

logo not found or type unknown

Title Pèlerinages et politique en islam égyptien / Catherine Mayeur-Jaouen
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 28 (2010)
pages 101-125
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/136065>

PÈLERINAGES ET POLITIQUE EN ISLAM ÉGYPTIEN

par

Catherine MAYEUR-JAOUEN

Inalco - Paris

Le livre de Jacques Jomier sur *Le Mahmal*, paru en 1953, n'attirait pas seulement l'attention sur un phénomène propre à la caravane égyptienne du *hajj*, depuis sa création par Baybars en 1266 jusqu'à sa disparition par étapes, d'abord au Hedjaz en 1926, puis au Caire même en 1952. Il mettait aussi en lumière les aspects proprement politiques des dévotions pèlerines, à propos du *hajj* comme de quelques pèlerinages secondaires caiotes, et soulignait l'initiative décisive du pouvoir — celui des émirs mamelouks, puis des pachas ottomans — dans ce domaine. À une époque où orientalistes européens, intelligentsia égyptienne et classes moyennes musulmanes bientôt nassériennes avaient systématiquement tendance à rejeter la religiosité populaire égyptienne dans les ténèbres extérieures d'une religion tellurique peu disciplinée et quasi-païenne, Jacques Jomier montrait sobrement, à l'aide de sources primaires mais aussi d'observations personnelles, les intrications complexes de rites effectivement pratiqués par la foule musulmane, reconnus par les savants musulmans et soutenus par des initiatives venues du pouvoir. Mieux que tout autre, ce spécialiste du réformisme musulman et ce témoin de l'Égypte d'après 1945 qu'était aussi Jacques Jomier mesurait l'ampleur de la censure et des réformes à l'œuvre depuis la fin du XIX^{ème} siècle, réformes que le régime nassérien venait appliquer à son tour, en 1952, avec une austérité militaire. Tous, pourtant, payaient allégeance aux saints et à leurs mausolées que les gouvernements successifs veillèrent à restaurer. La contribution pleine de finesse écrite pour *L'Égypte d'aujourd'hui* en 1978, sous le titre «La culture musulmane en Égypte aujourd'hui» situait plus largement cette riche matière de la piété égyptienne qui n'est

«populaire» que parce qu'elle fut longtemps la piété de tous, ou presque (jusqu'au réformisme musulman s'entend), élites et bas peuple, villes et campagnes mêlées¹. Ernst Bannerth, installé lui aussi à l'Institut Dominicain d'Études Orientales à partir de 1956 et surtout 1961, devait compléter cette vision par son étude remarquable des pèlerinages aux tombes de saints cairotes, fondée sur une longue étude de terrain auprès des confréries soufies et des mausolées, et sur la collecte de cette littérature dévote musulmane dont Jomier donna lui aussi, dans quelques articles, un aperçu². Dans les deux cas, à l'époque nassérienne où il était très difficile de circuler dans la campagne égyptienne, c'est de l'islam cairote dont il était surtout question dans les travaux de Bannerth et de Jomier.

Sans revenir sur le cas de la caravane égyptienne du *hajj* et ses processions cairotes, si bien étudié par Jacques Jomier, nous allons présenter ici le cas parallèle des pèlerinages, qu'il s'agisse de visites pieuses (*ziyārāt*) ou de fêtes patronales annuelles (mouleds, en arabe *mawlid*, pl. *mawālīd*). Comme la procession du Maḥmal, il s'agit de dévotions créées pour l'essentiel à l'époque mamelouke et qui connurent le même succès comme la même censure au ^{xx}^{ème} siècle. Mais contrairement à la procession du Maḥmal, les pèlerinages aux tombes des saints concernaient toute l'Égypte et non seulement Le Caire, et traversèrent avec une certaine prospérité la période nassérienne. Désormais de plus en plus éloignés de l'initiative politique, les mouleds restent aujourd'hui encore l'expression la plus festive de la religiosité musulmane égyptienne.

PÈLERINAGES ÉGYPTIENS: QUELQUES DÉFINITIONS.

Les pèlerinages musulmans égyptiens sont parmi les plus vivants du monde arabe: aux tombes des Gens de la Maison du Prophète (*ahl al-bayt* ou *āl al-bayt*) ou des cheikhs soufis, ils se déroulent soit tout au long de l'année grâce à des visites pieuses (*ziyārāt*), soit une fois par an lors du *mawlid* (dialectal: mouled)³. Le *mawlid* qui signifie étymologiquement «temps de la naissance» ou «lieu de la naissance» est en quelque sorte l'anniversaire du saint qui donne lieu à des solennités particulières,

-
1. Jacques JOMIER, «La culture musulmane aujourd'hui», *L'Égypte d'aujourd'hui. Permanence et changements 1805-1976*, CNRS, 1978, 44-65, repris dans *L'islam vécu en Égypte*, Paris, Vrin, 1994, p. 44-65.
 2. Ernst BANNERTH, *Islamische Wallfahrtsstätten Kairos*, Schriften des österreichischen Kulturinstituts Kairo, Bd 2, Le Caire 1973.
 3. Sur ce sujet, cf. Nicolaas BIEGMAN, *Mouliids, Saints, Moulids*, Kegan Paul International, Londres, 1990; Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane xv^{ème}-xx^{ème} siècles*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2005; Samuli Schielke, *Snacks and Saints, Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*, Leyde, ISIM, 2006, n.p.

assez similaires aux foires de l'Europe médiévale par leur aspect commercial et aux fêtes patronales de l'Europe moderne par leur ancrage quasi paroissial⁴. L'ancienneté de ces pèlerinages, en Égypte, est certaine: ils remontent à l'époque mamelouke, soit aux XIV^{ème}-XV^{ème} siècles, et certaines de leurs origines renvoient, on le verra, à l'époque fatimide. Leur caractère démonstratif et exubérant a pu encourager l'idée — historiquement fautive — qu'ils étaient plus anciens encore. On trouve donc dans toute la littérature secondaire et dans les écrits de vulgarisation des lieux communs sur les pèlerinages égyptiens qui remonteraient à l'Égypte antique, bref aux Pharaons. Cette littérature secondaire, celle des voyageurs et des orientalistes du XIX^{ème} siècle, ou celle des écrivains égyptiens eux-mêmes, voit fréquemment dans ces « mouleds » l'expression la plus parfaite d'une « religion populaire » qui émanerait du sol égyptien et de la masse des fellahs, sans souci des variations politiques, de la spécificité religieuse (copte ou musulmane) et sans tenir compte du temps qui passe.

Toute vision des pèlerinages égyptiens qui les interpréterait comme de simples manifestations archaïques et anarchiques de l'âme d'un peuple serait pourtant erronée. Qu'ils correspondent à une piété égyptienne dont les racines profondes sont liées à une longue histoire, celle du Nil et de ses crues, celle des récoltes et de ses rythmes, c'est l'évidence. Mais la longue histoire a elle-même une histoire. Les mouleds égyptiens actuels ne sont pas les simples descendants des pèlerinages antiques ou même médiévaux et ottomans. En réalité, ces pèlerinages égyptiens sont des créations historiques dont on peut souvent — mais difficilement, il est vrai — situer les origines, les périodes de déclin ou de renaissance, les rythmes et les variantes, et où le politique a constamment joué un rôle considérable. Ni religion spontanée produite par une masse aveugle en des temps immémoriaux, ni religion « officielle » imposée *ex nihilo* par les autorités politiques à des foules dociles, les mouleds égyptiens présentent le vivant exemple d'une tradition religieuse constamment remodelée dans un échange entre pouvoir et « peuple », un peuple qui s'identifie en réalité aux Égyptiens musulmans dans toutes leurs composantes⁵. Il faut particulièrement veiller à ne pas être victime

4. Sur les définitions — toujours discutables, mais nécessaires — de ce que sont un pèlerinage et un pèlerin, cf. l'introduction par Catherine Vincent du livre dirigé par celle-ci, *Identités pèlerines*, Publications de l'Université de Rouen, 2004.

5. On retrouve ici des thèmes bien connus des christianisants, à propos de la « religion populaire », dans des débats animés qui caractérisèrent les années 1970 et 1980. Dans une littérature très riche, citons quelques références majeures. Cf. André VAUCHEZ, *La religion populaire en Languedoc du XIII^{ème} siècle à la moitié du XIV^{ème} siècle*, Privat, 1976, p. 429-444 (conclusion); Jean-Claude SCHMITT, « "Religion populaire" et "culture folklorique" », *Annales ESC*, juillet-août 1976, p. 941-953; cf. aussi du même auteur, « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale: quelques réflexions de méthode », *Archives de sciences sociales des religions*, 1981, LII, p. 5-20; cf. Nathalie ZEMON DAVIS, « Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion », dans Ch. TRINKAUS et H.A. OBERMAN, *The Pursuit*

du point de vue du réformisme musulman sur les pèlerinages secondaires, tout en lui donnant sa part dans l'évolution des rites et leur censure à partir de la fin du XIX^{ème} siècle. Que le néo-fondamentalisme actuel, diffusé par les télévisions satellites de la péninsule Arabique, condamne *ziyārāt* et *mawālīd* au motif de leur paganisme sous-jacent ne doit pas affecter le regard *a posteriori* que l'on porte sur ces pèlerinages: c'est bien l'islam égyptien qui s'y est exprimé pendant de longs siècles, comme lors de la procession du Maḥmal si attentivement décrite par Jomier.

