

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Catherine Mayeur-Jaouen

Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam, le Mouled de Tanta du XIII^e siècle à nos jours



Date de mise en ligne : jeudi 25 février 2010

- Lectures - Recensions -

Revue du Mauss permanente

Catherine Mayeur-Jaouen, propose dans cet ouvrage, de retracer l'histoire du *Mouled* de la ville égyptienne de Tanta, depuis la période mamelouke (1250-1517) jusqu'à nos jours. Le *Mouled* est cette *fête patronale* musulmane attachée à la célébration et au culte d'un Saint particulier dans une aire géographique déterminée, caractéristique de l'islam confrérique, du soufisme. La problématique de l'auteur annoncée clairement et avec militantisme dans l'introduction, s'organise autour d'une idée centrale : il faut adopter et assumer pleinement une lecture *historique* et *anthropologique* de l'islam, le Mouled de Tanta nous fait découvrir en profondeur un *Islam populaire égyptien*. On tombe ainsi sur un des problèmes les plus épineux des sciences sociales : comment décrire le populaire ? Les sociologues Claude Grignon et Jean Claude Passeron démontrent que dans toutes les productions écrites, en littérature, en politique, et même en science sociale, s'opère un balancement incessant entre deux postures le *populisme* ou dans son versant scientifique le relativisme culturel et le *misérabilisme*, ou approche légitimiste de la culture : d'un côté le populaire est appréhendé *dans sa cohérence, comme un univers autonome de signification*, de l'autre il est pensé à *partir des mécanismes de domination sociale qui le constituent* [1]. Catherine Mayeur-Jaouen s'attaque de front à cette question : en historienne et en islamologue elle met en garde contre une lecture anachronique du soufisme (tendance légitimiste ou misérabiliste), sous le prisme des écrits des réformistes musulmans du XIX^e siècle : le rejet du culte des saints et de la foi superstitieuse dans les miracles, qui prennent corps pour le contexte particulier du Mouled de Tanta, on y reviendra, dans des processions de masses furieuses, des orgies et débauches sexuelles à l'ombre des tombeaux de saints, ou des tentes de pèlerins. Cette lecture prescriptive de l'islam, construit une opposition non fondée historiquement, entre une religion mystique des masses de ruraux ignorants, et une religion des élites lettrées. L'auteur s'appuie sur l'ouvrage de Peter Brown [2] sur le culte des saints dans le christianisme, pour rejeter ce *modèle à deux niveaux : science religieuse et connaissance mystique ne s'opposent pas*. Elle s'attache au contraire tout au long de l'ouvrage à démontrer la ferveur que suscite le Saint de Tanta, Sayyid al Badawi, lui conférant à partir du XVI^e siècle une *envergure nationale*, dépassant les frontières sociales, bien que les confréries soufies soient profondément d'origine rurale. *En islam, dynasties, ulémas, puissants ont favorisé constamment le culte des saints, et l'autorité sociale et politique des saints n'est pas un vain mot*.

Faire une anthropo-histoire de la *religion populaire égyptienne* passe par trois orientations : Premièrement *s'inscrire dans la longue durée*, du XIII^e siècle, date à laquelle la tradition écrite et orale fait naître le saint de Tanta Sayyid al Badawi, jusqu'au XXI^e siècle. En effet, il ne va pas de soit de penser la religion populaire en mouvement, de lui accorder une histoire. Certains orientalistes allemands et égypto-logues français fixent la religion populaire soufie à Tanta, au sud du delta du Nil dans le *continuum des religions agraires* [&] descendant du *pèlerinage antique de Bubastis évoqué par Hérodote, un pèlerinage du Delta à la déesse-chatte Bastet*, version accrédité dans l'Encyclopédie de l'Islam de 1934. C'est deuxièmement un emprunt à la phénoménologie sociale : *J'expérimente le monde comme construit autour de la place que j'occupe* [&] *action à l'intérieur d'un cadre ou horizon indéterminé et admis tel quel* disait Alfred Schütz [3]. Penser la religion populaire comme signifiante pour celui qui la pratique, qui la vit comme une expérience sensorielle concrète pour lui et ses contemporains partageant la même ferveur.

Enfin, le *Mouled* de Badawi n'est pas une *étude de cas*, c'est un angle d'approche des transformations socio-historiques du faire société, de l'époque médiévale rurale à la vie urbaine de l'Égypte contemporaine. L'analyse fine au cours des siècles de la relation qui lie le *Mouled*, aux pouvoirs temporels et spirituels livre les clefs de cette histoire en mouvement.

