dense : dense de présences, d'objets, de sensations, de chocs, de sons, d'odeurs, de sollicitations. Mais il est aussi creux, tout en possibles : on peut l'intégrer, l'investir, le moduler, le nuancer, le traverser, l'observer, s'en extraire, etc. Le *mûlid* est un bain de foule, une multitude d'autres ; l'autre au pluriel et dans tous ses singuliers, anonymat et identité vont ici de pair. La foule permet simultanément de s'exhiber et de se dissimuler, de fréquenter intensément sa société et de l'oublier tout aussi intensément. Ainsi fonctionne le « *somnambule* » suggéré par Isaac Joseph dans *Le passant considérable* : un personnage qui se façonne en tant qu'individu social et nourrit sa pratique citadine depuis son immersion dans l'espace public, espace commun hanté par la foule. Un parallèle existe avec le roman de Virginia Woolf, *Mrs Dalloway*. Marchant dans Londres, les pensées de Clarissa suivent la trame de sa promenade et s'en alimentent : êtres croisés, paysages traversés, sensations et rythmes de la marche. Dans les *mûlid*-s, une figure récurrente me semble identifiable, résultante de l'hybridation de ces deux personnages, le métaphorique *somnambule* et la fictionnelle *Mrs Dalloway*, et qui serait celle du funambule. Le funambule est celui (celle) qui évolue entre des univers, des scènes et des situations possibles, suivant son propre chemin, selon une trajectoire saccadée, celle de l'hésitation, de la sollicitation et des choix. Il est aussi un équilibriste dont l'avancée est souvent aidée par un objet balancier qui aide à maintenir le mouvement nécessaire et à définir l'action en cours. Dans les *mûlid*-s aussi, nombre de personnes peuvent être référencées par les sortes d'objets qu'elles ont en leur possession, ou qu'elles manipulent, qui sont autant de rappels ou d'évocations d'un rôle, d'une attitude, d'une action en cours, d'une intégration à une activité ou à un groupe. Ayant conscience de la sphère qui l'entoure, mais avant tout soucieux de son propre équilibre, le funambule sait voir sans regarder, passer au travers d'une scène ou d'un lieu, il sait aussi lisser et atténuer sa présence.

Les grands *mûlid*-s de Zaynab et de Husayn, au Caire, durent respectivement environ une semaine, soit une séquence entre un horizon initial plutôt flou et un horizon final inexorable, celui de l'aube de la dernière nuit, la « grande nuit », *leyla al-kebira*, celle qui simultanément marquera la fin de la célébration et en sera l'apothéose. Le temps est alors compté, ce constat se traduit par une sorte de précipitation et d'excitation collectives, témoignant de l'injonction de vivre le *mûlid* avant sa dissolution annoncée. La fête est instable, fondée sur un mouvement perpétuel, incessant, sa cadence, soutenue, finit toutefois par décliner vers le milieu de cette nuit, à partir d'un moment particulier où le rythme général, porté et poussé à son extrême, se renverse et s'inverse. « *La fête en était à cette heure de joie idéale où l'on risque d'être étouffé* »¹¹. De fait, ce moment fugitif ne peut être identifié en temps réel et ne se devine qu'*a posteriori*, mais la quête de cet instant insaisissable est aussi une motivation de la recherche... À la fin de la dernière nuit, le *mûlid* cesse de manière nette, sans s'effiloche ; il disparaît sans chaos ni symptôme latent de dégradation et s'achève par une sorte de collapsus général.

Savoir-vivre en ville : savoir vivre la cité

¹¹ Émile Zola, in *Le carnet de danse* (2004), pp. 30-31.

En dépit de — ou depuis ? — des contextes variés et croisés de marginalisation, de stigmatisation, d'invisibilisation et/ou de dénaturation du sens de ces manifestations, les *mûlid*-s des villes d'Égypte peuvent être envisagés comme des mécaniques sociales, des surfaces d'expérimentations et d'acclimatations des modes de faire la ville et des modalités d'être à la ville, soit des lieux d'initiation et d'exercice à l'être ensemble en ville. Avec très peu de moyens et de soutien, mais beaucoup de ressources, les participants s'accommodent des situations de densité et de promiscuité, accommodent les lieux à la diversité et à l'intensification des usages, et raccommode le tout ensemble. Sans réelle puissance invitante, il n'y a pourtant point de carambolage, mais des ajustements, des esquives et des solutions. Si tout se passe simultanément, si les temps et les gestes semblent confus et décalés, relevant de registres incompatibles, le baroque n'est qu'apparence. Là, les gens se conjuguent aux autres et se déclinent les uns les autres, à tous les temps et modes : je passe, tu dors, elle mange, il s'assied, on rit, nous marchons, vous parlez, ils prient, etc. Les protagonistes des *mûlid*-s sont des funambules, des êtres de tact, tactiques et tactiles, qui évoluent selon leur trajectoire, savent être fluides, estomper leur propre visibilité, passer au travers ou à côté d'une situation ou d'une scène. De la même manière, la rétrocession de la ville, à l'issue de la fête, se fait subtilement, et c'est presque en catimini que l'ordinaire reprend son cours au matin de la dernière nuit, celle qui clôture le *mûlid*. Pudeur, réactivité, initiative et inventivité, attention portée aux autres ainsi qu'aux lieux, les *mûlid*-s, bien qu'à l'écart de la *cité*, sont pourtant l'occasion d'identifier les gammes d'un savoir-vivre en ville au travers d'un panel de qualités d'urbanité, de citadinité et de civilité en actes.

Références bibliographiques

- Adelkhah F., 2007, « Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran : les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas », *Pèlerinages, Politix*, vol. 20, n° 77, pp. 39-54.
- Al-Messiri Nadim N., 1979 « The Concept of the Hâra. A Historical and Sociological Study of Al-Sukkariyya », *Annales Islamologiques*, T. XV, Le Caire, IFAO, pp. 313-348.
- Arendt H., 1989, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 380 p.
- Beck R. et Madœuf A. (dir.), 2005, *Divertissements et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporaine*, Tours, Presses de l'Université François-Rabelais, coll. « Perspectives Historiques », n° 12, 412 p.
- Berque J. et Al-Shakaa M., 1974, « La Gamâliya depuis un siècle essai d'histoire sociale d'un quartier du Caire », *Revue des Études Islamiques*, XLII-1, Librairie Orientaliste, pp. 45-99.
- Biegman N.H., 1990, *Egypt. Moulids Saints Sufis*, La Haye, Gary Schwartz-SDU.
- Bromberger C., 1990, « Paraître en public. Des comportements routiniers aux événements spectaculaires », *Terrain* n° 15, *Paraître en public*, Fondation de la MSH de Paris, pp. 5-12.
- Chiffolleau S. et Madœuf A. (dir.), 2005, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 406 p.
- Chih R., 2000, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Paris, Sindbad, Actes Sud, coll. « La bibliothèque arabe », 359 p.
- Di Méo G. (dir.), 2002, *La géographie en fêtes*, Paris, Ophrys, coll. « Géophrys », 270 p.
- Eliade M., 1987, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio, 185 p.
- Foucault M., 2001, *Dits et écrits, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1700 p.
- Fournier L.-S., Crozat D., Bernié-Boissard C. et Chastagner C. (dir.), 2009, *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, Nîmes, L'Harmattan, coll. « Conférences universitaires de Nîmes », 418 p.
- Ghosh A., 1999, *Un infidèle en Égypte*, Paris, Seuil, coll. « Cadre vert », 354 p.
- Gilsenan M., 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Goerg O. (dir.), 1999, *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, coll. « Hommes

- et Société. Anthropologie », 352 p.
- Hoffman-Ladd V., 1992, « Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism », *International Journal of Middle East Studies*, 24 (4), pp. 615-637.
- Idris Y., 1999, *La sirène et autres nouvelles*, Paris, Sindbad, coll. « Bibliothèque arabe », 218 p.
- Joseph I., 1984, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociologie des formes », 146 p.
- Luizard P.-J., 1991, « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », *Maghreb-Machrek* n° 131, Paris, La Documentation française, pp. 26-57.
- McPherson J.W., 1995 (1941), *The Moulids of Egypt (Egyptian Saints-Days)*, Le Caire, Nile Mission Press.
- Mayeur-Jaouen C., 2005, *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Paris, Éd. de l'EHESS, coll. « Recherches historiques », 445 p.
- Mulid ! Carnivals of Faith*, 1999, Le Caire, AUC.
- Popovic A. et Veinstein G. (dir.), 1996, *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 711 p.
- Qassem A.H., 1998, *Les Sept Jours de l'homme* [trad. de l'arabe par E. Lambert], Paris, Sindbad, Actes Sud, coll. « Bibliothèque arabe », 204 p.
- Schielke S., 2009, « Policing Mulids and their Meaning », pp. 83-110, in D. Singerman (ed.), *Cairo contested*, Le Caire/New York, The American University in Cairo Press.
- Sennett R., 2003, *La chair et la pierre. Le corps et la ville dans la civilisation occidentale*, Paris, Éd. de la Passion, 287 p.
- Singerman D. et Amar P. (ed.), 2006, *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, Le Caire/New York, The American University in Cairo Press, 564 p.
- Uways S., 2000, *L'histoire que je porte sur mon dos. Mémoires* [trad. de l'arabe par N. Al-Azhari, G. Delanoue et A. Roussillon], Le Caire, CEDEJ, 325 p.
- Veyne P., 1992, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 140 p.
- Woolf V., 2003, *Mrs Dalloway*, Paris, Le livre de poche, coll. « Littérature & Documents », 220 p.