Un pèlerinage est en principe l'occasion d'un déplacement significatif, d'un lieu à un autre, et dans un but précis, à un moment donné. Mais il est aussi, et tout particulièrement en Égypte, l'expression d'une cité, d'un terroir, d'une région, d'un «esprit de clocher», d'une religion au tissu quasiment paroissial — on l'a dit. Les Égyptiens, profondément marqués par une culture sédentaire agraire, ont vu dans leurs pèlerinages le meilleur moyen d'exprimer cette forte identité du lieu. Le pèlerinage est aussi expression du pouvoir politique lui-même: loin d'être la manifestation spontanée d'une religiosité populaire exubérante, les pèlerinages égyptiens sont aussi le reflet du pouvoir politique et de ses décisions. Pour des raisons inextricablement mêlées de stratégie, de commerce, de piété réelle envers les saints, de volonté de légitimation religieuse, les puissants d'Égypte ont toujours veillé sur ces pèlerinages, soit pour les créer, soit pour les réformer, soit pour les rénover, soit encore pour en interdire certains. Depuis les émirs mamelouks et les pachas ottomans jusqu'au président Moubarak, à ses ministres et à ses gouverneurs, tous ont veillé à respecter et contrôler, avec une ferveur variable, le pouvoir des saints, la beauté de leurs tombes et la vitalité de leurs pèlerinages.

LES ORIGINES POLITIQUES DU CULTE DES SAINTS MUSULMANS:

LE RÔLE DES DYNASTIES MUSULMANES.

Revenons sur ces étapes en scrutant, tout d'abord, le rôle fondamental des dynasties musulmanes dans la création du culte des saints musulmans. Nul ne peut dire avec certitude quelle est l'exacte origine des mouleds égyptiens — une question peut-être oiseuse —, mais leur genèse peut être aisément repérée. Parmi des racines en réalité multiples, on discerne deux sources majeures, toutes deux liées à des choix

of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Studies in Medieval and Reformation Thought, Leyde, 1974, p. 307-336. Cf. enfin Michel LAUWERS, «Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, p. 221-258.

religieux faits par le pouvoir politique. Au commencement, il y eut sans doute l'anniversaire du Prophète (*mawlid al-nabī*) que célébrait la dynastie chiite fatimide au mois de rabīʿ I. Cette dynastie ismaélienne, venue d'Ifrīqiyya, domina l'Égypte de 969 à 1171: sans convertir la population au chiisme, elle contribua sans nul doute à l'imprégner d'un type de piété particulier, par sa vénération des *Ahl al-bayt*, les Gens de la Maison du Prophète. Mais cette piété était alors commune aux sunnites et aux chiïtes, et le soufisme qui allait si fort se développer sous sa forme confrérique à partir du XII^{ème} siècle en fit également l'un de ses axes centraux. Dans la deuxième moitié du XI^{ème} siècle, la dynastie fatimide voulut renforcer son autorité par la célébration de plusieurs fêtes en l'honneur de la famille du Prophète: les mouleds de la dynastie fatimide célébraient alors le Prophète lui-même ainsi que son gendre et cousin 'Alī, ses deux petits-fils Ḥasan et Ḥusayn, et enfin le calife régnant, supposé être le descendant des imams. Ces premiers mouleds n'étaient pas à proprement parler des pèlerinages — ni déplacement, ni but d'intercession —, ni des fêtes populaires, mais des cérémonies palatales strictement encadrées destinées à légitimer la dynastie.

Deuxième source politique des pèlerinages égyptiens: la même dynastie des Fatimides édifia, dans une affirmation clairement chiite, la plupart des mausolées du grand cimetière du Caire, la Qarāfa. Ces mausolées restent aujourd'hui le plus ancien et le plus important groupe de monuments funéraires conservés des six premiers siècles de l'islam: ils sont généralement connus sous le nom de *mashhad-s*, littéralement des *martyriums*, lieux de martyres ou simplement de passages, là où un saint personnage avait laissé sa trace, fût-ce seulement en rêve⁶. La grande majorité de ces *mashhad-s* caiotes étaient consacrés aux Gens de la Famille (*Ahl al-bayt*) du Prophète, parmi lesquels on relève une singulière fréquence de saintes femmes. Selon Caroline Williams, l'apparition de ces mausolées en quelques décennies est peut-être liée à une période de troubles pour la dynastie fatimide, minée par deux crises de succession (en 1094 et en 1130) et soucieuse d'asseoir sa légitimité généalogique: en célébrant le culte des Gens de la Maison, le calife fatimide se présentait, comme eux, comme un descendant du Prophète et de son petit-fils Ḥusayn⁷. Sans doute les dynasties sunnites étaient-elles engagées ailleurs, et selon un processus très parallèle, dans l'édification de mausolées en l'honneur des Gens de la Maison du Prophète.

6. Caroline Williams souligne que la majorité de ces mausolées ont été construits ou restaurés entre 1122 et 1154. Cette datation très étroite va du vizirat de Ma'mūn al-Baṭā'ihī (1121-1125) à l'arrivée de la tête de Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib au Caire, cf. Caroline WILLIAMS, «The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo», *Muqarnas*, III, 1985, p. 39-60.

7. C'est l'hypothèse centrale du travail de Caroline WILLIAMS, *loc.cit.*

Mais c'est aux Fatimides, incontestablement, que l'on doit, en 1122, l'érection de différents mausolées cairotés sur des sites déjà vénérés auparavant, comme les tombes de descendants de Ja'far al-Šādiq, dont Sayyida 'Atika ou Umm Kulthūm (m. 868)⁸. En 1133, suivit la construction des mausolées de Sayyida Ruqayya, une fille de 'Alī b. Abī Ṭālib, ou de Sayyida Nafisa. C'est environ à la même époque (en 1131, à en croire le chroniqueur d'époque mamelouke Maqrīzī), que fut trouvée la tête d'un autre Alide, Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn b. Ḥusayn, déposée dans un sanctuaire cairote communément appelé, jusqu'à maintenant, Zayn al-'Ābidīn. En 1154-55 enfin, la tête de Ḥusayn, rapportée d'Ascalon, fut enterrée dans un *mashhad* qui reste aujourd'hui, au début du XXI^{ème} siècle, le lieu saint musulman le plus vénéré d'Égypte⁹.

Le fait que l'on repère plus aisément les cultes chiites ne signifie pas pour autant que les sunnites ne pratiquaient pas le culte des saints ou qu'ils ignoraient les visites pieuses (*ziyārāt*): c'est sans doute aux IX^{ème}-X^{ème} siècles que le culte des saints apparut et se développa au Proche-Orient, parmi les musulmans sunnites comme chiites. La variété de la typologie des premiers saints musulmans, figures de prophètes, *Ahl al-bayt* comme ceux que l'on vient de citer pour Le Caire, Compagnons du Prophète, martyrs tombés lors de la conquête musulmane, savants et juristes, permettait de reprendre souvent des lieux pré-islamiques, arbres et sources, hauts lieux et kōms constitués par les ruines d'un village ou d'une ville disparue. Les soufis qui constituent, à partir du XII^{ème} siècle, l'essentiel des saints musulmans ne sont pas alors les saints les plus représentés.

Premiers mouleds célébrés au sein de la ville palatale du Caire, premiers sanctuaires dans les cimetières, premiers cultes et premiers pèlerinages autour de souvenirs souvent marqués par le chiisme ou attestant l'islamisation d'un territoire. Quelle que soit la part considérable des Fatimides dans ces créations, elle ne peut tout résumer et tout expliquer. Tout n'est pas que culte dynastique et légitimation politique dans la création de cette dévotion aux *Ahl al-bayt* qui s'ancre elle-même dans une piété sunnite d'époque abbasside où existaient déjà, mais d'une façon moins développée et moins spectaculaire, des sanctuaires (probablement non bâtis), des cultes et des pèlerinages. Le culte des saints en islam commença sans doute très tôt, aisément repérable aux III^{ème}/IX^{ème} - IV^{ème}/X^{ème} siècles, moment où des constructions signalent des dévotions qui ont sans doute préexisté au II^{ème}/VIII^{ème} siècle, avant que des guides de pèlerinage

8. Caroline WILLIAMS, *loc. cit.*, p. 40-41.

9. IBN MUYASSAR, *Akhhār Misr, Annales d'Égypte*, éd. Henri Massé, Le Caire, IFAO, 1919, p. 38. Le bâtiment actuel est une restauration du XIX^{ème} siècle où toute trace du passé fatimide a quasiment disparu. Sur une vision de la Cité des morts, cf. Louis MASSIGNON, «La Cité des morts au Caire (Qarāfa-Darb al-Aḥmar)», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, LVII, 1958, p. 25-79.

ne fixent de premiers itinéraires aux v^{ème}/XI^{ème} et VI^{ème}/XII^{ème} siècles¹⁰. Parmi les grands cimetières conseillés par ces guides de pèlerinage figure en bonne place la Qarāfa du Caire, qui n'est pas une pure création chiite. Les guides de visites pieuses s'adressent d'ailleurs à tous. La meilleure preuve de cet ancrage solide du culte des saints (*Ahl al-bayt* compris) chez les sunnites est enfin la pérennité de ces cultes après la chute même des Fatimides.

Les dévotions aux tombes des Gens de la Maison dans la Qarāfa furent en effet maintenues, après les Fatimides, lors de la restauration sunnite des Ayyoubides (1171) : c'est alors que les sunnites avaient repris le contrôle de l'Égypte pour le compte de la dynastie abbasside que le voyageur Ibn Jubayr (m. 1217) fut le témoin impressionné des dévotions portées à Ḥusayn. Il décrit la Qarāfa comme une des merveilles du monde. La vénération des mausolées alides, si elle avait été un simple culte de propagande pour légitimer la dynastie fatimide, aurait pu disparaître; au contraire, loin d'être rejetée, la politique de construction funéraire des Fatimides servit de modèle aux Ayyoubides eux-mêmes, lorsqu'ils édifièrent, au centre de la Qarāfa, le mausolée de l'Imām Shāfi'ī, fondateur de l'un des quatre rites juridiques de l'islam sunnite. Le maintien du culte des Alides au Caire signifiait la pérennité des mausolées consacrés aux descendants du Prophète et attestait la communauté de piété qui unissait chiites et sunnites¹¹.