L'apport fondamental de cette analyse du soufisme à travers le pèlerinage le plus célèbre de l'histoire de l'Égypte, est donc il me semble, de dépasser une simple approche descriptive pour proposer au niveau analytique à travers ces trois orientations, une relecture de la relation conceptuelle qui lie le récit mythique à l'histoire, préoccupation majeure de l'anthropologie contemporaine.

Ce n'est pas uniquement une anthropologie de fauteuil, à laquelle l'auteur se livre mais bien une anthropologie de terrain que l'on découvre à la lecture du premier chapitre : ethnographie du Mouled et de son inscription dans la ville de Tanta, en octobre 2002. *Tanta quatrième ville d'Egypte est un carrefour ferroviaire et routier entre Alexandrie et le Caire, et l'une des plus fortes densités de la planète, de par la fertilité de la vallée, le moindre village compte 10.000 à 20.000 habitants*. La méthode d'ethnologie classique procède par observation, description, immersion prolongée sur le terrain : un terrain familier pour l'auteur, celui de son adolescence, elle y gardé une petite fille, vendait des cassettes de dhikr : les dhikr étant ces remémorations du nom de Dieu. Par extension, cérémonie (généralement accompagnée de chants et de musique) lors de laquelle les soufis pratiquent cette remémoration, et la gestuelle rythmée, proche d'une danse. Elle décrit la première procession vers le Mausolée : celle du khalîfa, le successeur de Badawî, à la tête de la confrérie. Les deux jours, mercredi et jeudi, où le pèlerinage bat son plein de dhikr et de prières au Mausolée. L'effervescence des campements à Sigar, et la relation aux commerçants locaux. Le Mausolée du saint et le campement de pèlerin de Sîgar étant Les deux pôles du Mouled. L'ethnographie ne se limite pas à la ville, l'auteur a suivi également à travers tous les Mouled le cheikh Sa'd Ragab al-Rifâ'î célèbres pour ces dhikr dans tout le Delta. Enfin elle rappelle les évolutions des interdictions pour la réforme des pratiques avec plus ou moins de réussite, à l'exemple de l'interdiction pour l'année 2002 des charrettes de métiers, des défilés des confréries dans la procession finale.

L'ethnographie du pèlerinage contemporain qui introduit l'ouvrage lui permet de mettre concrètement en place sa démonstration, qui va dicter toute sa démarche pour l'approche proprement historique des autres chapitres : il faut adopter une perspective dynamique, relationnelle, faite de réciprocité et d'implications mutuelles entre le Saint, les confréries, les cérémonies, le commerce, et la gouvernance de la ville des habitants et des pèlerins. C'est-à-dire que l'on ne comprend rien à l'envergure du Saint de Tanta, si l'on hypostasie le mythe en dehors de l'ethos des confréries et des pratiques concrètes dans les cérémonies ordinaires et durant les Mouleds qui sont emprunts partiels à la légende, souvent réinvention au fil des siècles. Ferveur mystique et religieuse, brassage de population telle, durant les grands Mouleds, que la foi est indissociable de l'activité économique et marchande qu'elle suscite. Le religieux est ainsi autant un instrument d'enrichissement économique, que de production d'identité collective, de telle sorte que les autorités locales et pouvoirs centraux (dynastiques puis nationaux) ne peuvent pas s'en désintéresser. Dans le deuxième chapitre l'historienne se confronte à la question méthodologique majeure : la sélection des sources qui relate les vies du Saint de Tanta, le pluriel est d'importance. Les notices qui font l'éloge du saint sont tardives. Avant l'époque ottomane, on ne connaît du saint qu'un nom, un surnom, une origine supposée syrienne. Les trois principales hagiographies seront celles de Sha'rânî (m. 1565), celle de 'Abd al-Samad qui date de 1619 et celle de Halabî (m. 1635). Ce caractère tardif donne l'indication méthodologique majeure : ce n'est pas l'ancienneté des sources qui fait l'authenticité. Dans la relation conceptuelle entre mythe et histoire, c'est donc une vision sédimentaire et cumulative de reconstruction de couches successives qui est adoptée et non pas une vision génétique qui consisterait à rechercher une vérité première, originelle. L'auteur indique ainsi à propos des hagiographies et notices ultérieures à l'époque ottomane : ce sont sans doute de pures compilations. Mais la manière même dont apparaissent les redites, les variantes, les oublis rend ces sources fécondes. Un principe méthodologique complémentaire à l'approche sédimentaire est que tout texte a sa vérité, tel que la voient les dévots, renvoyant à l'aspect phénoménologique de l'expérience : l'hagiographie et un monde cohérent, qui fait sens pour son auteur et ses disciples, qui met en correspondance sacré et profane, à la fois rapport à une époque, un contexte historique à rendre intelligible et une inscription dans la tradition qui donne des repères. Pas question de bannir le merveilleux ou le miraculeux des sources, de filtrer entre des sources qui seraient plus ou moins fiables, ou plus ou moins contaminées par la pro-pagande voilà les principes qui orientent la sélection des sources. Principes qui valent également pour les écrits plus contemporains, récits de voyages à Tanta d'ethnologues, de géographes, d'administrateurs coloniaux, autant de documents pour l'historien de la période contemporaine, mais non des travaux scientifiques utilisables comme tels. Autres sources qui doivent être croisées avec les hagiographies et les écrits contemporains, les contes et dialectes qui perpétuent la tradition orale du XIX^e siècle et enfin la tradition orale actuelle. L'histoire orale et l'hagiographie sont aussi en implication mutuelle, et se nourrissent mutuellement, toujours dans cette perspective phénoménologique de prendre en compte tout ce qui fait sens pour les pèlerins, indépendamment de tout questionnement sur l'authenticité des sources.

