



**HAL**  
open science

## Réaliser l'espace public : dispositifs et dispositions (hajj et mûlid-s)

Sylvia Chiffoleau, Anna Madoeuf

► **To cite this version:**

Sylvia Chiffoleau, Anna Madoeuf. Réaliser l'espace public : dispositifs et dispositions (hajj et mûlid-s). SIAS Working Paper Series, 2021. halshs-03505297

**HAL Id: halshs-03505297**

**<https://shs.hal.science/halshs-03505297>**

Submitted on 2 Jan 2022

**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.

## Réaliser l'espace public: dispositifs et dispositions (*hajj* et *mûlid-s*)

Sylvia CHIFFOLEAU & Anna MADOEUF

Au début des années 2000, nous avons mené ensemble un programme de recherche qui a fédéré une dizaine de chercheur.e.s et de doctorant.e.s et qui a porté sur les pèlerinages, sous les différentes formes qu'ils prennent au Moyen-Orient (*hajj*, le pèlerinage canonique de l'islam, *mûlid/mawssim*, les fêtes patronales auprès des tombeaux de saints, *ziyâra*, visite individuelle auprès des saints). Notre réflexion était précisément guidée par la notion d'espace public, et ce travail a abouti à un ouvrage collectif publié à l'Ifpo en 2005, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*. Dans les événements particuliers étudiés par les différents auteurs, on pouvait retrouver les deux acceptions de l'espace public, à la fois au sens de l'espace physique dans lequel se déroulent les pèlerinages, c'est-à-dire bien souvent la ville, et au sens de lieu du contact avec l'autorité où s'exprime une opinion publique, où s'opère une transaction entre les individus et l'État.

Dans le cadre du séminaire organisé par le CEDEJ et le SIAS, nous avons relancé cette réflexion associant pèlerinages et espace public, en la déclinant autour de deux axes. Le premier, porté par Anna Madoeuf, observe les *mûlid-s* égyptiens comme laboratoire d'un savoir-vivre ensemble dans la ville, qualifié par la notion de mitoyenneté. Le second, développé par Sylvia Chiffolleau, relève que dans des espaces contraints par le contrôle politique, à l'occasion du *hajj* et des pèlerinages en général, une parole alternative, voire contestataire, peut néanmoins s'exprimer, grâce notamment à la médiation et à la discrétion de la tente, phénomène que l'on retrouve aujourd'hui dans les révolutions arabes et les mobilisations protestataires.

## I. En ville, mais à l'écart de la cité: les *mûlid-s*<sup>1</sup> du Caire

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*<sup>2</sup>. L'on se souviendra également des images associées, qui ont fait le tour du monde depuis l'épicentre de la place Tahrir: elles montraient des Cairotes—hommes et femmes—, nettoyant et mettant collectivement en ordre les lieux occupés par les manifestations. Pourtant, ces scènes n'étaient pas véritablement 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, l'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 signification d'un grand rassemblement associé à l'investissement d'un lieu. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, dans des contextes politiques fort divers mais placés sous le signe de l'interdiction quasi permanente de manifestations, les *mûlid-s* ont finalement constitué les rares occasions possibles et récurrentes de rassemblement de foules, même s'ils ont aussi été bridés, parfois même interdits. Si l'on admet la suggestion d'H. Arendt envisageant l'espace public comme « *espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant* » [Arendt 1989: 47], une interprétation plausible de ces événements peut être de les considérer comme tels. C'est certainement ce caractère tendancieux qui leur a valu d'être considérés avec circonspection par les autorités (gouvernementales et/ou religieuses). Il est difficile d'abolir les fêtes religieuses que sont les *mûlid-s*, mais il a toujours été possible de tenter de les neutraliser. En témoigne, parmi diverses tentatives « d'étouffement », l'une établie dans le cadre des mesures décidées en 2009 par le gouvernement lors de la pandémie de grippe A (H1N1), celle d'interdire la tenue de *mûlid-s*, dont celui de Zaynab au Caire, 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 pas seulement celle de maladies...

Les *mûlid-s* sont simultanément fêtes et pèlerinages, un seul terme pour

---

<sup>1</sup> *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(e).

<sup>2</sup> Soit *litt.* fête d'anniversaire de la liberté ou fête de la liberté place Tahrir.

traduire des situations plurielles, hybrides, mais élaborées dans un même univers. Cette proximité de sens est induite par une appellation unique qui renvoie à une totalité simultanée, 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, 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 espace animé et d'animation, investi spirituellement et symboliquement, mais aussi empli de présences matérielles et tangibles, celles des décors, des objets, des corps. 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 jeux de côtoiements et d'esquives, depuis des situations qui peuvent être qualifiées de « mitoyenneté », notion 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* ».