Un trait peut-être plus spécifique des dynasties chiites ou hétérodoxes — pas seulement en Égypte, mais aussi en Asie centrale — consiste à pratiquer le culte des ancêtres. Les Fatimides du Caire (969-1171) se dotèrent ainsi d'une sainte nécropole, en se faisant enterrer dans la *Turbat al-Za'farān* décrite par Maqrīzī¹². Aux pèlerinages dus aux Gens de la Maison se joignaient donc les dévotions dues aux dynastes. Les Ayyoubides puis les Mamelouks devaient imiter cette pratique du mausolée ambigu, entre commémoration politique, culte des saints et manifestations pèlerines. Les dynastes vénérés sur la tombe desquels on édifiait un mausolée n'étaient sans

10. Sur la naissance du culte des saints, le résumé le plus récent, celui d'Ahmet T. Karamustafa, n'ajoute rien au livre de Josef Meri sur lequel il s'appuie. Il faudrait ajouter les travaux pionniers, quoique déjà anciens mais que Karamustafa ne cite pas, d'Oleg Grabar qui s'appuie sur l'épigraphie et de Youssef Ragheb qui exploite les premiers guides de pèlerinage dans plusieurs articles dont le premier est « Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire », *Revue des Études islamiques*, xli 1973, p. 259-280. Cf. Ahmet KARAMUSTAFA, *Sufism. The formative Period*, The New Edinburgh Islamic Surveys, Edinburgh University Press, 2007, p. 129-130; Josef MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

11. Sur le culte du Prophète Muhammad et de sa famille dans le soufisme égyptien, cf. l'excellent troisième chapitre de Valerie HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

12. MAQRĪZĪ, *Khitat*, Le Caire, I, 407-408 et II, p. 49 et 442-443.

doute pas des saints: mais les donations entreprises (essentiellement des waqfs sous l'époque mamelouke) pour maintenir un culte auprès du tombeau imposaient un modèle, et l'hébergement de pèlerins et d'ascètes venaient donner au mausolée un lustre sacré.

Lorsque des familles liées aux élites dirigeantes et suffisamment nanties pouvaient se le permettre, elles faisaient, à leur tour, ériger des mausolées familiaux, parfois liés à des oratoires, des écoles ou des hospices. Ce fut le cas dès les X^{ème}-XI^{ème} siècles au Caire. Des fonctions annexes de mausolées semblent apparaître dans certains cas au XI^{ème} siècle, comme la tombe d'un pieux fondateur associé à un couvent (une *khānqā*) de soufis. Au XII^{ème} siècle, ce sera plutôt à un collège d'enseignement religieux (une *madrasa*) que l'on associera la tombe vénérée, bientôt ce sera à une *zāwiya*. Dans de nombreux cas, comme sur les tombes des califes fatimides, des fondations pieuses assuraient l'éclairage en bougies, la récitation de prières ou d'une partie du Coran. On passait près du tombeau pour réciter la première sourate du Coran, la *Fātiḥa*, et la famille du défunt venait festoyer sur la tombe. Bien que la tombe musulmane soit, en principe, individuelle, l'usage des sépultures collectives se répandit pour rapprocher les membres d'une même famille; on s'efforçait toutefois de ménager plusieurs caveaux et, en tout état de cause, les tombes de saints étaient figurées par plusieurs cénotaphes différents¹³. Selon les cas et l'ampleur du culte, on oscillait entre culte des morts et culte des ancêtres, culte des héros et véritable culte des saints. Avec le temps, il arrivait souvent que le souvenir de la personne enterrée disparût, et un nouveau saint, un cheikh soufi, venait reprendre le lieu en le réinvestissant d'une «recharge sacrale» toute neuve — pour reprendre un terme cher à Alphonse Dupront.

Lorsque le sunnisme fut rétabli en Égypte par les Ayyoubides en 1171, pour le compte du califat abbasside, il semble que les cérémonies proprement chiites furent écartées, tandis que l'anniversaire du Prophète et les dévotions funéraires déjà instituées continuèrent à être célébrés et connurent probablement un nouvel essor. Le culte du Prophète, en effet, fut développé dans tout le monde sunnite aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles: cette célébration prenait un sens militant dans un climat de reconquête sunnite, et face aux périls franc et mongol qui menaçaient le Proche-Orient musulman. Elle marquait aussi, de la part des différents pouvoirs politiques et notamment de la part des Mamelouks, une volonté d'islamisation des fêtes populaires, en concurrence avec le Noël chrétien que les musulmans — parfois de fraîche date — continuaient souvent à célébrer. De même à Ceuta, l'institution de l'anniversaire du

13. Yûsuf RĀGHIB, «Structure de la tombe d'après le droit musulman», *Arabica*, t. XXXIX, 1992, p. 393-403. Sur tout ce qui précède, cf. Christopher S. TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leyde, Brill, 1999.

Prophète revêtit-elle un sens militant: il s'agissait, face à la Reconquista et aux offensives ibériques contre les possessions musulmanes d'Andalousie et du Maghreb, face à la propension des musulmans à fêter Noël, de manifester la résistance de l'islam et son attachement à la figure de l'intercesseur par excellence qu'est le Prophète¹⁴. Bref, en Orient comme en Occident musulman, ce furent aussi des dynasties sunnites qui, dans le cadre de leur politique religieuse, introduisirent partout la fête de la célébration du Prophète. Elles lui donnèrent des formes dévotionnelles organisées, notamment avec la vénération de reliques indirectes du Prophète, «traces» de pas imprimées dans la pierre. Ainsi se développèrent, dès l'époque ayyoubide et *a fortiori* à l'époque mamelouke à partir de 1250, cérémonies princières et pèlerinages.

Résumons cette première étape: autour d'une inspiration chiïte, mais aussi autour de cultes dynastiques, se forge progressivement un type de piété que ne renient pas les dynasties sunnites qui contribuent au contraire à le promouvoir. Dans un climat de concurrence religieuse où la rivalité avec les chrétiens joue également son rôle, les musulmans se dotent de fêtes annuelles et de pèlerinages, d'abord tournés vers le Prophète, ensuite vers ses Compagnons et ses descendants, les Gens de la Maison. Chiïtes ou sunnites, les dynasties successives favorisent ce culte dont elles assurent les assises matérielles durables.

À L'EXEMPLE DU PROPHÈTE: NAISSANCE DES FÊTES PATRONALES DES SAINTS MUSULMANS ÉGYPTIENS À L'ÉPOQUE MAMELOUKE.

Sur le modèle de l'anniversaire du Prophète naquirent peu à peu les mouleds des saints musulmans, fêtes du lieu en même temps que pèlerinages annuels¹⁵. Il s'agissait au départ de fêtes en l'honneur des saints (parfois vivants, parfois défunts) lors desquelles on récitait un *mawlid*, un chant en l'honneur du Prophète — d'où leur nom. Ces saints étaient désormais, dans leur quasi-totalité, des cheikhs soufis. C'est que l'heure des soufis avait sonné: présents de longue date, mais désormais organisés dans des confréries de plus en plus structurées, ils correspondaient à l'aboutissement de cette piété musulmane orientée vers le Prophète. Les saints n'étaient-ils

14. Cf. N.J.G. KAPTEIN, *Muhammad's Birthday Festival: Early history in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Brill, Leyde, 1993 et Halima FERHAT, «Le culte du Prophète au Maroc au XIII^{ème} siècle: organisation du pèlerinage et célébration du mawlid», dans dir. André Vauchez, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Collection de l'École Française de Rome, 213, 1995, p. 89-97.

15. Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, «Gens de la Maison et Mouleds d'Égypte: de la religion civique à la religion populaire», dans dir. André Vauchez, *op. cit.*, p. 309-322.

pas les héritiers des prophètes, comme le dit le *ḥadīth*? Les cheikhs soufis, dans tout le monde musulman, représentaient une force de recours considérable en des temps de crise: recours économique et de ravitaillement lors des disettes de la fin de l'époque mamelouke, secours au maintien de la population lors de la désertification humaine due à la peste noire du XIV^{ème} siècle, accélération critique de l'islamisation des campagnes sous les mamelouks bahrides — créant le besoin de saints et de pèlerinages nouveaux — et enfin, et peut-être surtout, noyau d'autorité et de stabilité à un moment de crise politique sans précédent, alors que la pression de l'Europe chrétienne se faisait sentir à l'ouest et entraînait des vagues migratoires jusqu'en Orient, alors surtout que le califat abbasside avait sombré face aux Mongols, lors de la prise de Bagdad en 1258¹⁶.

Le premier mouled égyptien important fut celui de Sayyid al-Badawī (m. 1276) qui se développa au XIV^{ème} siècle autour du tombeau d'un obscur soufi enterré à Ṭanṭā, au cœur du Delta égyptien: expression de la piété soufie, illustration de la piété agraire, il fut aussi encouragé par le pouvoir mamelouk. Ce sont bien les émirs qui décidèrent de faire, au XV^{ème} siècle, d'une dévotion d'abord essentiellement locale et réservée à une ou deux confréries soufies, le principal pèlerinage égyptien, et même l'un des principaux pèlerinages du monde musulman¹⁷. Sakhāwī (m. 1496) pouvait déjà écrire comme une évidence connue de tous que le mouled de Ṭanṭā comptait davantage de pèlerins (il utilise le terme *ḥujjājī*) que le *ḥajj* mecquois lui-même¹⁸. Il put arriver bien sûr que tel émir se montrât hostile, comme en 851/1447 lorsque le mouled de Badawī fut interdit pour un an par le sultan Jaqmaq, grand adversaire des soufis, pour cause de transgression des mœurs. Même Jaqmaq, pourtant, recourait à l'intercession de Muḥammad al-Ḥanafī (m. 1443), le maître shādhilī qui ne se levait ni devant les émirs, ni devant les juges¹⁹. La règle commune montre l'ampleur des dévotions politiques à l'égard du tombeau de Ṭanṭā: le sultan Khushqadam, en 1461, manifestait une particulière dévotion à l'égard de Badawī. Il en était de même de son épouse. À l'extrême fin du XV^{ème} siècle, le pieux sultan Qāyṭbāy, lui-même quasiment considéré comme un saint, décide d'édifier un important mausolée à Ṭanṭā et surtout de le doter de waqfs qui en faisaient l'un des principaux sanctuaires

16. Toutes idées également développées par Nelly AMRI à propos de l'hagiographie de l'Ifrīqiya dans de nombreux ouvrages dont *Les saints en islam, les messagers de l'espérance, sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles*, Cerf, Patrimoines islam, Paris, 2008.

17. Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam, Le mouled de Tanta du XIII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004.

18. SAKHĀWĪ, *Al-Tibr al-masbūk fi dhayl al-sulūk*, Būlāq, 1896, p. 176

19. Sur ces attitudes ambivalentes, cf. Abū l-Mahāsīn et 'Alī al-Ḥalabī, *Al-Naṣīḥa al-'alawiyya fil-sādāt al-aḥmadiyya*, Le Caire, 1964, p. 76.

d'Égypte²⁰. Désormais, le pèlerinage de Ṭanṭā sera affaire d'État, décidée par le pouvoir, surveillée par lui.

Au-delà du cas spectaculaire de Badawī, c'est toute une myriade de pèlerinages qui se créent au xv^{ème} siècle en Égypte, et particulièrement dans le Delta, avec le soutien des émirs mamelouks. Ceux-ci, à la suite d'un vœu ou d'une dévotion particulière, peuvent édifier un tombeau ou le doter richement, instituant le pèlerinage. Un véritable phénomène d'émulation se fait jour, qui s'amplifiera à l'époque ottomane: désormais tout émir veut avoir son cheikh, saint vivant qui sert à la fois de conseiller, de garant, d'appui et de faire-valoir. Et tout cheikh, toute confrérie soufie, mais aussi toute ville, tout village, voire tout quartier veut avoir à son tour son tombeau, son pèlerinage, ses festivités. C'est l'occasion d'affirmer une sainte présence, garantie de *baraka*, et de rivaliser avec d'autres lieux. C'est sans doute l'occasion de combler un vide, à un moment — aux xiv^{ème} et xv^{ème} siècles — où se produit un recul massif de la proportion de coptes dans la population égyptienne, et où disparaissent probablement une bonne partie de leurs pèlerinages²¹. C'est surtout le moyen d'affirmer que les saints règnent en tout point de la terre, à une période où l'absence de véritable calife, la menace mongole et l'instabilité fréquente du pouvoir mamelouk inquiètent: les musulmans d'Égypte se tournent vers les intercesseurs les plus efficaces, ceux qui dans l'ici-bas comme dans l'au-delà intercèdent pour eux auprès d'émirs et de puissants généralement considérés comme injustes et oppresseurs.

Dès l'époque mamelouke, et davantage encore à l'époque ottomane, des foires commerciales accompagnent les principaux mouleds. Le rôle des émirs est décisif à chaque étape: par la création de *waqfs*, par le financement de dons variés pour édifier ou restaurer un mausolée, pour financer le banquet indispensable au mouled. Les exemples cités, notamment par le chroniqueur Jabartī à la fin du xviii^{ème} siècle, sont innombrables: tel émir, voire le gouverneur ottoman lui-même, rebâtit un sanctuaire, crée des cuisines pour le banquet du pèlerinage, illustre de sa présence le mouled annuel. Il peut ordonner aux commerçants locaux d'illuminer les boutiques et les rues durant les nuits du pèlerinage. Il peut envoyer des forces de police pour veiller à l'ordre public. Loin de naître de façon spontanée et anarchique, ces fêtes

20. Cf. Ibn Iyās, cité par Gaston WIET, *L'Égypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane, Histoire de la nation égyptienne*, IV, Plon, Paris, 1937, p. 607. Cf. Annemarie SCHIMMEL, «Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten», *Festschrift Werner Caskal*, Leyde, Brill, 1968, p. 274-289.

21. Sur ces phénomènes de succession tels qu'on peut les récapituler à partir du cadastre ottoman, cf. Catherine MAYEUR-JAUEN et Nicolas MICHEL, «Cheikhs, zāwiya-s et confréries du Delta central: un paysage religieux autour du xvi^{ème} siècle», *Sociétés rurales ottomanes*, Le Caire, IFAO, 2005, p. 139-162.

pèlerines sont souvent décrétées par firman, notamment au Caire, et reçoivent tout le lustre de la présence d'ulémas, d'émirs et de grands marchands. C'est bien ce que leur reproche Jabartī, fort critique, à la fin du XVIII^{ème} siècle, qui voit dans cette caution apportée par les élites d'une manière générale et le pouvoir politique en particulier une déviation par rapport à la Loi. Lui-même ne se prive pas, toutefois, de participer à ces pèlerinages, et notamment à celui de Ṭanṭā, haut lieu de la religion civique égyptienne.

SAINT ET PRINCE LORS DU PÈLERINAGE: LE PARTAGE DU POUVOIR.

La piété pèlerine des émirs ne fait qu'illustrer les égards avec lesquels ils traitent les cheikhs soufis, véritables saints vivants, dont ils entretiennent les disciples et les centres (les *zāwiya*-s, qui vont du simple oratoire au vaste complexe unissant hospice, mausolée, mosquée et école coranique). Les visites que les puissants rendent aux saints lancent de vrais phénomènes de mode et de cour: lorsque le gouverneur ottoman, le pacha, rend visite à un cheikh soufi ou à un tombeau, chaque pacha qui lui succède se sent obligé d'imiter son exemple. De leur côté, les cheikhs soufis rivalisent pour l'emporter en faveur auprès des puissants dont l'appui est déterminant pour leur succès. Chacun dénigre ses rivaux devant les puissants en question. Évidemment, il s'agit d'être le plus pieux et le plus charismatique: mais comment cette piété pourrait-elle s'accommoder d'un rapport aussi fréquent avec un pouvoir nécessairement injuste et corrupteur? Entre saint et prince, entre pèlerinage et cour, il y a là une tension dont de nombreux textes soufis rendent compte avec inquiétude, et qui n'est jamais résolue²².

Le scrupule (*wara'*) interdit en principe d'accepter tout don, spécialement tout don alimentaire, venant d'une source douteuse. Mais le saint scrupuleux, responsable du ravitaillement de ses disciples, de sa *zāwiya* et éventuellement des mouleds qu'il organise, est soumis à la pression d'émirs généreux, désireux de l'approvisionner: on lui propose blé, riz, oignons, miel, graisse et poulets. Faut-il accepter les cadeaux des puissants, si indispensables en temps de disette? Sha'rānī (m. 1565), un cheikh soufi et hagiographe bien connu qui s'est penché sur la question au début de l'époque ottomane donne une réponse mesurée: en cas d'absolue nécessité, dans l'intérêt supérieur (*maṣlahā*) de la communauté, le cheikh peut agréer des présents douteux.

22. Sur ce problème de fond des rapports entre sainteté musulmane et pouvoir politique, cf. Vincent CORNELL, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998 et Alexandre PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2005.

Mais, d'une façon générale, il faudrait éviter de recourir à l'aide des puissants: ceux-ci sont injustes, par définition, et tout bien provenant d'eux est en réalité *ḥarām*. Il n'est toutefois pas facile de rompre avec les autorités en place, quand le cheikh ou le saint a vocation à intercéder matériellement et concrètement pour les musulmans. Sha' rānī lui-même entretint des relations étroites avec les Banū Baghdād, cheikhs au pouvoir dans les provinces de Gharbiyya et de Minūfiyya: il intercédait pour les paysans auprès d'eux lors du mouled de Ṭaṇṭā, moment jugé propice à l'intercession aussi bien terrestre que céleste. Ce pouvoir d'intercession est délicat, et à manier avec discernement: Sha' rānī va jusqu'à comparer l'attitude du soufi avec les puissants à celle du charmeur avec les serpents²³.

Sans doute les puissants sont-ils généralement injustes, mais en même temps leur pouvoir est voulu par Dieu, rappelle Sha' rānī; d'ailleurs l'injustice et la cruauté des grands sont autant de signes de la puissance divine. Certains tissent des relations étroites avec un cheikh particulier. Enfin il est des exceptions, avec des sultans saints. Al-Malik al-Ṣālīḥ (m. 1249), à la fin de la dynastie ayyoubide, fut ainsi vénéré lui-même aussi bien dans la légende que dans sa tombe édiflée dans la vieille cité du Caire: il joue l'un des premiers rôles du Roman de Baybars, cette vaste fresque épique élaborée et transmise dans tout le Moyen-Orient arabe. Dans le Roman de Baybars, al-Malik al-Ṣālīḥ apparaît comme un roi qui sait lire, au-delà des apparences, le pouvoir des saints; il est lui-même un saint mystique aux pouvoirs surnaturels qui protège son esclave, le jeune mamelouk Baybars dont il pressent à l'avance les hauts faits²⁴. Parmi les mamelouks, le sultan Qāyṭbāy, déjà évoqué, est considéré comme le type même du prince juste et pieux: il instaura de nombreux pèlerinages, restaura de nombreux sanctuaires et appuya énergiquement les dévotions soufies²⁵.

À la piété mamelouke succède la piété ottomane. Le passage de l'Égypte du régime mamelouk à la domination ottomane en 1517 est présenté dans les hagiographies comme avalisé, entériné et même autorisé par les saints. Le cheikh Bakrī (m. 1516) aurait été chercher le sultan ottoman Selim jusqu'en Syrie pour le faire entrer au

23. Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, «Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les *Akhlāq matbūliyya* de Sha' rānī», dans dir. Denis GRIL, *Le saint et son milieu*, Le Caire, IFAO, 2000, p. 83-115.