Parcourant toutes ces sources, Catherine Mayeur-Jaouen présente donc Badawi comme un Saint *protéiforme* et *historicisé* : adoptant une *méthode littéraire d'étude des textes* notamment en recherchant *quand apparaît, tel miracle, telle anecdote*, elle note que plus la confrérie soufi fondée par les disciples de Badawi, l'*Ahmadiyya*, se développe, plus les récits de miracles se multiplient. L'auteur présente notamment deux miracles celui du *fécondateur universel*, et celui de la *libération des captifs* : le premier est historiquement plus stabilisé : les premières notices du XIV^e siècle, présentaient déjà Badawi, comme détenteur d'une virilité telle, qu'il ne pouvait s'attacher à une seule femme. Il est donc le saint le plus référé à la sexualité et à la fécondation, patron des femmes et hommes stériles, des prostitués. Le miracle de la libération des captifs, toujours dérivé du virilisme, renvoyant au patronage des jeunes guerriers, est certainement le meilleur exemple de cette influence du contexte socio-politique sur la légende : d'abord légende de la tradition orale sur la princesse Khadra al-Sharîfa enlevée par un Franc, transcrit en dialecte au XIX^e siècle, cette légende se transforme dans le contexte de la domination européenne à la fin du XIX^e : *il ne pouvait plus s'agir de captifs transportés par miracle sur quelque tapis volant. Des récits plus directs d'affrontements entre Badawi et les chrétiens appurent, faisant de lui un héros du djihâd [&] de la lutte anti-colonialiste*. Les dévots de Badawi, ne sont pas les seuls acteurs de l'évolution de cette *vérité légendaire* : les Européens eux-mêmes tente d'imposer leur vision du Saint, par exemple, comme *croisé de Saint Louis converti à l'Islam* [4]. Ou encore certains réformistes musulmans, soucieux de *discrédit sur la pureté sunnite du soufisme*, voient en Badawi un musulman chiite. [5]