### ***D'une mise à l'écart l'autre***

Bien que situés pour certains au cœur de la ville ancienne de la capitale, fréquentés par des foules d'aficionados (deux ou trois millions de personnes pour les grandes célébrations cairotes, selon une presse locale, il est vrai volontiers excessive), inscrits dans le paysage égyptien depuis fort longtemps, relevant de pratiques non seulement religieuses mais participant d'une culture nationale, les *mûlid*-s ne sont pas pour autant—loin s'en faut—, au cœur de la cité. Aussi, ils peuvent être déclinés depuis les champs de leur marginalisation, car ils conjuguent des registres de marginalité sociale, spatiale, temporelle, et de sens.

Les *mûlid*-s sont incontestablement des fêtes populaires, socialement et culturellement connotés en tant que tels. 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 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 autorités. 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. Pèlerinages, les *mûlid*-s drainent des visiteurs venus en nombre d'autres villes, lesquels investissent les lieux, s'installent 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. De même, ces événements se déroulent en un temps éphémère et volatile, parfois une seule nuit pour les plus modestes, plus souvent quelques jours, jusqu'à une semaine pour les plus importants. 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 subalterne, souvent moins affiché que celui référé au calendrier chrétien. Bien que « *l'authenticité de nos croyances ne se mesure pas à la vérité de leur objet* », comme le rappelle P. Veyne [1983], la raison d'être même des *mûlid*-s a pourtant été également dénigrée, du fait de controverses autour du caractère peut-être apocryphe de certains tombeaux. Ces commémorations ont aussi fait l'objet, à partir de l'avènement du réformisme musulman, de violentes critiques et ont été taxées de pratiques liées à l'obscurantisme ; cette lecture, tenace, reste en vigueur aujourd'hui.

Au fil du temps, tout en maintenant leur existence, les *mûlid*-s ont suscité la méfiance des autorités britanniques, illustré le sous-développement lors de la période socialiste, 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. Faute de pouvoir les interdire définitivement, le pouvoir a pu instrumentaliser ces manifestations. Ainsi, le *mûlid* de Louxor a été folklorisé ; celui de Tanta a été donné à lire par la presse comme « *manifestation de soutien au gouvernement* » ; celui de Zaynab a fait office de surface de propagande du PND (parti présidentiel de Moubarak) lors de campagnes électorales, etc.

### ***Savoir-vivre en ville et savoir vivre la cité***

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 peuvent être envisagés comme des mécaniques sociales, des surfaces d’expérimentations et d’acclimations 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 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 raccommodent le tout ensemble. Sans réelle puissance invitante, il n’y a pourtant point de carambolage, mais des ajustements, des esquives, 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. Les protagonistes des *mûlid*-s sont des funambules, êtres de tact, tactiques et tactiles, qui évoluent selon leur trajectoire, savent 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 ; presque en catimini 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 et 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 et de civilité en actes.

## **II. La « tente blanche »: du *hajj* à la révolution**

Le *hajj*, le pèlerinage à La Mecque, constitue l’un des plus importants rassemblements de foule qui soit au monde. Désormais, ce sont deux millions de croyants venus de toutes les régions du monde, et avec toutes leurs diversités, qui se rassemblent en ce lieu lors du dernier mois du calendrier musulman. Moins nombreux à l’époque coloniale qu’aujourd’hui, les pèlerins n’en inquiétaient pas moins les puissances coloniales qui dominaient alors la quasi totalité des musulmans. Elles craignaient que le *hajj* ne constitue un forum du panislamisme et de la contestation du pouvoir colonial. Dans sa contribution à l’ouvrage publié à l’Ifpo en 2005, Sylvia Chiffolleau tentait d’examiner la réalité de cette crainte. Mais en raison de la force de l’engagement de foi des pèlerins d’une part, et de

l'étroite surveillance des autorités locales qui tentaient d'étouffer la parole politique jugée illégitime au cours de cette séquence religieuse, le *hadj* ne se révélait pas être un espace ouvertement protestataire, n'était pas lui-même la matrice, le lieu de fabrication d'une opinion publique. En revanche, il se faisait l'écho, la caisse de résonance de toutes les opinions publiques alors en ébullition dans le monde musulman. Mais les échanges et les discussions se faisaient à bas bruit, et non pas dans l'espace public physique, dévolu au rituel religieux, mais dans ses interstices. Une parole discrète, dissimulée, circulait dans les demeures privées où se retrouvaient les cercles de lettrés, et sous les tentes qui abritaient alors la plupart des pèlerins au cours de leur cheminement rituel, et notamment à Mina qui reste jusqu'à aujourd'hui un gigantesque camp de tentes.