24. *Le Roman de Baïbars*, plusieurs tomes parus en traduction chez Sindbad à la fin des années 1980 et réédités en poche. Cf. notamment *Roman de Baïbars*, La chevauchée des fils d'Ismāil, Paris, Sindbad-Actes Sud, 1987, p. 94-103, 211-219 et *Fleur des truands*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 1986, p. 28-29. Cf. Denis GRIL, «Du sultanat au califat universel: le rôle des saints dans le *Roman de Baïbars*», dir. Jean-Claude GARCIN, *Lectures du Roman de Baïbars*, Éditions Parenthèses/MMSH, 2003, p. 173-197.

25. Sur les rapports entre le prince et le saint, à l'époque mamelouke, cf. Éric GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut français de Damas, 1995, p. 119-143.

Caire, conduit par le cheikh 'Abd al-Qādir al-Dashtūtī (m. 1518). L'Ottoman aurait alors demandé aux saints du Caire l'autorisation de conquérir l'Égypte. Enfin le cheikh Abū al-Su'ūd al-Jārihī (m. 1526) aurait donné son aval par un geste symbolique²⁶. La dévotion des Ottomans, évidemment amplifiée par des textes hagiographiques, était sans doute réelle: ce sont eux qui, en restaurant le tombeau d'Ibn 'Arabī à Damas peu après la conquête et en imposant la doctrine de la *waḥdat al-wujūd*, firent du soufisme une manière de religion d'État de l'Empire ottoman. Dans ces égards montrés aux saints, la part du calcul n'était pas exclue, comme l'écrit explicitement Sha'rānī qui cite un émir des débuts de la domination ottomane. Cet émir, constatant l'âpreté au gain du cheikh soufi peu scrupuleux qui bénéficiait de ses largesses, fit cette remarque cynique: «Aucun [de ces cheikhs], actuellement, ne mérite notre croyance en leur sainteté. Si nous n'acceptons l'intercession [de ces cheikhs], les gens ne croiraient pas en eux. En fait, c'est nous [les puissants] qui sommes les vrais cheikhs, et ce sont eux qui ont besoin de nous, non l'inverse»²⁷. La protection que les puissants accordaient aux cheikhs assurait leur popularité: les saints vivants devenaient objets de pèlerinages assidus de la part des humbles, avides d'intercession temporelle auprès de l'émir redouté. Mais le cheikh distingué par l'émir, bientôt assiégé par une foule, ne pouvait plus faire exaucer toute demande d'intercession et sa position devenait rapidement intenable.

Ne concluons pas à un jeu des apparences d'où serait absente toute croyance réelle. Le récit de Sha'rānī décrit le présent pour mieux louer le passé: il y eut toujours des détracteurs, comme il y eut toujours de fervents dévots des saints. Qu'elle fût réelle ou feinte, la piété des puissants envers les cheikhs vivants et morts s'étendait à leurs tombeaux, sans exclure l'intérêt commercial, politique ou même urbanistique. 'Alī Pacha Mubārak a recensé nombre des commanditaires distingués qui, notamment au XVIII^{ème} siècle, permettent créations, agrandissements ou embellissements des lieux de pèlerinage, notamment au Caire²⁸. 'Abd al-Raḥmān Katkhudā ajoute un minaret en 1761 à la mosquée de Sayyida 'Ā'isha et renouvelle le mausolée de Sayyida Zaynab, tandis qu'il fonde une mosquée sur la *zāwiya* jusque là modeste du saint mort au début de l'occupation ottomane, Abū al-Su'ūd al-Jārihī. Le grand vizir Mustafā Pashā fait édifier en 1766-1767 une coupole sur la tombe du saint 'Alī al-Bayyūmī, créant ainsi un nouveau pèlerinage. 'Alī bey al-Kabīr donna des waqfs substantiels au tombeau de Sayyid al-Badawī afin d'y lancer une foire commerciale

26. Cf. Éric GEOFFROY, *op. cit.*, p. 77 et Jean-Claude GARCIN, «Deux saints populaires du Caire au début du XVI^{ème} siècle», *Bulletin des études orientales*, XXIX, p. 131-143.

27. SHA'RĀNĪ, *Al-Akhlāq al-matbūliyya*, éd. 1975, Le Caire, I, 478-479.

28. Cf. la thèse récente de Tarek EL-MORSY, *Les zāwiyas au Caire, des origines à la fin du XVIII^{ème} siècle*, Université d'Aix-en-Provence, décembre 2008, n.p.

d'importance internationale. Celle-ci fut ainsi, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle et à l'abolition de l'esclavage en Égypte en 1895, l'une des premières foires du bassin méditerranéen²⁹. Là encore, c'est par décision du pouvoir qu'un grand pèlerinage égyptien connut son apogée. D'autres mouleds sont directement créés par des mécènes, comme le mouled de Zayd b. Zayn al-Ābidīn en 1810/1811.

Bref, dès l'époque mamelouke, et *a fortiori* à l'époque ottomane, il existe une tension délicate entre le prince et le saint, mais jamais opposition absolue ou rupture. C'est finalement à une sorte de partage du pouvoir et de répartition des rôles que l'on assiste: à l'époque ottomane comme à l'époque mamelouke, des sanctuaires se construisent, des tombeaux de saints s'édifient, des réseaux de pèlerinages se confirment ou sont mis en place. Le tout est financé par des waqfs et des donations faites aux confréries soufies, alimentés par des foires commerciales elles-mêmes organisées ou favorisées par le pouvoir.

PIÉTÉ DYNASTIQUE ET RÉFORME:

LE XIX^{ÈME} SIÈCLE ET LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX^{ÈME} SIÈCLE.

Au XIX^{ème} siècle, l'Égypte des vice-rois poursuivit en grande partie l'héritage de l'Empire ottoman dont elle resta vassale, officiellement, jusqu'en 1914: piété bien ordonnée, restauration de sanctuaires, dons lors des pèlerinages, visites pèlerines des vice-rois eux-mêmes aux grands mausolées d'Égypte. L'homme d'État 'Alī Pacha Mubārak (1824-1893) qui reconnaît aux saints et à leurs mausolées un rôle social important en Égypte loue le vice-roi 'Abbās I^{er} pour avoir «aimé les saints, surtout ceux qui étaient des descendants du Prophète, et [pour] avoir organisé en leur honneur des nuits consacrées aux œuvres de piété dans les mosquées à eux dédiées»³⁰. «Abbās fait par exemple rebâtir en 1855/56 la mosquée de Sayyida Nafisa au Caire, centre d'un important mouled. Ṭanṭā où siégeait la cour du khédive Ismā'īl lorsqu'il se trouvait dans le Delta fut particulièrement l'objet d'attentions: au gré de ses déplacements fréquents entre Le Caire et Alexandrie, Ismā'īl ne manquait pas de venir prier au tombeau de Badawī³¹. La dynastie n'hésita pas non plus à créer de nouveaux tombeaux de saints. Près de la Citadelle où Méhémet Ali s'était fait construire une

29. Robert BRUNSCHVIG, «Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'islam», *Recueils de la Société Jean Bodin*, t. V, Bruxelles, *La Foire*, 1953, p. 43-74.

30. Gilbert DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^{ème} siècle (1798-1882)*, Le Caire, IFAO, 1982, II, p. 543.

31. Felix KONRAD, *Der Hof der Khediven von Ägypten Herrscherhaushalt, Hofgesellschaft und Hofhaltung 1840-1889*, Würzburg, Ergon, 2008, p. 428-429.

mosquée de style ottoman où il fut enterré, se trouvait une *zāwiya*, tombeau du saint médiéval ‘Alī al-Rifā‘ī et de six de ses disciples: il s’agissait d’un petit-fils du grand saint irakien Aḥmad al-Rifā‘ī, fondateur de la Rifā‘iyya, une confrérie fort populaire en Égypte et dont le serpent était l’animal-attribut. Après avoir été guérie d’une morsure de serpent par l’intercession du saint Rifā‘ī, Khushyar Hanem, la pieuse mère du khédivé Ismā‘īl, décida en 1864 de faire bâtir un important mausolée en l’honneur de ce saint. Le projet prévoyait que le mausolée, bâti en style néo-mamelouk, ferait pendant à la mosquée-madrassa du sultan Hasan et deviendrait la sépulture des souverains égyptiens³². Achevé, après bien des tribulations, en 1912, le mausolée de Rifā‘ī abrite aujourd’hui effectivement les tombes de Khushyar Hanem elle-même, de son fils Ismā‘īl Pacha, des deux rois d’Égypte, Fu‘ād et Fārūq, et (anecdote) celle du dernier shah d’Iran. Les membres de la famille khédiviale veillaient à entretenir les grands sanctuaires cairotes, centres de plus importants pèlerinages: Ismā‘īl pacha fit construire en 1873 un nouvel édifice pour le mausolée qui abrite la tête de Ḥusayn, tandis que sa fille Jamīla fit rénover la tombe du grand poète soufi ‘Umar ibn al-Fāriḍ à proximité de laquelle elle fit bâtir une tombe pour sa propre famille. Le khédivé Tawfīq, bien que proche des réformistes, installa solennellement les reliques du Prophète à la mosquée al-Ḥusayn, en 1887, contribuant ainsi au développement du mouled, bientôt le plus important du Caire. Tawfīq fit également ériger une mosquée sur la tombe d’Aḥmad al-Maṭrāwī, le saint de Maṭariyya³³. Le mécénat religieux adressé aux mosquées et aux lieux de pèlerinages par les souverains et leur famille, à l’exemple de la dynastie ottomane, a laissé partout des traces dans l’Égypte contemporaine. Les vice-rois, puis les khédives avaient assimilé l’idée d’un patrimoine religieux à entretenir qui faisait partie de l’image d’un État-nation en construction. L’insistance mise sur l’Égypte, terre de prophètes (Moïse, Joseph, Jésus) et de saints (l’Imām Shāfi‘ī, les *Ahl al-bayt* et les grands cheikhs soufis) n’était pas nouvelle, mais elle donnait opportunément une légitimité religieuse à la dynastie comme à la nation. C’est l’époque où le khédivé, raconte Jomier d’après la *Riḥla ḥijāziyya* de Batanūnī (1329/1911), participait à la procession du Maḥmal au mois de Shawwāl en accomplissant sept tours avec le chameau dont il baisait la longe avant de la remettre à l’émir du *hajj* et de se rendre en cortège à la mosquée al-Ḥusayn³⁴.

32. Istvan ORMOS, *Max Herz Pasha (1856-1919), His Life and Career*, II, IFAO, Études urbaines 6/2, Le Caire, 2009, p. 430-456. Maurice Cerasi signale le cas similaire de la dévotion féminine soufie à la cour des sultans ottomans avec Adile Sultan (m. 1899), fille de Mahmud II qui fit construire son propre complexe funéraire à Eyüp, et Mihrishāh Sultan, mère de Selim III, première Reine mère à être enterrée au sanctuaire d’Eyüp à Istanbul, «Eyüp — A time to pray, a time to play in a Holy City», *Chronos*, 17, 2008, p. 73-104.

33. Ernst BANNERTH, *op. cit.*, p. 89.

34. Jacques JOMIER, *Le Mahmal*, p. 63 sq.

Pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à la politique religieuse des souverains égyptiens, c'est au XIX^{ème} siècle que les grands mouleds égyptiens atteignirent leur apogée. L'essor démographique de la population égyptienne, les facilités de circulation dans l'Empire, l'importance du commerce des esclaves pratiqué notamment à la foire de Ṭanṭā, le boom du coton qui alimente la fortune du Delta: ce sont des centaines de milliers, parfois davantage, d'Égyptiens et de sujets ottomans qui se rendent aux grands mouleds du Delta, aux tombeaux de Sayyid al-Badawī et d'Ibrāhīm al-Disūqī, mais aussi aux grands mouleds de la Vallée, comme celui de 'Abd al-Raḥīm al-Qināwī à Qinā. À la fin du XIX^{ème} siècle, toutefois, lorsque fut aboli le commerce des esclaves, la foire de Ṭanṭā perdit en éclat, et un repli national se fit: la population bigarrée et cosmopolite des grands mouleds du début du XIX^{ème} siècle fit place à une population essentiellement rurale et égyptienne. Au XX^{ème} siècle, l'exode rural et le mouvement d'urbanisation déplacèrent les centres pèlerins vers les grands mausolées du Caire, ceux de Ḥusayn et de Zaynab, celui aussi de Rifā'ī auquel la dynastie donna tant de lustre.

En dépit de fortes continuités avec l'Empire ottoman, surtout dans les trois premières décennies du siècle, l'Égypte du XIX^{ème} siècle apportait du neuf: la construction d'un État moderne et qui se voulait réformé, l'intrusion massive de l'Europe — impliquant le regard des Européens sur les pèlerinages égyptiens, jugés désormais expression d'arriération — et l'essor à la fois de l'urbanisation et de quartiers modernes dans les villes traditionnelles, à commencer par Le Caire. Ces trois facteurs altérèrent considérablement les rapports du politique et du fait pèlerin en Égypte. C'est surtout à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle avec le khédive Ismā'il (1863-1879) que l'eupéanisation de l'Égypte entraîna un profond désir de réforme et de régulation des pèlerinages. Avec les années 1880, les mouleds égyptiens connurent une mutation sans précédent qui vit se multiplier décrets et articles de loi. D'abord contrôler: l'État égyptien en formation au XIX^{ème} siècle ne pouvait laisser un phénomène aussi ample et massif que le soufisme et les mouleds exister de façon quasi autonome. La première chose à faire était de soumettre à enregistrement et autorisation officielle les sanctuaires et les confréries soufies: différentes mesures furent mises en œuvre en ce sens tout au long du XIX^{ème} siècle, avec un succès varié, et qui ne furent parfois réellement appliquées que par la révolution nassérienne. En novembre 1812, un firman de Méhémet Ali donnait au cheikh de la puissante famille soufie des Bakrī l'autorité sur les confréries soufies, les sanctuaires et les *zāwiya*-s. Vers 1847-48, le cheikh Bakrī commença un travail de recensement des chaînes d'initiations des confréries homologuées. Il fut secondé par l'administration égyptienne dans ce travail de cadastre confrérique, qui s'affina dans les années 1870. En 1895, un décret khédivial fit de la fonction de cheikh des confréries soufies une fonction à part entière. D'une autorité légitimée par la tradition, la *mashyakha* passait à une autorité de type rationnel et

légal, enregistrée par écrit et par décret. En principe, c'était désormais le cheikh Bakrī qui nommait et confirmait les cheikhs successeurs (*khalīfa-s*) à la tête des différentes confréries, c'est lui qui arbitrait en cas de conflit. C'était enfin son administration qui fournissait au gouvernement des responsables pour contrôler le déroulement des mouleds³⁵. C'est au cheikh Bakrī ainsi qu'au gouverneur provincial que le responsable local d'une confrérie ou d'un sanctuaire devait demander l'autorisation pour organiser un mouled, et l'autorisation pouvait être refusée... Toutes ces mesures peuvent n'avoir été appliquées que partiellement, et surtout dans les grandes villes: elles n'en représentaient pas moins une rupture majeure avec la tradition où le politique, tout en se souciant fort des saints et de leurs pèlerinages, ne pouvait prétendre ni les autoriser si précisément, ni les interdire aussi drastiquement. Seul un État moderne pouvait arriver à un contrôle si absolu.

Dès le XIX^{ème} siècle, les gouverneurs de province jouèrent, et jouent toujours, un rôle majeur dans ces dévotions éminemment locales que sont les pèlerinages égyptiens. Des gouverneurs dépendent en dernier ressort, jusqu'aujourd'hui, les autorisations et les taxations des pèlerinages. Ils financent parfois partiellement, comme l'avaient fait les pachas ottomans, le coût des célébrations dans les grandes villes, et financent à l'occasion processions, décorations et feux d'artifice³⁶. Ils peuvent aussi censurer à leur façon les fêtes des pèlerins, interdisant telle attraction, barricadant telle rue, réprimant tel attroupement. Les municipalités à leur tour, nées à partir de l'extrême fin du XIX^{ème} siècle, prélèvent des taxes selon la taille des tentes où dorment les pèlerins, louent des boutiques, des théâtres, perçoivent des droits d'octroi. Toutes choses dont l'époque ottomane avait déjà mesuré l'intérêt économique: 'Alī Pacha Mubārak (1824-1893) soulignait, dans ses *Khiṭaṭ*, que les mouleds étaient une source de prospérité commerciale pour une ville ou même toute une région.

Le contrôle allait de pair avec la censure: la suppression de la *dōsa* (litt. *dawsa*), rite célèbre où le cheikh de la Sa'dīyya chevauchait sur les dos des disciples étendus sur le sol, fut saluée en 1881 par Muḥammad 'Abduh comme le signal de la réforme des fêtes religieuses et des pèlerinages³⁷. Il est certain que le khédivé Tawfiq lui-même, sur le trône en 1879, partageait pleinement les idéaux des réformistes. Le réformisme musulman, les exigences de la réforme sociale menée par l'État égyptien et, plus encore, l'intrusion de la modernité occidentale dictèrent la réforme des mouleds qui fut sans doute moins directement religieuse, en dépit des discours, que puritaine,

35. Nous résumons ici les principaux acquis du livre de F. DE JONG, *Turuq and Turuq-linked institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leyde, E.J. Brill, 1978, chapitre 1.

36. F. DE JONG, *Turuq*, p. 55-57.

37. Muḥammad 'ABDUH, «al-dawsa», *al-Waqā'i' al-miṣriyya*, n° 1078, 4 jumāda I 1298/3 avril 1881.

guidée par un idéal de conformité avec «la civilisation» de modèle urbain et occidental. Les diverses critiques de l'époque médiévale furent alors reprises et amplifiées par les réformistes musulmans, puis par leurs héritiers islamistes, de la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui: les mouleds étaient accusés de charrier des rites préislamiques, pharaoniques, chrétiens ou juifs, ou éventuellement chiites, ce qui n'est guère mieux aux yeux de l'intransigeance sunnite. Le discours de réforme et d'épuration devint le seul discours autorisé à l'égard des pèlerinages égyptiens, et en général de l'islam.

La mise sous tutelle des confréries soufies — qui resta toujours partielle — passait par la réforme des pratiques par trop spectaculaires ou trop corporelles du soufisme égyptien. Une circulaire datée du 9 février 1881 et adressée aux chefs des principales confréries édictait et codifiait de nouvelles pratiques³⁸. Il était désormais interdit de tenir des mouleds sans recourir à la permission du cheikh al-Bakrī (article 2). Brandir des épées, manger des serpents et du verre, se frapper avec une masse hérissée de pointes (*dabbūs*) étaient autant de mesures rigoureusement interdites (article 3). De même, le décret prohibait-il le chant, la musique et les louanges des saints durant la séance de *dhikr*. Aucun mouled nouveau ne pouvait être créé, et les mouleds récents (existant depuis moins de dix ans) étaient interdits (articles 2, 10 et 22). Les mouleds en l'honneur d'un saint vivant étaient naturellement bannis (article 10). Un an après cette circulaire, l'occupation britannique, à partir de 1882, vint parachever l'œuvre entreprise, à la grande satisfaction des réformistes. L'État égyptien, avide de modernisation, avait trouvé avec les Anglais un utile soutien pour continuer sa politique de censure des mouleds. Les règlements internes des confréries soufies de 1903 et surtout de 1905, pris à l'instigation du cheikh Bakrī, vinrent parachever l'édifice, en répétant les interdictions passées³⁹. Le Conseil des confréries soufies fut créé en 1903. Ces répétitions sont sans doute le signe qu'elles n'avaient guère été respectées, et il ne faut sans doute exagérer, ni l'action de l'État, ni celle des cheikhs Bakrī. Nombre de confréries restèrent et restent toujours aujourd'hui non enregistrées au Haut Conseil des confréries, et ignorèrent superbement les règlements adoptés; aujourd'hui comme hier, on chante, on bat du tambourin, on vénère des saints vivants dans toute l'Égypte, mais on veille à ne manger des serpents que fort discrètement. D'autres coutumes ou rites associés aux fêtes de l'islam cairote disparurent toutefois, note Jacques Jomier, entre 1906 et 1952 sans qu'on puisse en dater précisément la mort: interdite, la cohue qui se précipitait pour toucher le chameau du Maḥmal afin d'en prendre la *baraka*; interdite l'immolation d'un autre chameau sacré dont on se partageait la chair, au tombeau du cheikh

38. F. De Jong n'a retrouvé que la traduction anglaise de ce texte fondamental, cf. *Turuq*, p. 97, n. 10. Texte complet de cette traduction dans son livre, p. 196-200.

39. Texte anglais dans F. DE JONG, *op. cit.*, p. 213.

Sa'īd et du cheikh Yūnis al-Sa'dī. Interdite encore, la housse verte du Maḥmal égyptien qui s'en allait chaque année, de retour du *hajj*, revêtir le tombeau de Sīdī Yūnis⁴⁰.

Dès le début de la Première Guerre mondiale, le plus ample du travail de réforme et de censure était sans doute accompli, grâce au poids d'un État de plus en plus efficace: c'est ce que constate l'Anglais McPherson qui fut le témoin, durant plusieurs décennies, de la disparition graduelle ou radicale — c'est selon — des rites et pratiques critiqués. Rixes, prostitution ou débauche publique, danses de travestis ou défilés de prostituées, rituels fakiriques avaient décliné, et parfois disparu, dans les mouleds urbains dès l'entre-deux-guerres. La grande nouveauté de l'entre-deux-guerres, en matière de réforme, fut la censure des fêtes foraines qui accompagnaient les mouleds⁴¹. Mac Pherson notait, dès 1940, la «tendance récente à séparer les aspects religieux et séculiers, ce qui rend ces derniers parfois difficiles à trouver pour un néophyte.»⁴² Une police de plus en plus efficace fut chargée d'appliquer les restrictions nouvelles, souvent avec brutalité. Les rois et leur administration n'en affichaient pas moins le plus grand respect pour les cheikhs: des villages, dans l'entre-deux-guerres comme auparavant, changèrent parfois de nom afin de porter celui d'un saint récemment enterré et vénéré dans la localité. C'est particulièrement au début du ^{XX}^e siècle, lorsque s'effaça l'Empire ottoman, que les rois de l'Égypte fraîchement indépendante recoururent à la légitimation: le roi Fu'ād espérait prétendre au califat, après l'abolition de celui-ci par Mustafâ Kemal en 1924. De même, le jeune roi Fārūq, monté sur le trône en 1936, prétendait alors à une image de monarque pieux: celle-ci impliquait visites pèlerines et dons généreux à différents sanctuaires musulmans égyptiens. Elle impliquait aussi, on l'a vu, une réforme puritaine et policière, due au moins autant au souci de contrôle du religieux par l'État qu'aux appels du réformisme musulman dont le cheikh Muṣṭafâ al-Marāghī, mentor du jeune roi, était le chantre.

LES AMBIGUITÉS DE LA RÉPUBLIQUE ÉGYPTIENNE:

LES PÈLERINAGES À L'HEURE DE LA RÉISLAMISATION.

La Révolution de 1952 ouvrit une période pleine d'ambiguïtés, ce qu'attestent les témoignages de Jacques Jomier et Ernst Bannerth, ou la célèbre enquête de Michael Gilsean sur la Hāmidiyya Shādhiliyya en 1964. Nasser, le héros du nationalisme arabe, poursuivit la politique de censure menée sous Fu'ād et Fārūq. Les interdits

40. Jacques JOMIER, *Le Mahmal*, p. 18-20.

41. J.W. MCPHERSON, *The Moulids of Egypt, Egyptian Saints-Days*, Le Caire, n.d., p. 196.

42. MCPHERSON, *op. cit.*, p. 37.

furent légion: une fatwâ du muftî d'Égypte condamna les rites de la procession du Maḥmal. Le dernier chameau du Maḥmal, comme le constata Jomier, ne fut pas remplacé à sa mort, le 22 novembre 1952. La tekke Bektashiyya de la montée du Muqattam fut fermée pour devenir zone militaire interdite en 1956, parachevant une interdiction déjà lancée sous la monarchie, sans grand succès, en 1948. Mais la politique du régime nassérien ne se limita pas à cette censure qui parachevait la répression policière des années 1930-1940. Le nombre de *mawālīd* autorisés augmenta considérablement sous la présidence de Nasser, et l'Union socialiste arabe tout comme la propagande nassérienne profitèrent des pèlerinages aux mausolées pour en faire une vitrine de l'adhésion populaire au régime⁴³. Ce fut donc avec la faveur du régime que les pèlerinages connurent un nouvel essor et que de nouveaux saints musulmans eux-mêmes se multiplièrent partout, dont la tombe et le culte étaient favorisés par le régime. Nasser, sans être un habitué des cheikhs soufis, noua notamment une relation étroite avec le fameux cheikh de Haute-Égypte Aḥmad Raḍwān (m. 1967) pour la *zāwiya* duquel il fit édifier une importante mosquée et au village duquel il fit construire une voie ferrée et une station appelée du nom du cheikh, la Raḍwāniyya⁴⁴. Un important mouled y fut bientôt créé, animé par les fils et les nombreux disciples du cheikh Raḍwān.

Constatons les ambiguïtés des actes, et plus encore la dichotomie entre les actes et les discours. Ceux-ci devenaient presque toujours, au niveau officiel, hostiles aux pèlerinages. Dès l'entre-deux-guerres, des ulémas s'étaient exprimés contre les pèlerinages aux tombes des saints ou exigeaient du moins du pouvoir un effort de censure accru sur les rites eux-mêmes. L'un des ulémas les plus en vue du réformisme d'époque nassérienne, le cheikh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963) qui fut cheikh d'al-Azhar de 1958 à 1963, décrit en détail dans son recueil de *fatwā-s* les tombeaux, les rites de la visite aux tombes (*ziyāra*) et les mouleds, qu'il rejette comme non-islamiques. Le pèlerin pourrait à la rigueur visiter la tombe d'un bon musulman pour invoquer le pardon divin sur les âmes, mais il lui est interdit de construire une tombe, de poser turbans et bougies sur le cénotaphe. *A fortiori*, ne faut-il ni tendre les mains vers la tombe, ni prier dans le mausolée, ni tourner autour, ni toucher ou embrasser la grille du tombeau, ni demander aucune intercession⁴⁵. Bref, toutes les pratiques traditionnelles du

43. Michael GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 48-49.

44. Valerie J. HOFFMAN, «Un cheikh soufi peut-il être un héros moderne? Le cheikh Ahmad Radwān» dans dir. Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 177-188.

45. Maḥmūd SHALTŪT, *Al-Fatāwī, dirāsa li mushkilat al-muslim al-mu'āsr fi ḥayātibi al-yawmiyya wa-l-āmma*, 2^{ème} éd. 1965, Dār al-Qalam, Le Caire, p. 195, cité par Nadia ABU ZAHRA, *The Pure and the Powerful*, Londres, Garnet Publishing, 1997, p. 104-105.

pèlerinage sont réprochées par ce grand représentant de l'islam étatique, cheikh d'al-Azhar et considéré comme le digne successeur du cheikh Muḥammad 'Abduh (m. 1905). Ces critiques qui ne sont pas nouvelles correspondent désormais au discours officiel, à celui que l'État égyptien souhaite prôner, comme à celui que les classes moyennes égyptiennes des villes, passées par les écoles et avides de rupture avec la tradition, sont prêtes à entendre. La nouveauté est aussi que Shaltūt en appelle explicitement aux responsables politiques et religieux pour mettre en action la réforme nécessaire.

Le président Sadate (1970-1981) maintint la même politique ambiguë que Nasser, tout en affichant davantage sa piété personnelle: il fit construire un immense péristyle et deux minarets à la mosquée-mausolée de Badawī à Ṭanṭā; il promut quelques grands cheikhs soufis aux idées proches de celles des islamistes eux-mêmes comme le cheikh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), ministre des waqfs en 1971, imam d'al-Azhar de 1973 à 1978, ou comme le cheikh Sha'rāwī (1911-1998), ministre des waqfs et célèbre télécoraniste. cheikh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd consacra plusieurs biographies autorisées à différents *Ahl al-bayt* enterrés au Caire, tandis que Sha'rāwī écrivit un opuscule général sur les *Ahl al-bayt* d'Égypte. Tous deux profitèrent de leurs fonctions et de leurs relations avec le pouvoir pour faire construire mausolées et mosquées en l'honneur de saints médiévaux ou plus récents, comme le sanctuaire du saint médiéval Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, construit au désert oriental dans les années 1970. Piété envers les saints et leurs pèlerinages encouragée, donc, pourvu qu'elle revêtisse les abords décents et pondérés qu'exigeait désormais l'islam étatique. C'est sous Sadate que fut adoptée la loi 118 de 1976 sur laquelle repose aujourd'hui l'organisation des mouleds. La loi reprenait les exigences des règlements de 1905: mouled et procession ne peuvent être autorisés que par l'Assemblée générale des cheikhs des confréries soufies (article 40), institution étatique qui doit à son tour informer les autorités administratives compétentes. Aucun mouled ne doit «être l'occasion de rassemblements, d'actions ou d'actes contraires aux principes et aux fondements religieux et soufis, à la décence et au recueillement, à l'éthique de la loi islamique ou à l'ordre public»⁴⁶. Le décret n° 54 du 30 janvier 1978 vint confirmer les oukazes de la loi de 1976⁴⁷. La *Majallat al-taṣawwuf al-islāmī*, revue officieuse du soufisme égyptien lancée en 1979, ne diffère plus guère, dans son ton, d'un opuscule islamiste de

46. Texte de la loi de 1976 traduit par Pierre-Jean LUIZARD dans «Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positif au secours de la mystique organisée», avec la traduction du décret d'application n° 54 de 1978 dans *Égypte/Monde arabe*, automne 1991.

47. Valerie HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, chapitre 1.

bon ton ou du discours islamique officiel. On voit comment, sur ce point comme sur tant d'autres, la République égyptienne a poursuivi scrupuleusement l'œuvre de la dynastie qui la précédait.

La présidence de Moubarak, depuis 1981, aura vu poindre une sécularisation accrue, en même temps que l'invasion du discours islamiquement correct. La tendance des années 1930 à dissocier profane et sacré dans les pèlerinages s'est amplifiée depuis les années 1980-1990 sous l'effet de l'explosion démographique, de la croissance urbaine, de la volonté étatique et des aménagements urbanistiques. Dans beaucoup de grands mouleds, une dichotomie croissante s'affirme entre l'espace du tombeau et celui de la foire. L'anthropologue finnois Samuli Schielke constate que, durant les années 1995-2005, les sites de presque tous les grands mouleds du Caire ont été substantiellement rebâti et redessinés par les autorités publiques, et que des initiatives similaires ont été menées en province, à Ṭanṭā, à Disūq ou à Qīnā⁴⁸. Il s'agit de marquer de nouvelles frontières entre les différents espaces, ceux qui sont supposés sacrés, et ceux qui sont supposés profanes. Un exemple: en 2002, à Disūq, le gouverneur local interdit la présence de tentes ou de stands commerciaux sur la place devant la Grande Mosquée durant le mouled d'Ibrāhīm al-Disūqī. Ce genre de décision est l'aboutissement d'un long processus, lié à la hausse du taux d'urbanisation, à l'essor d'une scolarisation de masse, à la diffusion non moins massive du néo-fondamentalisme d'inspiration saoudienne que favorisent les migrations contemporaines.

DES PÈLERINAGES DÉPENDANTS DE L'ADMINISTRATION,
MAIS DE MOINS EN MOINS LIÉS AU POLITIQUE.

Les présidents, comme les souverains qui les avaient précédés, auront veillé à donner le spectacle d'une piété réformée: un islam de la norme, davantage qu'un islam de la coutume. La norme — ou l'idée qu'on s'en fait —, c'est la promotion d'un islam rationalisé conforme aux normes d'hygiène et de décence que véhiculait la modernité européenne, mais dont on affirme qu'il se conforme en fait aux vraies exigences d'un islam des origines bien compris. Normes urbaines, en réalité, qui impliquent le rejet de la culture populaire, agraire ou cairote, et de ses manifestations tapageuses telles qu'elles transparaissaient dans les mouleds: au mieux, le soufisme est considéré par les réformateurs comme inadapté à la modernité; au pire, il est l'une

48. Samuli SCHIELKE, «On Snacks and Saints: When Discourses of Rationality and Order Enter the Egyptian Mawlid», dans dir. Georg STAUTH, *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2004, p. 180 sq.

des causes de l'arriération de la société musulmane moderne, voire une preuve de paganisme rampant. Depuis Nasser et Sadate, sous Moubarak *a fortiori*, les autorités égyptiennes prennent donc de plus en plus une distance polie d'avec les saints et leurs mouleds, laissés au bon vouloir des gouverneurs de province. Sur le long terme, la perte du pouvoir politique et de l'emprise sociale des soufis est incontestable: pour Michael Gilseman, dans un article célèbre de 1967 sur le déclin des confréries, la structure même des confréries, peu institutionnalisées, divisées, les rendait vulnérables à la modernité⁴⁹... Mais cette souplesse leur aura précisément permis de prendre, à leur tour, leurs distances vis-à-vis du politique, aujourd'hui beaucoup plus qu'à l'époque nassérienne, et de regagner parfois une aura auprès de nombreux dévots en revenant plus nettement au message spirituel et mystique du soufisme. Valerie Hoffman a brillamment montré, dans un livre majeur de 1995, que la mystique existait toujours en Égypte autour de cheikhs vénérés, de pèlerinages prospères, de confréries dynamiques comme celle, non autorisée et non enregistrée, sur laquelle porte avant tout son travail de terrain à la fin des années 1980⁵⁰.

Au plan local, les pèlerinages aux tombeaux des saints musulmans égyptiens restent l'expression de la cité: plus l'ancrage local est fort, plus le pèlerinage reste vivant. C'est la cohésion d'une ville, d'un quartier ou d'un village qui est testée lors des mouleds. Mais l'ampleur des migrations contemporaines, la montée rapide d'un individualisme évident, la perte des allégeances communautaires, la crise économique constamment aggravée pour la masse et l'enrichissement non négligeable d'une partie des classes moyennes à la faveur du libéralisme mis en œuvre dans les années 1990 minent profondément cet ancrage local lui-même. Dans certains villages gagnés aux idées des Frères musulmans ou des islamistes, surtout dans le Delta, ce sont des interdictions qui frappent les pèlerinages comme celui de 'Atawa (gouvernorat de Kafr al-Shaykh, markaz de Qutûr) sous prétexte de bagarres ou d'atteintes aux mœurs. Dans d'autres villages au contraire, surtout en Haute-Égypte, le poids politique de telle famille, le charisme éventuel de tel cheikh vivant peut relancer ou maintenir un pèlerinage ancien, voire en créer un nouveau. Le déclin général des processions montre bien l'affadissement de la dimension collective des pèlerinages: elles attestaient jadis, à l'instar du Pallio siennois, la fierté d'un lieu attaché à ses saints, la cohésion d'une société montrée dans toutes ses strates, fût-elle tournée en carnaval. Aujourd'hui, les processions ne mobilisent plus guère que des soufis

49. Michael GILSEMAN, «Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt», *Muslim World* 57, 1967, p. 11-18.

50. Valerie HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of Carolina Press, 1995.

engagés⁵¹. On a souligné l'évidente et impressionnante différence entre Delta et Haute-Égypte, en matière de soufis et de pèlerinages. Ces contrastes se retrouvent au Caire: un grand mouled comme celui d'al-Ḥusayn est surtout une occasion de brassage et de fête, tandis que les petits mouleds de la Cité des morts continuent à animer l'esprit du passé.

Le pouvoir continue, comme par le passé, à restaurer les sanctuaires, à contrôler administrativement le déroulement des pèlerinages, mais ceux-ci ne représentent plus qu'un enjeu mineur face auquel on nourrit des sentiments ambivalents. Les mausolées des grands saints d'Égypte contribuent à l'identité religieuse nationale, mais les fêtes patronales aux tombeaux des saints, bien que devenues fort policées, montrent une image de l'Égypte que l'on n'aime pas voir: peuplée par des ruraux ou par des petites classes urbaines pauvres qui font la fête sans guère distinguer profane et sacré, sans guère séparer hommes et femmes. Si l'État égyptien ne dédaigne pas à l'occasion de mettre en avant l'islam soufi des grands sanctuaires face à celui des islamistes, il est lui-même gagné par les idées néo-fondamentalistes et se sent investi d'une mission: celle d'imposer un «processus de civilisation» à la religion populaire. Après des décennies de réforme, l'habitus des Égyptiens musulmans a effectivement changé, l'espace public urbain a été restructuré pour laisser de moins en moins de place aux pèlerins et à leurs fêtes, et enfin la censure de beaucoup des distractions habituelles a contribué elle-même au déclin des pèlerinages, rendus moins attractifs.

Il est encore difficile de mesurer à quel point le libéralisme sauvage des années 1990, la propagande inédite des nouveaux media, bref la mondialisation ont eu un impact sur les pèlerinages. La société égyptienne insiste de plus en plus sur la piété de l'individu, davantage que sur celle de la foule. Peut-on conclure alors que l'on est passé, depuis l'Égypte du père Jomier (de 1945 à 1985) à celle du XXI^{ème} siècle, de la foule à l'individu, d'une société holiste à une société néo-libérale, de l'ancrage local de la tradition à la mondialisation de l'islam? Maints exemples pourraient contredire une lecture trop sociologique de l'évolution des pèlerinages. Face à la brutalité des mutations rapides de la société égyptienne et de la piété musulmane, perdue en Égypte avec une formidable résilience, par delà les régimes politiques et les évolutions socio-économiques, l'amour du Prophète, des *Ahl al-bayt* et des saints. L'islam d'État n'est plus celui du Maḥmal, ni davantage celui des grands rassemblements pèlerins du XIX^{ème} siècle; mais l'islam égyptien vécu est encore souvent, et silencieusement, celui qu'aura déchiffré Jacques Jomier.

51. Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, «Les processions pèlerines en Égypte: pratiques carnavalesques et itinéraires politiques, les inventions successives d'une tradition», *Pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient, espaces publics, espaces du public*, Actes du colloque organisé par Sylvia CHIFFOLEAU et Anna MADGEUF, 25-27 septembre 2003, Damas, Institut français d'études arabes, 2005, p. 217-233.