Le troisième chapitre, présente la version purement confrérique de Badawî, dont les premières sources datent de l'hagiographe Sha'rânî au XVI^e siècle. La confrérie de l'*Ahmadiyya* fut à l'origine la *Sutûhiyya* en référence à la pratique qui unit Badawi et ses disciples : l'ascétisme et la contemplation sur les terrasses de Tanta (*sutûh* : les terrasses). La confrérie est divisée dès l'origine en de multiples branches, mais c'est la même dévotion pour Badawi qui fait son unité. Sa force réside dans son recrutement profondément rural, fédérant des masses de dévots du Delta central jusqu'à la haute Egypte. Le chapitre suit la même logique que le précédent, en inscrivant la confrérie dans son environnement social et politique : les réformes internes à l'organisation confrérique, proposés par Halabi [6] au XVIII^e siècle, sont des réponses aux critiques venant de l'extérieur, qui tournent principalement autour de la triptyque : Badawi, virilisme et sexualité. A l'accusation de recruter des hordes de jeunes célibataires incontrôlables, s'adonnant à la pédérastie, Halabi répond que la communauté des *Ahmadis* défend ses membres, protège *ceux qui n'ont pas de famille*, et bannit les mauvais soufis. Autre critique auquel il fait face : la mixité des relations aussi bien dans l'initiation des disciples que dans les nuits Moulediennes. Halabi défend alors un *model d'affiliation confrérique parallèle et ségrégée* entre homme et femme, que Catherine Mayeur-Jaouen met fortement en doute. Dans l'époque contemporaine c'est la scolarisation et l'alphabétisation des ruraux qui transforment les demandes d'intercession des disciples, plus en phase avec la modernité comme l'éponge des dettes ou la réussite aux examens. Au XX^e siècle, l'Etat égyptien s'assure un contrôle sur les mSurs par la mise sous tutelle de l'*Ahma-diyya* au conseil supérieur des confréries soufies. Enfin l'auteur rappelle qu'il faut rejeter le *model à deux niveaux* : *c'est davantage le mépris aristo-cratique pour les gens du commun qu'il faut lire dans ces condamnations, plutôt que le refus de l'Ahmadiyya elle-même ou du culte des saints [&] C'est à l'époque ottomane que, parmi des Ahmadîs notoires, apparaissent en nombre ulémas et écrivains*.

Le quatrième chapitre est consacré au Mouled proprement dit, de ses origines jusqu'à l'expédition d'Egypte de Bonaparte au XVIII^e siècle. L'auteur y démontre l'importance du pouvoir politique dans le succès du Mouled, devenant une véritable *religion civique*. *Le Grand Mouled, est inauguré par la cheveu-chée du gouvernant (rakyat al-hâkim) [&] rien ne se fait sans l'autorisation et la faveur du pouvoir politique*. Ethymologiquement le Mouled est un anniversaire de naissance, celui du prophète, qui coïncide avec la mort de Badawi. On célèbre donc la généalogie prophétique, au départ sur un calendrier lunaire musulman, puis sur un calendrier solaire, pour se caler sur le rythme de la crue, le déplacement pérégrin étant indispensable au Mouled, les paysans doivent être disponibles. Selon la chronique de Sakhâwî [7] on vient depuis la Syrie, depuis Alep et La Mecque, en plus grand nombre que les pèlerins du hajj de La Mecque. L'importance de Badawi, de son Mouled et de sa foire commerciale, la plus importante d'Egypte, doivent beaucoup à toutes les ramifications de l'*Ahma-diyya*, mais autant aux dons des différents régents :

Qâytbây à l'époque Mamelouk fait édifier le mausolée sur la tombe de Badawî. Alî bey à l'époque ottomane établit deux dotations *waqfs*, de terres et d'immeubles, transforme en profondeur la Mosquée, et construit un souk couvert à proximité. Autre choix politique d'importance d'Alî bey, faire du Mausolée un lieu d'enseignement, dont la spécialité sera la récitation du Coran. Choix politique majeur qui impulse une restructuration de la figure même de la sainteté au mausolée de Badawi : aux disciples hirsutes, paillard, analphabètes qui se succédaient auprès du maître, les nouveaux saints se calqueront sur la nouvelle aura de la mosquée comme centre d'enseignement, et les plus connus d'entre eux seront des *Azhariens*, l'université religieuse du Caire.

Le XIX^e siècle, période couverte par le cinquième chapitre, donne lieu à une analyse fine des rapports entre le Mouled, et l'implantation des Européens en Egypte : tout commence par une révolte de la ville de Tanta contre l'expédition bonapartiste en 1798, où la ville acquiert une réputation de fanatisme. L'auteur revient sur les deux spécialités du Mouled de Badawi, les deux versants du virilisme : la débauche sexuelle et la violence guerrière, à partir des sources européennes, des récits de voyages. L'europpéen est choqué par ce spectacle libertaire des *ghawâzî, dan-seuses publiques et prostituées*, et de ces femmes stériles prêtes à tout pour connaître les joies de l'enfantement. C'est également l'époque où l'on découvre dans les processions, des arabes qui miment leur victoire face aux croisés, rappelant que ce saint *historicisé* qu'est Badawi est devenu *mujâhid*. La catharsis des spectateurs semblait bien correspondre à l'amertume croissante de paysans soumis aux Grecs et aux Syriens immigrés qui dominaient le commerce du coton, de musulmans troublés par l'ascension spectaculaire des minoritaires. L'auteur démontre ainsi que si l'importation des techniques occidentales (le chemin de fer dans les années 1850, la construction des canaux et barrages qui modifie en profondeur l'agriculture, la diffusion de l'imprimerie), concourt à l'essor démographique du Delta et à l'apogée du Mouled comme foire commerciale, elle s'accompagne parallèlement de la circulation des valeurs et des représentations, qui fondent dans la culture occidentale ce qu'est une ville moderne. Il n'est plus question ici pour les élites locales influencées à la fois par ce monde occidental, et le réformisme musulman, d'appuyer l'expansion du Mouled par de multiples *waqfs*, mais bien au contraire de le réformer en profondeur. On retrouve dans la présentation de la transformation de la ville de Tanta sur le plan morphologique, tous les schémas conceptuels de l'urbanisme européen [8] : du Discours de la renaissance italienne d'Alberti *la ville ouverte sur l'innovation*, au traité d'Ildefonso Cerda du XIX^e et ses plans sur la ville de Barcelone : traverser la ville médiévale par de longues percées du tissu urbain, modèle qui donne forme en 1900, à la rue Neuve de la Sikka Gedîda qui va de la Gare au Grand Mausolée. Le mot d'ordre est l'assainissement et la lutte contre l'insalubrité, les progrès de l'hygiène étant dus au fait que les épidémies ne s'arrêtent pas aux barrières de classe. Les autorités tentent de réduire l'espace occupé par le Mouled dans la ville. L'étude des sources administratives [9] indique dans les années 1880-1890 des interdictions de *location des routes publiques* ou d' *occupation de la voie publique par des installations provisoires*. Toute l'atmosphère des nuits moulédiennes recule devant l'ère de l'électricité. Il y a dualité de la ville, avec un quartier européen qui a ses propres commerces et lieux de socialité. Enfin lors du Mouled de 1912, le *khalîfa* de l'Ahmadiyya reçoit en *homme du Monde* les officiels égyptiens et britanniques. Il n'y a plus rien de choquant dans la procession, constate notre témoin, un copte de Tantâ [10].

Le dernier chapitre, couvre les évolutions du Mouled au XX^e siècle. C'est un constat général de déclin du pouvoir commercial de la foire, dans un double processus : *égyptinisation des pèlerins* de par la construction des Etats-Nations issus de la chute de l'Empire Ottoman, et au sein même de l'Egypte, un *rétrécissement, de l'aire géographique du mouled*. La sécurisation des routes et les facilitations de transports multiplient les échanges commerciaux en dehors du Mouled. La célèbre foire est peu à peu devenue la plus grande fête foraine de l'Égypte contemporaine. Comme l'indique Valérie Hoffman [11], la culture soufie reste tacitement un fondement de l'identité nationale. Il faut chercher les causes de la *permanence* du Mouled, comme fait religieux, notamment dans la profonde transformation de la ville sous le poids de la croissance démographique et de l'exode rural : *la ville se prolétarise*, les élites européennes, juives et musulmanes ont peu à peu quitté Tanta. La figure du paysan-pèlerin s'est profondément modifiée : *il n'a plus pour seul horizon son village qu'il ne quitte que pour le mouled*, il est alphabétisé, contraint de diversifier ses activités pour compléter ses revenus, et souvent acteur de l'émigration pendulaire. Le pèlerinage va glisser peu à peu vers une pratique plus *individuelle* : *il y a moins de groupes soufis, mais de plus en plus de noyaux familiaux, de couples, voire de femmes seules avec leurs enfants*. D'autre part les élites ne se désintéressent pas du Mouled : Sadate, restaure la Mosquée, comme à la grande époque d'Alî bey et

l'exemple des ministres pèlerins ne s'interrompît jamais . C'est aussi l'époque de l'émergence d'un nouveau Saint soufi, Ahmad Muhammad Higâb, qui est aussi l'hagiographe qui propose une nouvelle *synthèse* de Badawi et de son culte. C'est le représentant de ce *soufisme réformé* , voir politisé, qui associe ferveur religieuse, et *pensée sociale* , ascèse individuelle, et don pour la sauvegarde de la Nation.

Je terminerai donc ce compte-rendu en remplaçant cet ouvrage dans les questionnements anthropologiques sur la relation conceptuelle entre mythe et histoire. En effet, l'ouvrage de Catherine Mayeur-Jaouen concourt avec beaucoup de conviction, il me semble, à renverser la conception levi-straussienne d'un structuralisme dur du mythe dans son rapport à l'histoire. Ce sont les anthropologues Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre qui s'attaquent dans un article célèbre à cette problématique à la fin des années 80 [12]. Par le principe de Levi-Strauss de *ne rien expliquer du mythe que par le mythe* , l'analyse structurale commet, selon les auteurs, cette erreur d'exclure de sa *procédure centrale d'interprétation* [&] *toute causalité extrinsèque aux systèmes mythiques* qui ne feraient que *dialoguer entre eux* dans une approche comparative et décontextualisée. L'analyse des *contraintes externes*, *n'est pas oubliée, mais plus périphérique* , elle n'aurait pas de prise sur les *lois qui gouvernent l'esprit* [13]. Levis-strauss a parfois inversé ce schéma pour prendre en compte des *mythes historisés formes intermédiaires entre la structure stationnaire du mythe et le devenir ouvert de l'histoire* (*ibid.*, p.155). Pour nombre d'anthropologues qui ne raisonnent pas à partir de la notion de *pensée mythique* , les productions symboliques, quelque soit le genre étudié, prennent d'abord sens par référence circonstanciée à leurs conditions d'énonciation et à un système social en devenir (Bensa, Rivierre, *ibid.*). C'est en ce sens que Jean Bazin nous invitait dès 1979 à *accorder à la narration elle-même son plein statut d'acte historique* [&] *les récits sont le sédiment d'historisations successives dont chacune avait pour but de réécrire l'histoire en fonction des intérêts du moment* [14]. Le jeu et les enjeux autour du symbolique dans une perspective phénoménologique demandent donc toute l'attention du chercheur à la coexistence de différentes versions en relation étroite avec la conjoncture socio-historique. Catherine Mayeur-Jaouen nous invite ainsi à *revenir au Saint* en concluant que *c'est finalement moins la thématique du déclin qui permet de le comprendre que l'analyse de ses métamorphoses successives, de la façon dont toutes ces strates se sont superposées, juxtaposées, influencées, sans qu'aucune s'efface jamais* .

Julien TARDIF Doctorant en Sociologie julien.tardif06@free.fr

Université de Nice Sophia-Antipolis Laboratoire Mémoire Identité et cognition sociale LASMIC : [Site du LASMIC](http://www.lasmic.unice.fr)

Administrateur de l'association POLYCHROMES <http://www.polychromes.fr/>

Post-scriptum :Publié chez Aubier, 2004

[1] Claude Grignon, Jean-Claude Passeron, Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature, Gallimard, Ed. du Seuil, 1989.

[2] Peter Brown, Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine, tr. Fr. par Aline Rousselle, Cerf, 1985, version anglaise en 1981.

[3] Alfred Schütz A., Le chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales, Paris, Méridiens Klincksieck, Collection Société, 1987, Traduction d A. Noschis-Gillieron.

[4] Michel Jullien, L'Égypte. Souvenirs bibliques et chrétiens, Lille, 1891, p.161.

[5] Mustafâ 'Abd Al-Râziq, Les deux mouleds d'Ahmad al-Badawî et de Disûqî , Al-Siyâsa al-usbû'iyya, n89, 90 et 92, novembre et décembre 1927.

[6] Halabî, Sîrat al-Sayyid Ahmad al-Badawî, Al-Nasîha al-'alawiyya fi bayân husn tarîqat al-sâda al-Ahmadiyya, éd. par Ahmad `Izz al-Dîn Khalaf Allâh, Le Caire, 1964.

[7] Sakhâwî, Al-Tibr al-masbûk fi dhayl al-sulûk, Bulâq,1896, p.176.

[8] Leonardo Benevolo, Histoire de la ville, Parenthèses, 1997 (édition originale italienne 1983).

[9] Philippe Gelat bey, Répertoire général annoté de la législation et de l'administration égyptiennes 1840-1910, IIème partie 1840-1904, I, 4.

[10] Élie Sidawi, Le grand mouled de Sidi Ahmad al-Badawi , Revue du monde égyptien, II, n5, avril 1922, p.305-319

[11] Valerie Hoffman, Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt, University of South Carolina Press, 1995.

[12] Alban Bensa, Jean Claude Rivierre, De l'histoire des mythes, Narrations et polémiques autour du roché Até (Nouvelle-Calédonie) , L'Homme 106-107, avril-sept. 1988, XXVIII (2-3), p.263-295.

[13] Levi-Strauss, Le Regard éloigné, Plon, 1984, p.151

[14] Jean Bazin, La production d'un récit historique , Cahier d'Etude Africaine, Gens et paroles d'Afrique, 73-76, 1979, p.470.