Dans les sociétés nomades, la tente est avant tout un habitat. L'une des formes les plus caractéristiques est la vaste « tente noire » des Bédouins, que l'on rencontre de l'Iran au Maroc. Faite de bandes tissées en poils de chèvre ou de chameau, elle est rectangulaire, jamais circulaire, et elle compose pour ses habitants une représentation du cosmos. Le Moyen-Orient connaît toutefois un autre modèle de tente, en solide toile de coton, parfois agrémentée de broderies ou de pièces de patchwork, que l'on pourrait qualifier de « tente blanche » par opposition à la précédente. Elle se décline en de nombreuses versions mais elle est de taille plus modeste que la tente bédouine, facilement montable et démontable, et généralement circulaire, une forme sans doute héritée de la tradition turque d'Asie centrale. Ce type de tente a servi à l'armée ottomane, mais aussi aux voyageurs, aux usagers des caravanes, qu'ils soient marchands ou pèlerins. Dans ses versions de prestige, elle sert jusqu'à aujourd'hui aux cérémonies privées et officielles, et a contribué souvent à mettre en scène le pouvoir. Les tentes sont un attribut de toutes les réunions publiques au Moyen-Orient. Elles sont montées au coin d'une rue pour les cérémonies de deuil et les meetings politiques, fleurissent dans les interstices de la ville lors des *mûlid-s*.

La fréquence de l'usage de la « tente blanche » a suscité au Moyen-Orient l'émergence d'un artisanat et d'un commerce actifs autour de cet objet et des équipements dérivés. D'ailleurs, bien plus performante que les tentes européennes, elle a servi de modèle au XIX<sup>e</sup> siècle pour les améliorations apportées à ces dernières qui sont dès lors sorties de leur usage militaire au profit d'une vocation nouvelle dans le tourisme et le loisir sportif ; elles sont devenues ainsi un symbole de la vie au grand air et donc de liberté.

Hors de l'espace occidental, la tente n'a guère évolué en ce sens, bien au

contraire. Les usages traditionnels de la tente au Moyen-Orient, habitat pour les Bédouins, et abri pour les voyageurs des caravanes, ont en grande partie cessé d'exister. Dans cette région, et plus généralement dans les régions du Sud, la tente est surtout devenue un marqueur de l'urgence, que ce soit en contexte d'épidémie ou pour abriter les vagues successives de réfugiés, des contextes qui la renvoie bien loin de la notion de liberté liée au camping occidental, mais la rapproche étroitement des notions d'enfermement, de contrainte, et d'obstacle à la mobilité.

Or, à l'occasion des révolutions arabes au début de la décennie, et lors des contestations en cours, notamment au Liban, on a pu voir l'espace urbain réinvesti par les tentes, comme il l'est lors du *hajj* et des *mûlid-s*, dont les tentes constituent un élément fondamental de l'organisation, ainsi que des lieux privilégiés pour les interrelations entre les groupes et les individus. Retrouvant leur vocation d'objets liés à la mobilité, les tentes modifient de façon éphémère, ou du moins temporaire, les espaces urbains qu'elles occupent. Dans le contexte spécifique de la contestation, elles semblent acquérir une vocation nouvelle. Ainsi, sur la place Tahrir au début de l'année 2011, se dégage un cercle de tentes ménageant un espace où se jouent certains enjeux importants des événements. Une partie d'entre elles servent de points de repère pour la sécurité et les soins médicaux, mais de façon plus fluide et discrète, elles forment aussi des pôles visibles où se retrancher pour souffler, se reposer, mais aussi pour parler. Elles constituent une sorte d'« espace voilé », au sens où il dissimule mais légèrement, la porte de toile permettant d'entrer et de sortir aisément. Elles sont des refuges, mais non des lieux d'isolement, bien au contraire. Fractionnée dans ces cellules protectrices, la foule s'y rencontre et échange; c'est un lieu d'un être ensemble sélectif, limité aux capacités d'accueil de l'espace intérieur, mais qui demeure ouvert. Inscrites dans un jeu dialectique du dedans/dehors, du caché/montré, les tentes ont des vertus de discrétion, de prudence, voire de dissimulation, qui sont précisément les contraintes dans lesquelles doit s'inscrire la parole publique lorsqu'elle cherche à s'exprimer dans des systèmes politiquement verrouillés. Mais elles sont aussi fragiles, comme en témoigne la destruction par les pouvoirs policiers des tentes dressées à Beyrouth lors des récentes mobilisations et qui jouaient explicitement ce rôle d'espace discret et protégé, tout en restant en lien avec la foule mobilisée, où la parole pouvait se libérer.

Dans une dynamique historique qui traverse le XX<sup>e</sup> siècle, et jusqu'à aujourd'hui, ce travail, qui en est pour l'heure au stade de l'ébauche, va se poursuivre en étudiant de façon plus précise des espaces publics alvéolés par des



tentes, dans différents contextes, en mettant notamment en parallèle l'usage des tentes et les pratiques qui s'y déploient dans les pèlerinages (*hajj* et *mûlid-s*) et dans des espaces investis par les mouvements sociaux ou révolutionnaires, notamment les places occupées.

## Bibliographie

Arendt, H. 1989. *La crise de la culture*, Paris: Gallimard, Folio Essais.

Chiffolleau, S. and Madoeuf, A. dir. 2005. *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*. Damas: Presses de l'Institut français du Proche-Orient, coll. « Études contemporaines ».

Veyne, P. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil.