



HAL
open science

L'Islam, le corps, l'espace

Lofti Ben Abderrazack, Christian Ricordeau, Jacqueline Sellem, Daniel Sibony

► **To cite this version:**

Lofti Ben Abderrazack, Christian Ricordeau, Jacqueline Sellem, Daniel Sibony. L'Islam, le corps, l'espace. [Rapport de recherche] 0010/74, Secrétariat d'état à la Culture (SRA). 1974. hal-03084330

HAL Id: hal-03084330

<https://hal.science/hal-03084330>

Submitted on 21 Dec 2020

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

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

2406

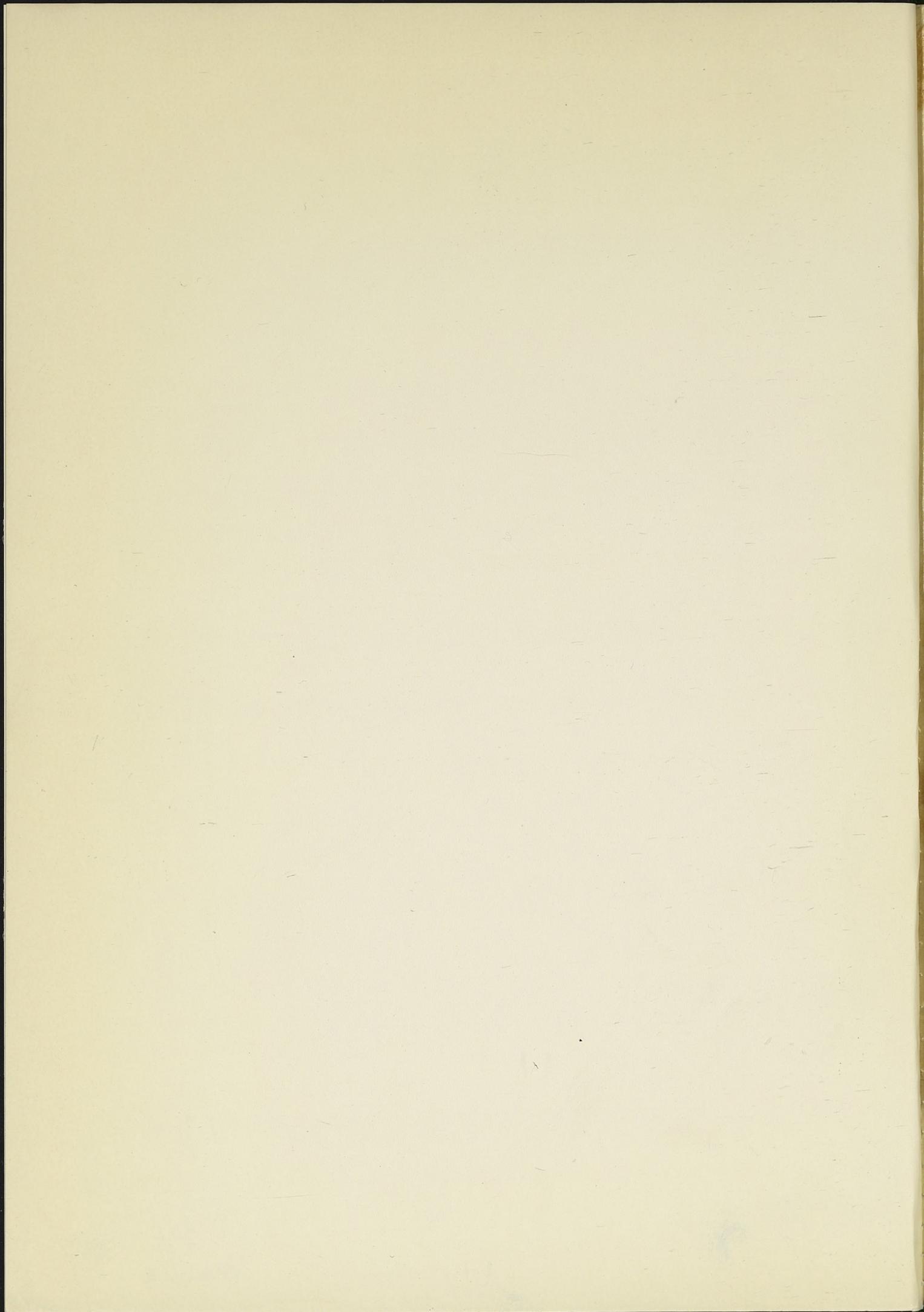


3030026083098

*ECOLE D'ARCHITECTURE DE
VERSAILLES*

L'ISLAM LE CORPS L'ESPACE

J. SELLEM



Secrétariat d'Etat à la Culture

- Recherche Architecturale -

Contrat N° 73.73.008.00.202.75.01

(G.E.S.A.)

p 52 la Mosquée

0-112

127 → 30 la Mosquée

30

ISL

L'ISLAM,

LE CORPS,

L'ESPACE.

Lofti Ben Abderrazack

Christian Ricordeau

Jacqueline Sellem

Consultant : Daniel Sibony

Secrétariat d'Etat à la Culture

- Recherche Architecturale -

Contrat N° 73.73.008.00.202.75.01

(G.E.S.A.)

L'ISLAM,

LE CORPS,

L'ESPACE.

V
159.937
BEN

~~30
154~~
-

Lofti Ben Abderrazack

Christian Ricordeau

Jacqueline Sellem

Consultant : Daniel Sibony

BIBLIOTHÈQUE
U.P. 3

INTRODUCTION

La société islamique et l'architecture islamique ont été l'occasion de la recherche dont voici le rapport.

Il s'agit d'un rapport universitaire qui se veut un rapport neutre et impersonnel, c'est-à-dire présentant l'aspect islamique comme un objet capable en lui-même, extérieur à l'observateur et objectivement analysable.

Ce ne sera pas le cas ici.

Car s'il est toujours vrai qu'il n'est pas indifférent de savoir "qui" cherche et "pourquoi" il (ou elle) cherche, il est particulièrement inadmissible dans le cas présent d'éluder les questions suivantes :

- de quelle civilisation, de quelle culture est celui qui cherche ?
- qu'est-ce qui peut justifier l'impertinence d'un occidental à prétendre donner un avis sur une société qui diffère de la sienne ?
- qu'est-ce qui permet de penser qu'un arabe est plus capable de décrire sa propre société, qu'un poissou de décrire l'économie et il est immergé ?
- et s'agissant d'une société patriarcale, quel est donc le sexe de la personne qui donne son point de vue ?

Ainsi ce rapport ne sera-t-il pas un rapport sur l'aspect islamique, mais le rapport d'une rencontre entre trois personnes à travers de l'espace islamique.

Ceci explique son découpage en trois grandes parties, correspondant à la participation de chacune de ces personnes.

Les deux premières parties sont le fait de ceux occidentaux, l'espace islamique n'étant pour eux que l'occasion de s'exercer à comprendre la liaison entre architecture et société, afin d'être mieux à même de comprendre ultérieurement l'architecture de leur propre société.

En conséquence de cela, ces deux rapports présentent tous deux un caractère normé (certains aspects de la société musulmane sont extraits et étudiés isolément) et discursif (on part de certaines données, on tient y

La société islamique et l'aménagement de son espace, tel est l'occasion de la recherche dont voici le rapport.

Il eut été de tradition universitaire que de présenter un rapport neutre et impersonnel, c'est-à-dire présentant l'espace islamique comme un objet cernable en lui-même, extérieur à l'observateur et objectivement analysable.

Ce ne sera pas le cas ici.

Car s'il est toujours vrai qu'il n'est pas indifférent de savoir "qui" cherche et "pourquoi" il (ou elle) cherche, il est particulièrement impossible dans le cas présent d'éluder les questions suivantes :

- de quelle civilisation, de quelle culture est celui qui cherche ?
- qu'est-ce qui peut justifier l'impertinence d'un occidental à prétendre donner un avis sur une société qui diffère^{tant} de la sienne ?
- qu'est-ce qui permet de penser qu'un arabe soit plus capable de décrire sa propre société, qu'un poisson de décrire l'aquarium où il est immergé ?
- et s'agissant d'une société patriarcale, quel est donc le sexe de la personne qui donne son point de vue ?

Ainsi ce rapport ne sera-t-il pas un rapport sur l'espace islamique, mais le rapport d'une rencontre entre trois personnes à propos de l'espace islamique.

Ceci explique son découpage en trois grandes parties, correspondant à la participation de chacune de ces personnes.

Les deux premières parties sont le fait de deux occidentaux. L'espace islamique n'était pour eux que l'occasion de s'exercer à comprendre la liaison entre architecture et société, afin d'être mieux à même de comprendre ultérieurement l'architecture de leur propre société.

En conséquence de cela, ces deux rapports présentent tous deux un caractère borné (certains aspects de la société musulmane sont extraits et étudiés isolément) et discursif (on part de certaines données, on tient un

raisonnement à leur propos et on s'achemine vers des conclusions).

En annexe II, on trouvera d'ailleurs le texte du projet de recherche que l'équipe réalisera à la suite de celle-ci, et dont l'objet sera cette fois l'architecture de la société occidentale contemporaine.

Celui qui a rédigé la première partie du présent rapport était plutôt préoccupé de comprendre comment la société islamique s'est servie de l'espace pour mettre en acte une façon particulière aux musulmans de se sentir ensemble et de "faire" "ensemble".

On trouvera en annexe I, un article rédigé par la même personne à fin de publication dans une revue, et rapporté ici parce qu'il permet de mieux éclairer la façon dont des préoccupations (d'ordre théorique et pratique) à propos de sa propre société, l'ont aiguillonné pour mettre en valeur certaines particularités de la société musulmane.

Celle qui a rédigé la deuxième partie du rapport était plutôt préoccupée de comprendre le statut de la femme dans la société islamique afin de mieux comprendre sa propre position de femme dans la société occidentale.

A cette fin elle a surtout étudié, non la perception propre qu'a la femme musulmane de l'espace, mais la façon dont la femme est l'occasion pour l'homme musulman, tout autant que l'espace, de définir et d'agir un rapport au monde spécifique.

La troisième partie de ce rapport a été rédigée par un arabe qui se définit lui-même comme à cheval entre deux cultures, la musulmane et l'occidentale. Cette recherche ayant été pour lui l'occasion de retrouver une forme d'adhésion complète, totale, à la logique propre de l'espace islamique, son texte n'a en conséquence ni le caractère borné, ni le caractère discursif des deux précédents. Il est au contraire globalisant et circulaire, redisant, répétant les mêmes idées sous des formes chaque fois différentes.

Car il ne s'agit pas pour lui d'expliquer mais de renouer un contact, de toucher des vérités qui pour lui sont premières, en les désignant, en les nommant.

Son texte n'est pas une explication extérieure et neutre de la médina. Il cherche plutôt à en être l'équivalent littéraire : le témoignage

écrit d'une expérience vécue dans le corps, à seule fin d'être partagée.

Et comme la ville musulmane n'est pas vécue comme "une" mais que mille et mille coexistent dans ses murs, le texte n'est pas "un", mais enchevêtrement de mille idées dont le but n'est pas de se cerner, de s'isoler, mais d'ouvrir sur mille autres idées.

C'est par l'intermédiaire des mystiques musulmanes que s'est faite cette reprise de contact. On trouvera dans cette partie de nombreuses citations ayant trait à leur façon de ressentir leur corps et l'espace.

Afin d'assurer une circulation entre ces trois textes distincts, et pour clarifier, malgré la diversité des objectifs, la convergence des idées évoquées, nous croyons bon de signaler dans cette introduction un certain nombre de ces notions.

Soit parce qu'elles se retrouvent d'un texte à l'autre, soit que le fait qu'elle ne se retrouve pas est, justement, révélateur.

Soulignons que bon nombre d'idées soulevées ici n'ont pu être qu'esquissées pendant cette très courte recherche, et appelleraient des investigations autrement plus poussées que celles que nous avons pu mener.

* NEGATION DE LA VILLE EN TANT QU'UNITE URBAINE PERMENTIE :

* LE CORPS PLUTOT QUE L'ESPACE :

"Toute perception à travers l'espace est pratiquement nulle, inexistante ; c'est le non vouloir de perception réelle de l'espace, des objets". 3^o partie, page 98

C'est justement le cas de cette notion de négation de l'espace que de ne pas trouver son répondant dans les deux premières parties. N'est-ce pas en raison de la différence, signalée plus haut, de nos cultures respectives !

Pour évoquer cette question par un exemple simple considérons, dans les édifices religieux chrétiens et musulmans, la façon dont est manifestée la direction de la prière.

On constate, si on prend l'exemple de l'église gothique chrétienne, que c'est l'ensemble du bâtiment qui s'organise en fonction de cette direction, qui, par son dynamisme longitudinal visualise, mime en quelque sorte cette mise en direction.

Or, dans la mosquée où les croyants prient tournés vers la Mecque (et l'on sait quelle importance fondamentale les musulmans accordent à

cela), la direction de la Kaaba (le sanctuaire de la Mecque) ne transparait pratiquement pas dans l'effet visuel procuré par le bâtiment, et n'est signalé en fait, que par une petite niche (le Mihrab) creusée dans le fond de la salle de prière. Seule la présence des musulmans en prière, des corps strictement alignés en rangées perpendiculaires à la direction de la Mecque, permet que cette direction soit agie dans l'espace.

Autre comparaison : on ne cesse d'être frappé par la somme de travail accumulée pour l'édification des cathédrales gothiques, et on ne peut qu'en déduire l'importance alors accordée au bâtiment pour signifier dans l'espace, l'unité de la communauté que son existence contribue à cimenter.

Ne peut-on, non pas dans l'absolu, mais relativement au rôle symbolique du bâtiment gothique, penser que c'est davantage la réunion des corps, la mise ensemble des corps que l'édification d'un bâtiment, qui cimentera la communauté islamique ?

Cinq fois par jour, toutes activités cessantes, approximativement à la même heure, la totalité des croyants orientés vers la Mecque : y-a-t-il "corps social" plus "corporel" que celui-là ?

* NEGATION DE LA VILLE EN TANT QU'UNITE URBAINE RESSENTIE :

"La ville en fin de compte n'est pas une, mais des milliers dans une, et toutes se ressemblent" 3^o partie, page 97

Dans l'Empire musulman où tout musulman est de droit citoyen de toute ville où il séjourne, il ne semble pas y avoir en effet d'équivalent à ce que dans la société occidentale on nomme "esprit de clocher", et qui serait dans ce cas "esprit de minaret".

On trouvera ce point développé dans la I^o partie, chapitre I.

* LE PROBLEME DU MUSULMAN N'EST PAS DE FAIRE "UN" EN TANT QU'INDIVIDU ISOLE, MAIS DE FAIRE "UN" AVEC SES MILLE ET MILLE FRERES DE RELIGION :

"Le soleil qui est l'esprit s'est divisé en rayons dans les fenêtres que sont les corps. Quand vous regardez le disque du soleil, en lui-même il est un..." cité dans la 3^o partie, page 97

Ce point est étudié dans la I^o partie, chapitre 3. Il implique que :

* "L'HOMME PARFAIT EST "LA PORTE""

3° partie, page 103

Car le musulman ne se ressent pas pour cette raison comme une unité close, mais comme une unité "béante", battante comme une porte qui, d'ailleurs, s'ouvrirait et se refermerait sans cesse sur des lignées humaines de plus en plus infiniment grandes (ses frères, ses cousins, son clan, sa race, ... son Dieu).

C.F. I° partie, chapitre 4.

Cette façon de se ressentir implique à son tour que :

* L'INDIVIDU NE S'IDENTIFIE PAS A LA MAISON (UNITE PRIVEE, CLOSE ET CERNABLE, MAIS TROUVE SON IDENTITE EN PARCOURANT LES DIVERSES SEQUENCES DE L'ESPACE DE SA COMMUNAUTE :

"Le corps traverse, chemine, perçoit sa ville en tant que sa maison, cette perception permet une certaine identification. Mais pas du moi et de la maison : il s'agit de l'appropriation de tout un environnement".

3° partie, page

Thème qui a son répondant dans la I° partie, chapitre 4.

* LA MAISON EST UN ESPACE FEMININ :

"Un étranger ne peut rien voir ; il faut être musulman. L'homme ne décrit pas sa maison, son intérieur ; il la palpe, il la vit : la maison, c'est effectivement la femme".

3° partie, page 107

Cette notion est discutée dans la 2° partie, chapitre 4 et 5.

* L'ESPRIT (L'AME) DU MUSULMAN DOIT SE DETACHER DE LA MAISON (LE CORPS) :

"La vision est en toi la seule chose qui compte...

Transforme ton corps entier en vision ; deviens regard.

Tu n'es pas le corps, tu es cet oeil spirituel ;

si tu contemples l'esprit, tu seras libéré du corps..."

cité dans la 3° Partie, page 90

c.f., 2° partie, chapitre 4, p. 76 et 77. Dans ce chapitre

il y est aussi conclu que :

* LA FEMME (EN TANT QUE MERE) SERT A SYMBOLISER LA MATIERE D'OU L'ESPRIT SE DETACHE :

"Ma mère, c'est-à-dire ma nature (mon corps), par ses douleurs d'agonie, donne naissance (à l'esprit) afin que l'agneau (l'esprit) puisse être tiré de la brebis"

citation d'un mystique musulman, 3^o partie, p. 105

* DANS "UN" IL Y A MILLE :

"Tu n'es pas un seul "Toi" ô mon ami, en vérité tu es le ciel et la mer profonde. Ce Toi puissant qui est mille fois plus grand est l'océan où se noie une centaine de Toi".

citation d'un mystique musulman, 3^o partie, p. 111

Cet aspect qui est le répondant symétrique du "avec des mille et mille individus" on fait un "un" social" n'est pas abordé dans les deux premières parties. Il est pourtant la poursuite vers l'infiniment petit de la cascade de réseaux sociaux, infiniment plus grand les uns que les autres et à l'intérieur desquels se repère l'individu.

La belle citation suivante évoque bien ces sauts successifs vers l'infiniment petit :

"Le corps de l'homme est comme une échelle d'ébène noire et à l'intérieur de laquelle se trouve une échelle d'ivoire blanc".

cité dans la 3^o partie, page

Pour revenir à la façon de se compter non comme élément d'un couple (un homme/une femme, etc...), mais comme membre d'une collectivité innombrable, on constate que dans la société musulmane :

* LE THEME DU "MIROIR" NE MET PAS EN JEUX DES RAPPORTS DUELS :

"Toutes les maisons se ressemblent et s'assemblent, c'est une combinaison de reflets de miroirs ou l'Islam se reflète".

"... le miroir... montre et communique l'image reçue à ces autres miroirs tournés vers lui qui sont prêts à en accueillir et à en élaborer l'empreinte".

3^o partie, page 112

En effet, la façon du musulman de se définir comme faisant corps avec les membres de sa tribu (ou de sa religion) implique une quête de son unité personnelle qui n'est pas celle correspondant à un rapport duel (se définir en s'identifiant - opposant à quelqu'un qui lui sert de miroir), mais s'effectue par la recollection de tous les visages dispersés qu'il est pour ses égaux (les mille et un éclats de lui-même répandus dans l'opinion la vision ou les désirs que les autres membres de la tribu ont de lui). Cette recollection s'effectue symboliquement en la personne du chef qui cimente autour de lui l'unité de la tribu, en la personne du prophète qui cimente autour de lui l'unité de la communauté des croyants.

On trouve ce point évoqué, 2^o partie, chapitre 5, p. 85 et 86.

CAWTRA DANS LA VILLE

On trouvera enfin, en annexe III, et rédigées par le consultant de l'équipe, quelques remarques ayant trait plus spécifiquement à l'espace islamique dans son rapport à la féminité.

En effet, la façon du muséum de se définir comme faisant corps
avec les membres de sa tribu (ou de sa religion) implique une unité de
son unité personnelle qui n'est pas celle correspondant à un rapport dual
(se définir en s'identifiant - opposant à quelqu'un qui sert de miroir).
Mais s'effectue par la recollection de tous les visages dispersés qu'il est
pour eux seuls (les mille et un éclats de lui-même répandus dans l'opinion
la vision ou les débats que les autres membres de la tribu ont de lui).
Cette recollection s'effectue symboliquement en la personne du chef qui
cimente autour de lui l'unité de la tribu, en la personne du prophète qui
cimente autour de lui l'unité de la communauté des croyants.

On trouve ce point évoqué, 2^e partie, chapitre 5, p. 82 et 83.

On trouve enfin, en annexe III, et rédigés par le consultant
de l'équipe, quelques remarques ayant trait plus spécifiquement à l'espace
familial dans son rapport à la félicité.

Ière Partie

CAMPER DANS LA VILLE

Note I - El Sokhari, l'Authentique, traduit de G.H. ...

"C'est à ces années de séjour dans le désert qu'on rapporte une aventure merveilleuse que d'autres auteurs placent à d'autres moments de la vie de notre héros. Deux anges étaient venus, avaient ouvert sa poitrine, en avaient tiré le coeur qu'ils avaient soigneusement nettoyé avant de le remettre en place. Puis ils l'avaient pesé en mettant successivement dans l'autre plateau un homme, puis dix, puis cent, puis mille. Puis l'un avait dit à l'autre : "Laisse-le ! Même si tu mettais dans l'autre plateau sa communauté (oumma) toute entière, il l'emporterait encore sur elle".

Tiré de "Mohamet"
de M. Rodinson

Chapitre I

DES "VILLES" MUSULMANES ?

I) - QUAND LE TEMOIGNAGE DEVIENT ARCHITECTURE :

Une vérité souvent rebattue dans les études islamiques, est que l'idéal de l'Islam serait essentiellement citadin.

La création d'une ville est en effet "un acte hautement louable". Bien des aspects du rite religieux sont difficiles à pratiquer pour les nomades au désert (dont on verra pourtant quel rôle important ils ont joué dans l'Islam), que ce soit le rythme des ablutions qu'il suppose (quoique, lorsqu'on en manque, on puisse remplacer l'eau par le sable), l'obligation de faire la grande prière du vendredi dans une mosquée, le jeûne prolongé du Ramadan (pendant un mois, l'interdiction de manger et de boire, du lever au coucher du soleil) et l'activité nocturne qu'il implique.

Mais bien que l'excellence pour l'Islam, du fait citadin, soit assez largement acquise, ce sera l'occasion de notre premier questionnement.

De quelle façon les musulmans vivaient-ils la ville. Et d'abord est-il une seule ville en Islam, même idéale ?

Les chrétiens ont fait grand cas au moyen-âge de leur "Jérusalem céleste" qui, selon l'Apocalypse de St Jean descendra du ciel, envoyée par Dieu, "ayant la clarté de Dieu, et sa lumière semblable à une pierre précieuse, telle la jaspé, semblable au cristal".

Le paradis musulman est un jardin sous lequel coulent des fleuves. Et dans ce jardin, une tente. Une tente immense :

"Il y aura au Paradis une tente faite d'une perle excavée, de soixante milles de largeur, et d'un angle à l'autre les gens ne se verront pas les uns les autres ; les Croyants la parcoureront..." (note I)

Note I - El Bokhari, l'Authentique Tradition Musulmane, choix de h'adîths, traduc. de G.H. Bosquet, Grasset Editeur (1964, Paris)

Pas de ville au ciel donc.

Sur terre comment les choses se passent-elles ? A partir de quel moment par exemple, un groupement s'appelle-t-il ville ?

Nous introduirons la question par deux citations d'un séminaire tenu sur le thème de la ville musulmane à l'École Pratique des Hautes Etudes (texte à tirage limité, peut être consulté au Centre d'Etudes Maghrébines).

Dans son intervention, Paul Marthelot note :

"Le souk rural ne semble en aucune manière pouvoir être créateur de ville ; c'est un phénomène d'un autre ordre, d'une autre catégorie que le phénomène urbain. Tel n'était pas le cas, naguère, des foires et des marchés de l'Europe Occidentale ou Méridionale où le marché rural fait naître cet organisme si particulier qu'est le bourg, lequel est une ville en puissance".

Jacques Berque donne, dans son intervention, un élément d'analyse de cette particularité :

"... plus que toute autre considération statistique, économique, etc, la définition de la ville musulmane est fonctionnelle ; la bourgade devient ville dans la mesure où elle réalise par son allure, son genre de vie, sa contexture monumentale, la fonction à laquelle doit répondre la ville selon l'éthique musulmane : d'être un lieu d'échange et de témoignage.

Echanger et témoigner, dans la pratique même du droit civil, mu^camalât, intimement liés. On pourrait même dire, pour accentuer encore cette entithèse entre vie rurale et vie urbaine,... que la ville est le lieu où le témoignage devient architecture".

Lieu de témoignage certes, mais ne peut-on pas préciser d'avantage le caractère particulier avec lequel l'Islam utilise la ville pour ses buts religieux ? Deux ordres de fait seront pour nous des indices dans cette réflexion.

Tout d'abord l'absence d'institutions municipales autonomes, ensuite, la profonde coupure qui sépare la ville en deux parties, pur et impur, au nom même de la religion.

2 - SUR LES INSTITUTIONS DE LA CITE :

Nous trouvons dans un article de S.M. Stern, "The Constitution of the islamique city" (note 2), des éléments d'analyse pour ce qui concerne ce premier point.

Stern rappelle qu'avant la conquête byzantine les cités, bien qu'incorporées aux royaumes grecs ou à l'Empire romain, et ne possédant donc aucune indépendance politique, préservèrent malgré tout un haut degré d'autonomie interne. A l'image de la constitution des cités grecques, chacune possédait son assemblée, son conseil et ses magistrats. Stern rappelle également, que sous l'occupation byzantine qui précède la conquête musulmane, ces institutions municipales autonomes avaient disparu progressivement, et ce qu'il en restait s'était transformé en simples organes locaux de l'administration impériale, chargés principalement de collecter les taxes.

L'Islam n'a donc pas pu trouver dans ces cités de traditions d'organes municipaux, de vie municipale autonome. On peut cependant interroger le fait que l'Islam n'a pas fait ressurgir de telles institutions, alors qu'il a été l'agent d'un splendide développement de la civilisation urbaine, dont aucune autre civilisation contemporaine (VII^e - VIII^e s. ap. J.C.) ne présente d'équivalent, Chine et Byzance comprises, et sans parler de l'Europe latine où la vie urbaine connaissait alors une éclipse presque totale.

On peut interroger cette absence dans la mesure même où la floraison urbaine que connut l'Occident chrétien quelques siècles plus tard (XII^e et XIII^e s.), s'accompagna d'une très large autonomie interne des cités dont les privilèges étaient garantis par des chartes, et l'un des privilèges essentiels en consistait à vivre selon ses propres lois.

Rien de tel dans l'Islam. La loi est unique, c'est celle de Dieu. Le Coran est la base de la législation musulmane.

La politique aussi est unique, c'est celle de l'Empire des croyants.

Aux XII^e et XIII^e s. en France, quand une cité s'insurge contre le seigneur qui la domine, c'est en son nom propre, pour vivre selon ses propres lois.

Note 2 - Extrait du recueil "The Islamic City", édité par Bruno Cassirer (Oxford - 1970).

Au Maghreb, quand, au début du XII^e s. (VI^e s. de l'Egire) le berbère Ibn Tûmart ambitionne, au nom d'un retour à l'Islam primitif, d'abattre la dynastie Almoravide, il commence par s'isoler avec ses adeptes, à Tinmall, en pleine montagne ; y revit consciemment une réplique à l'exode médinois du prophète Mahomed.

Après sa mort, son successeur prend tout à tour Tlemcen, Fès, Marraketch, Cordoue, Meknès, Bougie, Tunis et Tripoli.

Chaque ville n'est pas prise pour elle-même, mais comme maille d'un tissu de l'empire Almohade.

Et même cette unité maghrébine, réalisée pour la première fois dans l'histoire par un gouvernement autochtone où les berbères tiennent une large place, n'est pas, dans l'esprit de ses dirigeants, la limite atteinte de leurs ambitions puisque, en prenant le titre de calife, le berbère Abd-Al-Mû'min indiquait l'horizon réel de cet effort d'unification : l'empire musulman, l'empire des Croyants (note 3, p.22)

Autour du Calife, le gouvernement central de l'empire Almohade est alors constitué d'un premier conseiller, de quelques secrétaires, d'un chambellan, d'un grand juge et, enfin et surtout, d'un ministre des finances, proposé aux armées.

Au niveau provincial (et non municipal), on retrouve en réduction cette administration centrale, mais ce qui est le plus significatif est que ce pouvoir n'est pas l'émanation d'une vie locale, mais qu'il est dirigé par les membres de la famille du Calife (ses fils, ses frères, ses oncles) qui se répartit alors dans tout l'Empire afin d'en assumer la direction.

Cette pratique, qui consiste à ce que la famille ou la tribu qui conquiert un empire; se dissémine ensuite dans toutes les villes importantes pour en assumer la direction, est une constante pratiquement absolue en pays d'Islam, tout au moins jusqu'au XIV^e siècle.

3 - SUR L'ESPRIT DE MINARET :

Il semble donc que, non seulement la ville (ainsi que le signalent Marthelot et Berque) n'est pas le résultat d'un regroupement continu qui irait de la bourgade rurale, à la petite puis à la grande ville, mais encore que ce regroupement urbain ne serait pas en Islam pris en lui-même, pour son caractère de rassemblement, d'affirmation d'une collectivité groupée à l'intérieur d'une muraille, mais comme jalon, comme relais d'un regroupement bien plus vaste, et qui se définit avant tout d'être un horizon à atteindre, celui de l'Empire, une unité à en faire émerger, celle de

la communauté des Croyants, des Soumis-à-Dieu (ce qui est le sens du mot Musulmans)

Tout cela nous amène à douter que les musulmans connaissent l'équivalent de ce qu'en Europe on appelait, et appelle toujours, "l'esprit de clocher" et qui serait dans ce cas "l'esprit de minaret".

On est d'une famille patriarcale, ou on est d'une tribu, c'est à-dire dans les deux cas, descendants d'un ancêtre supposé commun.

On est aussi d'un témoignage, celui de l'unicité d'Allah.

Mais est-on vraiment d'une ville, d'une muraille ?

Est-on vraiment d'une frontière quelconque sinon de celle que Dieu a tracée entre les croyants et les impies ?

Absence aussi dans l'Islam d'une autre expression qui semble dénier à la ville sa réalité de rassemblement. Car comment pourrait-on traduire en musulman "avoir pignon sur rue" ?

Dans les cités occidentales médiévales, avoir sa demeure donnant sur le lieu public, citadin par excellence, qu'est la rue, était fort recherché.

Au dessus de l'artère artisanale, commerçante ou passante, les maisons s'élevaient en hauteur.

Point de cela en Islam. Les quartiers résidentiels se séparent, autant que possible, du souk commerçant, voilent leurs accès par des passages dérobés ; et les demeures, au lieu de s'ouvrir sur les rues ou les impasses des quartiers, d'y ouvrir leurs portes et leurs fenêtres, s'en séparent par une skifa, sorte de sas entre la rue et le patio qui rend l'intérieur de la maison invisible de la rue.

Et le patio autour duquel, dans des chambres séparées, vivent les diverses générations de la grande famille musulmane, ouvre bien lui aussi sur l'extérieur.

Mais sur quel extérieur : la ville ? non, le ciel ! Le ciel symboliquement lieu du paradis, futur rassemblement imaginaire des croyants.

Enfin, nous évoquerons un dernier point qui concerne la division de la cité, division tranchée au nom de la loi divine, et dont on trouve une bonne analyse dans la communication de M'hamed Férid Ggazi au séminaire de l'I.P.H.E. cité précédemment.

4 - SUR L' "UNICITE" DE LA CITE :

L'auteur rapporte l'existence, au III^e s. de l'Egire, d'un "code" ou mieux d'un "guide des convenances" (Kitâb-al-Muwâssâ) élaboré par "un groupement social qu'on appelait les Raffinés (Zurafâ) qui se groupèrent en noyau distinct du peuple, en aristocrates". Cette classe aristocratique avait dans chacune des grandes cités islamiques une aire d'habitation distincte de celle des autres classes.

En face de ces aristocrates oisifs et raffinés, habitants de riches quartiers résidentiels, l'auteur rappelle l'existence de toute une catégorie de citoyens qui vivaient dans la ville "comme un corps étranger à la Cité". Il s'agit de tous les citoyens qui exerçaient des métiers que l'Islam réprouvait comme étant "illicites" car contraires à la morale divine ou touchant à des matières "impures".

Or il ne s'agissait pas de quelques métiers marginaux que l'on pourrait qualifier d'exceptions, mais d'un très grand nombre de métiers dont certains sont très importants.

Très important pour la survie de la ville, tels les vigiles du guet (à cause de leurs chiens), tels les vidangeurs.

Très important pour l'économie de la ville, tels les changeurs, les huissiers du tribunal, les nomenclateurs portuaires, les fabricants de chaussures de femme, les chirurgiens, les bouchers, les tanneurs, les chauffeurs de bains, les maréchaux-ferrands (qui touchent au feu donc au démon).

Très important aussi pour ce qui est de la vie urbaine, de ses lieux de rencontre, de son animation, tels les barbiers (qui touchent au sang), tels les danseurs baladins, les crieurs publics, les joueurs (même d'échecs) et les amateurs de concerts.

Et la liste en est plus longue.

A côté de ces métiers ou occupations "impures", d'autres métiers étaient considérés comme "purs". Ainsi les parfumeurs, car voués au sacré (ils vendaient les produits servant soit au mariage soit à la mort) et dont le souk se trouvait à une place très privilégiée, puisque contigue à la grande Mosquée.

Egalement purs étaient les soyeux ou tisserands de la soie alors que les tanneurs étaient impurs car touchant à des matières tenues impures, salissantes.

Tous les métiers ainsi rejetés de l'élite (hasa) mais aussi de la cité en tant qu'elle se voulait islamique, élaborèrent très tôt "un pacte d'honneur artisanal", la Futuwwa, qui les soudera plus ou moins en opposition sociale à l'intérieur de la cité.

5 - DU RASSEMBLEMENT REEL AU RASSEMBLEMENT IMAGINAIRE :

Voilà donc qui, sous un nouvel angle repose le problème de la façon dont était vécu le rassemblement citadin par les musulmans, car bien que la loi musulmane fasse grand cas de l'unicité de la cité, c'est bien au nom de la loi divine que s'opère ce partage en deux, du pur et de l'impur au sein même de la cité.

Le minaret était-il donc perçu comme le symbole de l'unicité de la ville, et pas plutôt comme le symbole du renvoi à une unicité plus haute, toutes les villes dressant leurs minarets en couronne autour de la Mecque ("idéale moyeu de l'univers" selon la formule de J. Berque).

Est-ce que la ville était vraiment vécue comme un rassemblement, et pas plutôt comme l'occasion d'un autre rassemblement ?

Par les fonctions économiques et surtout culturelles qu'elle est à même de remplir, la facilité de s'y réunir pour des prières en commun, d'y organiser et contrôler le jeûne du Ramadan, d'y développer des écoles pour l'étude du Coran et des sciences coraniques, la ville n'est-elle pas autre chose que le levier du rassemblement des "soumis-à-Dieu", rassemblement qui non seulement dépasse ses murailles, mais la scinde elle-même en deux.

Un rassemblement qui fait participer chaque famille musulmane, isolée dans son patio, à la communauté idéale de tous les croyants, communauté jamais fermée mais toujours en cours de fermeture, en cours de séparation d'avec les incroyants, et qui ne pourrait par conséquent avoir d'autre réalité qu'imaginaire : la tente, l'immense tente du Paradis, la tente faite d'une seule perle excavée, mais si grande qu'on n'en voit pas, d'un angle à l'autre, les extrémités.

Et dire que ce rassemblement ne saurait-être qu'imaginaire ne peut nullement revenir à lui dénier un caractère de réalité, car le

moins que l'on puisse dire, c'est que ce rassemblement céleste a su provoquer et continue de provoquer de nos jours, bien des rassemblements terrestres, et des plus réels.

Mais c'est dire que la seule ville réellement habitée par les musulmans est peut-être la Mecque, et la seule façon de l'habiter n'est pas d'y résider mais d'y passer, au moins une fois dans sa vie.

Et le but de ce passage n'est pas de faire d'eux des Mecquois, mais des habitants du Paradis, car comme le disait Mohamet (c.f. note I)

" Sois dans ce bas monde, comme un étranger, ou un passant "

CITADINS ET NOMADES

I) - LA QUESTION DU NOMADISME :

Que le but du voyage terrestre soit une tente, habitat provisoire du nomade, voilà qui nous introduit dans ce qui va être notre deuxième grand point d'interrogation : Qu'en est-il du rôle respectif des nomades et des citadins dans cette religion qui eut comme Prophète un ancien conducteur de caravanes, confié par sa mère, lorsqu'il était petit, à la nourrice d'un clan nomade.

En effet, alors que le paysan (le fellah) est parfois l'objet de mépris de la part de Mahomed, le nomade quant-à lui domine toute l'histoire de l'Islam. Que ce soit le nomade convoyeur de caravanes, le guerrier nomade de la Guerre Sainte, le nomade collecteur d'impôts, le nomade fondateur d'Empire ou destructeur de villes.

A la différence des sociétés de pur nomadisme, tels que les Mongols, la société qui voit naître et se dérouler l'épopée coranique est fondamentalement caractérisée par la complémentarité économique et politique d'une communauté nomade et d'une communauté urbaine.

C'est dans un tel contexte qu'en Arabie, la nouvelle religion prend son essort. Sa puissance naissante s'y fondera sur une alliance conclue entre les riches commerçants de la Mecque et de Médine, et les nomades bédouins, pasteurs et caravaniers. Alliance conclue d'ailleurs sous la direction des citadins. La grande famille des Qorayshites, dont Mahomat faisait partie, devait sa richesse au contrôle qu'elle assumait sur le commerce caravanier dont la Mecque était un centre très important. Les Qorayshites maintenaient, grâce à des alliances matrimoniales, des rapports très étroits avec les tribus nomades avoisinantes. Il était de coutume que les enfants de Qoraysh soient, ainsi que Mahomet, confiés en nourrice dans des clans nomades ce qui, vu l'importance de la fraternité de lait, n'était pas sans conséquences.

2) - ENVERS ET ENDROIT DE L'HISTOIRE DU MAGHREB :

Les historiens coloniaux occidentaux ont analysé très généralement le rapport nomades-citadins en terme de conflit anarchie-civilisation. Les villes seraient le résultat des divers efforts de civilisation des phéniciens, puis des romains. Et quant au nomadisme, il serait une sorte d'état social archaïque au Maghreb, une sorte de lambeau de la préhistoire qui se serait maintenu sans évoluer à travers les siècles, et qui n'aurait jamais su profiter des diverses chances que la civilisation des envahisseurs successifs lui avait données, de se sédentariser, et d'accéder ainsi au Progrès social.

Les invasions arabes, en ce sens, auraient été une nouvelle catastrophe pour le Maghreb, puisque donnant une nouvelle impulsion au nomadisme.

Pour les historiens coloniaux, les nomades sont d'ailleurs à considérer comme fondamentalement belliqueux et destructeurs, de par l'influence même de leur genre de vie.

Un historien maghrébin, Abdallah Laroui (note 3), prend le contre-pied de cette attitude et nie que les genres de vie nomades et citadins constituent des constantes analysables en elles-mêmes, prises isolément, et qu'ils n'aient entre eux que des rapports d'augmentation ou de diminution.

Son analyse des rapports qu'entretiennent les genres de vie nomades et sédentaires trouve son éclairage dans une lecture qu'il fait de l'histoire du Maghreb, comme étant essentiellement et constamment tendue vers une perspective d'unification politique.

Ainsi, le nomadisme, ou plus exactement le processus de renomadisation du Maghreb, serait essentiellement la réponse trouvée à une situation bloquée : l'impossibilité de continuer le processus d'unification maghrébine selon la forme d'une monarchie berbère autonome. Devant l'impossibilité de repousser les envahisseurs successifs, romains, vandales byzantins puis arabes, les berbères leur concèdent momentanément la frange côtière qu'ils contrôlent, mais continuent la lutte par d'autres moyens. Ils la continuent depuis le réduit imprenable qu'offre la montagne, ou par la reprise à leur compte d'un schisme de la religion du conquérant (donatisme chrétien d'abord, khàrijisme musulman ensuite), ou encore par la

Note 3 - Abdallah Laroui, Histoire du Maghreb (un essai de synthèse, coll. "textes à l'appui", edit. F. Maspéro (Paris- 1970)

fuite au désert : "L'homme, redevenu nomade au désert ne pense qu'à revenir a toujours l'oeil sur le limes, tout en sachant que, contre un ennemi vaincu, le désert reste l'unique recours "(A.L.)

A la lumière du même principe, Laroui analyse le problème de la tribu avec ses caractéristiques, non comme une constante historique et même protohistorique, mais selon les rôles particuliers et successifs qu'elle a joués dans l'histoire du Maghreb.

LE NOMADE DU MAGHREB TRIPARTITE :

Ainsi, pour la période de lutte contre les divers envahisseurs, arabes compris, Laroui montre que la société maghrébine se divise en trois zones correspondant à des degrés différents d'autonomie par rapport à l'occupant :

- Le Sahara d'abord et sa renomadisation : "Le phénomène doit être considéré avant tout comme un "retour à soi" dans une situation historique déterminée, comme la conséquence et l'expression d'une histoire bloquée, expression institutionnalisée, figée, et qui servira de réponse à tous les blocages ultérieurs. On ne sait d'où l'histoire maghrébine est partie, mais on sait où elle n'a pu arriver, et ce voyage interrompu a un nom : "la tribu" (opus cité page 63).

- Le Maghreb Moyen ensuite : "C'est le Maghreb historique, libre celui des royaumes, mais repoussé vers l'ouest et le sud, écrasé et dominé pendant les deux siècles romains et lentement reconquis à partir du III^e siècle" (opus cité page 73).

- Le Maghreb conquis enfin, essentiellement la région côtière et l'alentour des villes où la notion d'Etat, dès même la période romaine, a perdu son caractère centralisateur : "L'Etat est avant tout une relation vécue. Or, dès la fin du III^e siècle, le pouvoir de l'Etat va être celui des propriétaires fonciers et des évêques, et cette évolution ne s'arrêtera plus ; dilué, personne ne pourra plus le centraliser à nouveau ; personne ne lui redonnera pleine légitimité... La conséquence la plus importante, à longue échéance, de cette "diffusion" du pouvoir politique fut la revalorisation des groupements locaux, particulièrement de la famille qui, pour remplir son rôle de défense, devait être la plus large possible..." Ce recours à la vie privée, à l'endogamie familiale, au lieu d'y retrouver encore une fois, une structure tribale éternelle..., il est peut-être temps de la considérer comme une réponse déterminée à des problèmes précis

...

Le modèle tribal familial, le modèle des royaumes et celui des nomades du désert rendent les mêmes services aux communautés qui y ont recours mais il est illégitime de les confondre sous le même terme de structure tribale. (opus cité page 75).

LE NOMADE DE LA PERIODE D'ACCEPTATION DU SCHISME ISLAMIQUE :

Après le IX^e s. (ap. J.C.), et l'islamisation en profondeur commencée grâce au commerce, le rôle du nomadisme va être différent :

"L'ouverture du Sahara date de cette époque ; les habitants de cette partie deviennent des convoyeurs de commerce par caravane de chameaux une structure sociale (non étatique si l'on veut) particulière en résulte ; mais le phénomène essentiel et déterminant reste le commerce, non cette structure déterminée... La nouveauté par rapport au V^e et VI^e siècle, c'est l'affirmation d'une autonomie et l'ouverture du Sahara qui n'est plus un "réduit", une réserve. La contradiction nouée par la période romaine et aggravée sous les Vandales et les Byzantins est d'une certaine manière dénouée, et que ce dénouement ait lieu sous le signe de l'Islam, c'est sans doute là le secret d'une islamisation qui fut certe lente, mais aussi irrévocable". (page I22)

LE NOMADE DES INVASIONS HILALIENNES (XI^e siècle après J.C.)

"Dans toute discussion à ce propos, on constate une confusion constante entre les aspects sociaux (tribalisme), les aspects économiques (genre de vie pastoral, et les aspects militaires et politiques du nomadisme, alors qu'il s'agit du rôle historique joué par le nomade par rapport à une structure générale donnée et dans une conjoncture déterminée... Nous avons déjà vu ce qu'on peut penser du nomade malgré lui rejeté au delà du limes et du "zanâti" devenu convoyeur et contrôleur du trafic saharien ; avec le Hilâlien, nous avons un troisième type complètement différent des deux premiers....

Le Hilalien, lui, présente un type nouveau, car il vient avec un titre de propriété, un Iqtâ (note: Laroui, commet ici une imprécision en appelant l'Iqtâ "titre de propriété". l'Iqta ne donnait droit en fait qu'à percevoir l'impôt sur un territoire donné) ; le hilalien

arrive en tant qu'héritier du pouvoir politique.

Nous ne savons presque rien sur l'histoire de ces hilaliens, mais ils sont restés des siècles dans cette situation déclassée ; la structure sociale (tribale) s'est solidifiée, est devenue un élément déterminant, un "capital" qui, par la suprématie politique qu'il engendre, procure des richesses. Cette raison n'est sans doute pas suffisante, car, s'il devient maître d'un territoire à commerce florissant, le hilalien peut aisément se reconvertir, mais s'il ne trouve pas (et c'est là le point le plus important), il continue à jouer son rôle de chef politique, c'est-à-dire de parasite décentralisateur. ... A l'ouest, un courant commercial continu va permettre aux Zanâta de se reconvertir rapidement (et plus tard permettre aux Marinides et Zayyânides de fonder des Etats relativement centralisés), tandis qu'à l'est le mouvement commercial fut dévié à son point de départ et presque bloqué à son point d'arrivée (péril normand) ; les hilâliens vont être maintenus dans leur rôle de soldats de fortune à la recherche d'un héritage politique. Et l'on voit mieux ainsi le sens et la dynamique de la contradiction entre population urbaine et hilâliens, il s'agit d'une compétition de plus en plus aigüe en vue d'accaparer les bénéfices (parfois accumulés) d'un commerce en voie d'extinction, et cette contradiction naît d'une situation particulière très différente de celle qui existait dans les villes-Etats comme Tâhard, Sijilmâsa, Tlemsen, Aghmât, etc... où les bénéfices d'un commerce actif satisfaisant à la fois maîtres des routes et maîtres des villes...

Si l'on ne distingue pas la signification historique, dans des conjonctures différentes, des différents types de nomades, on se condamne à faire d'une structure sociale abstraite la cause d'évolutions très diverses tout en se trouvant devant des contradictions insurmontables comme la métamorphose incompréhensible du nomade destructeur d'empire (Zanâta et Hilâliens) en nomade fondateur d'empires (Almoravides, Marinides, Zayyâmides...)" (page I46)

3) - DE L'ERRANCE EN QUESTION

En complément des remarques de Laroui sur le fait que le nomadisme n'est pas analysable en dehors d'une conjoncture historique qui lui donne son sens, on peut, à l'aide de ses analyses, mettre également

en lumière le fait qu'il n'est pas analysable non plus en tant que pur phénomène d'errance.

Car en effet, et que ce soit les nomades-malgré-eux, les yeux toujours fixés sur le limes (et donc sur l'urbain d'où il faudra chasser l'envahisseur),

que ce soit le nomade convoyeur et contrôleur du trafic saharien transportant sa marchandise de ville en ville (et ayant besoin du commerce urbain pour réaliser sa valeur);

ou que ce soit enfin le nomade hilâlien en compétition, en conflit avec la ville, mais prêt à se sédentariser quand les conditions le lui permettent,

on voit qu'il y a toujours la ville au bout du rêve nomade, au bout de l'intérêt nomade ou au bout de la jalousie nomade.

Et plus loin que ce rêve, cet intérêt ou cette jalousie, plus loin que le fait nomade ou le fait urbain, mettant en tension leur interactions mutuelles, il y a l'horizon commun, l'unité du Maghreb.

Et l'on remarque que cette autonomie du Maghreb, lorsqu'elle fut enfin réalisée, pour la première fois dans son histoire, elle le fut sous le signe de l'Islam, c'est-à-dire suspendue à une unité encore plus haute qui déborde, traverse les frontières maghrébines.

4 - Le CYCLE NOMADES-CITADINS :

Nous allons aborder à présent d'un autre point de vue la question nomades-citadins, c'est-à-dire non plus seulement le rêve urbain au bout de l'errance nomade, mais l'errance nomade comme condition du fait urbain, et le fait urbain comme moment de l'errance, comme passage vers une nouvelle errance.

C'est dans l'oeuvre d'Ibn. Khaldoun (XIV^e siècle ap. J.C.) que nous trouvons la plus riche vision du rapport nomade-citadin compris comme cycle perpétuel, les 2 termes s'engendrant l'un l'autre, se conditionnant l'un l'autre, se transformant l'un en l'autre et l'autre appelant l'un.

Ibn Khaldoun décrit ce qui se passe politiquement, militairement, culturellement, psychologiquement, économiquement, etc... lorsqu'une tribu de nomades bédouins, selon le dynamisme d'une force qu'il considère intrinsèque à l'état de nomade tribal (la "assabya", qu'il est possible de traduire par "l'esprit de corps", et qui consiste en la solidarité qui

cimente une tribu de guerriers égaux entre eux, menés par un chef qu'ils respectent), est nécessairement amenée, selon la logique même de la assabya qui la cimente, à fonder un empire en se soumettant les autres tribus, "en les renversant en faisceau", puis, à cause du mode de vie urbain qu'elle doit mener pour diriger l'Empire voit ses liens tribaux se dissoudre progressivement, la direction de cet empire se faire moins solide, cet Empire entrer en décadence jusqu'à l'apparition d'une nouvelle tribu venue du désert et qui recommencera à son tour, le processus de prise d'hégémonie sur les autres tribus, et à son tour fondera un empire qui connaîtra pareille décadence.

Ce cycle perpétuel de conquêtes, d'apogées et de décadences a effectivement dominé l'histoire du Maghreb, depuis le début de la période islamique jusqu'à la période où vivait Ibn Kaldoûn.

Si des analyses faites aujourd'hui, soit avec plusieurs siècles de recul, permettent de relativiser l'explication qu'Ibn Kaldoûn donne de ce cycle (c.f. notamment Laroui mais aussi Yves Lacoste, note 4), la raison qu'en donne Ibn Khaldoûn nous retiendra cependant dans la mesure où elle nous fait sentir, non peut-être l'explication profonde de ce cycle, mais en tous cas, la façon dont il fut vécu à l'époque même.

De ce point de vue, deux ordres de fait apparaissent clairement :

D'une part, on trouve (et l'on verra cette question en détail dans le chapitre suivant) la façon dont plusieurs groupes humains (ici des familles musulmanes), pour former un seul ensemble (tribu), doivent se suspendre à une unité (famille dominante) qui présente par rapport à eux une continuité en même temps qu'une rupture de puissance (plus forte que leur somme) :

"Dans une tribu composée de plusieurs grandes "maisons" (familles nobles) distinctes, avec leur açabiyya particulière, il faut qu'il y ait un instinct de groupe plus fort que la somme des autres, qui se les asservisse et en fasse ses suivants : alors il n'y a plus qu'un seul ensemble "cicatrisé" (I.K. note 5 -page 63-)

note 4 - Yves Lacoste, "Ibn Khaldoûn"
Ed. François Maspéro (Paris - 19.)

note 5 - Ibn Khaldoûn, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima (1375-79), traduits par G.H. Bosquet, Ed. M. Rivière (Paris 1965).

Quant à la façon dont ces tribus se groupent pour former un empire, nous étudierons également dans le chapitre suivant comment, selon une logique analogue : "... le rassemblement (en un faisceau) des coeurs et des volontés n'a lieu que par l'aide de Dieu en vue de maintenir sa religion". (opus cité page 69).

D'autre part, et cette fois en continuation directe de ce chapitre, on trouve la façon dont non seulement le mode de vie urbain apparaît comme le terme désirable de la tension qui pousse une tribu nomade à fonder un empire, mais aussi la façon dont la vie urbaine ne continue à prendre un sens dans l'unification de la communauté musulmane, que dans la mesure où la tribu qui la dirige garde des liens essentiels avec son ancienne vie nomade :

"La durée de l'empire, à l'ordinaire ne dépasse pas trois générations

a) La première conserve son caractère de peuple nomade, les moeurs frustes de la vie sauvage, la sobriété, la bravoure, la passion du brigandage et l'habitude de participer réciproquement à la gloire. C'est pourquoi, dans cette génération, la *açabiyya* demeure vigoureuse...

b) La possession d'un empire et l'aisance qui en est la conséquence agissent sur le caractère de la seconde génération. Les moeurs de la vie nomade sont remplacées chez elle par les habitudes sédentaires... Un seul individu exerce toute l'autorité ; le peuple, trop indolent pour tenter de la ressaisir échange l'amour de la domination contre l'abaissement et la sujétion. L'instinct de groupe qui l'anime s'affaiblit donc à un certain degré...

c) La troisième génération a délaissé (totalement) les habitudes de la vie nomade et les moeurs du désert comme si cela n'avait jamais existé. Elle a perdu la douceur de la gloire de la *açabiyya*, car elle s'est accoutumée à subir la domination du pouvoir. Pour ses membres, le luxe atteint un summum, car ils s'adonnent à une vie de prospérité et de superflu...
... Sache (ô lecteur) que cette métamorphose est chose naturelle pour une dynastie" (op. cité pp. 77, 78 et 81).

5 - ERRANCE ET FIXITE :

Drôle d'empire "urbain" donc que cet empire qui ne tient que tant que ses citadins restent au fond d'eux-mêmes, nomades.

On a supposé, au chapitre précédent, que la ville musulmane ne se définissait pas sans doute comme groupement, mais comme occasion d'un groupement d'ordre supérieur, comme passage.

D'une autre façon, nous venons de voir qu'elle ne se définit pas tant comme groupement par opposition à la dispersion que manifeste l'habitat campagnard, que comme fixe, résidentiel, par opposition au mobile, au nomade. Mais nous retrouvons dans ce fixe, ce résidentiel ce même caractère de passage, de traversée : un moment fixe entre deux errances.

Rappelons deux autres indices à l'appui de ce que nous avançons :

Les premiers califes Omeyyades se faisaient construire dans le désert des palais où ils résidaient souvent. Des canalisations y amenaient l'eau de fort loin. Plus tard, les califes de Kairouan se firent construire de la même façon des "Palais du Désert" qu'ils habitaient de préférence à Kairouan. Drôles de "citadins" que ces citadins là.

D'autre part, D.J. Jacques Meunier a noté qu'aujourd'hui encore, dans les régions du Sous Marocain par exemple, des nomades qui vivent une bonne partie de l'année sous la tente, ont aussi des maisons et des villages, qui sont bien souvent plus riches que ceux des sédentaires. Drôles de nomades que ces nomades là qui dépensent tant pour la résidence qu'ils n'occupent que peu de temps.

Si en ayant à l'esprit ces quelques exemples, nous considérons toute la chaîne de convergence, de ce que dit Laroui sur les nomades l'oeil constamment fixé sur l'urbain, de ce que dit Ibn Khaldoun des citadins accrochés à l'exemple de leurs ancêtres nomades, comment ne pas nous demander : au fond de lui-même, au fond du rêve qui le mène, au fond du réseau invisible et inconscient qui noue la trame de sa vie, qui est donc le nomade ? Et qui le citadin ? Où est l'errance ? Et où la fixité ?

Les citadins font-ils jamais autre chose que camper dans la ville ? Les nomades eux, ne sont-ils pas de la ville, des villes, de toutes les villes ?

Les citadins, descendants de nomades, souvent parents de nomades, prêts à s'allier à toute tribu nomade qui s'avèrera capable de réunifier l'Empire, devant sa vie économique aux nomades qui perçoivent pour eux l'impôt sur la campagne, aux nomades qui convoient les caravanes du désert ou aux nomades des mers qui sillonnent la Méditerranée : ces citadins là, ne sont-ils pas d'avance de tout voyage, de toute errance qui pourra faire éclater en eux-mêmes les murailles où ils étouffent ?

Et le nomade qui entretient de tels rapports avec la ville, n'est-il pas d'avance de tout point fixe à l'horizon de son étape, de toute halte, de toute oasis où reprendre force avant de repartir ?

Car le voyage n'est jamais fini, et le voyage dans l'au-delà mènera là encore sous une tente.

6 - DE L'ERRANCE TERRESTRE A L'ERRANCE CELESTE :

Peut-être est-il possible de trouver une similitude entre cette façon de vivre sur terre l'errance comme moment entre deux passages (deux traversées), et la façon dont se conçoit, pour le musulman, le rapport entre sa vie sur terre et sa vie au ciel. Car la vie sur terre est un chemin qui mène à deux ruptures successives : la mort de son corps puis sa résurrection pour le jugement dernier.

Peut-être en effet n'y a-t-il pas plus de contradiction dans le fait que le seul nomade soit le citadin et le seul citadin le nomade, qu'il n'y en a, malgré ce qu'a pu en dire le "rationalisme cartésien occidental", dans l'affirmation simultanée de la responsabilité individuelle et de la prédestination.

D'un côté il est demandé au musulman d'oeuvrer au maximum pour être dans la droite voie, de l'autre il lui est affirmé que son destin est scellé d'avance par Dieu,

"Il n'est pas un seul de vous dont la place n'ait été indiquée d'avance dans l'Enfer, ou dans le Paradis". (note I).

La pensée occidentale a souvent voulu voir là, bien à tort, l'origine d'un "fatalisme foncier" du musulman. Rien ne servirait d'agir de n'importe quelle façon puisque Dieu, a par avance, tout écrit. Mais les musulmans ne sont pas plus fatalistes que n'importe quel croyant. Simple-ment il faut bien que le voyage ait lieu qui mène au jugement dernier, qu'il s'étire dans le temps terrestre. Or pour que la vie sur terre se

réalise non comme simple attente (toute la durée étant contractée en un point) du jugement dernier, mais tension vers ce passage (la durée se comprenant comme trajet, c'est-à-dire déplacement d'un point), il faut que le musulman éprouve constamment cette possibilité d'option entre deux voies qui se présentent à lui, et dont seul un décret final dira si c'était la bonne ou la mauvaise voie.

Mais cette tension par suspension au jugement dernier, ce n'est pas seulement dans sa vie que le musulman la connaîtra mais aussi dans sa mort, qui n'est pas simple parenthèse, simple mise à l'écart, simple mise en suspension du temps en attendant la résurrection.

"Lorsque le croyant a été mis dans son tombeau, que (ses amis) s'éloignent et retournent chez eux, et alors qu'il entend encore le craquement de leurs sandales, deux anges se rendent auprès de lui, le font mettre sur son séant et lui posent la question suivante : "Que disais-tu de cet homme : Moh'ammed ? - J'ai attesté, répondra-t-il, qu'il est le serviteur et l'Envoyé de Dieu." Alors, les anges lui diront : "Regarde la place que tu aurais occupée dans le Feu et celle que Dieu en échange t'a donnée dans le Paradis". Et l'homme verra deux places. Quant au mécréant et à l'hypocrite, il répondra : "Je ne sais pas ; je répétais ce que tout le monde disait". Alors on dira à cet homme : "Tu n'as rien su, tu n'as donc rien lu (du Coran) ?" Et les anges le frapperont une seule fois avec un maillet de fer entre les deux oreilles. L'homme poussera un tel cri que tout le voisinage l'entendra, sauf les hommes et les génies".

"Quand l'un de vous meurt, on lui montre matin et soir la place qu'il occupera, soit dans l'Enfer, soit dans le Paradis, en lui disant jusqu'au jour du Jugement dernier : voilà ta place".

Encore faut-il souligner que la tension entre bien et mal ne s'arrêtera pas après le Jugement dernier. Car si les incroyants incorrigibles y seront définitivement anéantis, les autres, dont les traces de prosternation n'auront pas brûlé, seront ranimés. Le ressuscité pourra enfin traverser le pont qui sépare l'Enfer du Paradis.

Ce sera alors son dernier passage, sa dernière traversée. Pour son dernier voyage, sa dernière errance, éternelle celle-là, dans les jardins du Paradis.

L'ISLAM ET LA DYNAMIQUE SOCIALE

I - QUAND LA PAROLE DE DIEU SE FAIT FORCE MATERIELLE ET
TRANSFORME LA SOCIETE :

A la différence de la religion chrétienne qui fut pendant plusieurs siècles une religion de secte secrète martyrisée. L'Islam est d'amblée une religion de gouvernement. Ce qui est d'un autre ordre que de dire que c'est une religion d'Etat. Car l'Islam ne possède pas de corps ecclésiastique et la division de la société du Moyen-Age français, aux alentours du XI^e siècle, en trois ordres distincts (ceux qui travaillent, ceux qui combattent et ceux qui prient) ne peut qu'être étrangère à l'Islam.

En Islam il n'est pas question d'une fusion, d'une conjuration d'intérêt entre un corps ecclésiastique et un appareil d'Etat, mais d'une référence, d'une direction religieuse au nom de laquelle la société "civile" va pouvoir accéder à un stade supérieur d'unification, stade auquel elle tendait dès avant l'Islam.

En effet, avant ou après Mahomet, la société subit peu de changement si on l'analyse selon une coupe statique. On y trouve les deux fois, des villes qui vivent du commerce et de l'artisanat, des paysans et des pasteurs, des nomades surtout qui vivent du commerce et de l'élevage. Les structures familiales, tribales sont identiques.

Mais analysées, selon un point de vue dynamique, tout change, car après Mahomet, ces structures économiques élémentaires sont engagées dans un circuit économique à l'échelle d'un empire, et les musulmans ne se sentent plus seulement membres de leur tribu ou de leur vaste famille patriarcale, mais engagés, à un niveau supérieur, dans l'immense chaîne humaine qui, depuis des milliers de générations, guidée par des prophètes et des livres successifs (pour les musulmans Jésus n'était pas le fils de Dieu fait homme, mais un prophète comme les autres) sont engagés dans la même direction, celle de Dieu :

"Cette écriture - nul doute à son endroit - est Direction pour les Pieux.

Ceux-là sont selon une Direction (venue) de leur Seigneur et ceux-là seront les Bienheureux".

(Le Coran, sourate La Génisse,
traduction de Régis Blachère)

C'est donc par la place prise, occupée par le Coran dans le processus d'unification politique de l'Empire musulman, et plus particulièrement du Maghreb, que nous allons aborder ce fait religieux. Le Coran n'est pas un texte que l' "on" a appliqué sur une société quelconque, c'est dans une société formée de groupes organisés en lignées tribales et familiales et en cours d'unification, une intervention politique ayant pour effet de donner un horizon et un nom religieux à cette tendance en cours, de la cristalliser et de la précipiter.

Et ceci est particulièrement vrai pour le Maghreb qui, ainsi que le montre Laroui, était depuis des siècles tendu vers une solution d'unification, contrariée par des invasions successives, et auquel l'Islam a donné l'occasion (les chefs berbères empruntant pour cela la voie d'un schisme religieux) de réaliser pour la première fois cette aspiration, bien que succédant à une très longue et une très dure lutte de résistance contre les envahisseurs arabes.

"Acceptant cette vérité, on retrouve la manière dont les maghrébins ont, dans l'histoire, considéré leur islamisation, comme un couronnement et non comme un reniement". (Laroui, op. cité p. 96)

2 - LE UN ET L'INFINI :

Cette intervention spécifique du religieux dans ce processus de groupement, de "mise ensemble", d'unification socio-politique, de recherche d'un "un" collectif, s'effectue d'une façon caractérisée. Elle s'effectue en faisant désigner par une unité transcendante, Allah (l'inengendré et l'inengendrable - Coran -), la suite de tous les humains comme formant un ensemble, celui justement des "Soumis-à-Dieu" (musulmans).

La façon dont la communauté humaine a besoin d'une unité située au delà d'elle-même pour se reconnaître en unité, en ensemble, en collectivité, est pleine d'analogie avec ce qui se passe dans les processus mathématiques où il se vérifie aussi que pour faire l'ensemble des

BIBLIOTHÈQUE
U.P. 3

nombres finis par exemple, il faut supposer qu'existe à leur limite, mais "ailleurs" un premier nombre "infini" qui pourra les désigner en retour comme formant l'ensemble fermé des nombres finis.

Le fonctionnement mathématique qui fait que la collection de tous les ensembles ne peut pas être un ensemble semble donc valoir aussi pour l'ensemble des musulmans qui, pour pouvoir faire "ensemble" doivent supposer qu'existe au prolongement de leur rassemblement, mais cependant "ailleurs", un Dieu qui les contient tous (puisque IL les a créés) et vers lequel ils se dirigent (puisque ils retourneront à Lui à la fin du monde). Un Dieu qui se situe dans un espace radicalement différent du leur, et s'oppose à eux comme l'infini s'oppose au fini.

Eux, les humains finis (qui ont une naissance et une mort) ne forment un ensemble que parce qu'une unité infinie (inengendrée, inengendable) les désigne comme tendus en chaîne vers elle, soumis à elle.

Et grâce à ce Un infini, l'infinie suite des humains fait

"Un" -

"La rupture qui renvoie ailleurs la collection de tous les ensembles et l'empêche d'être admise par eux - institue un bord et c'est autour de ce bord, c'est prenant appui sur son effet que va se jouer la fantastique symphonie du Un et de l'infini". (note 6)

"... le Un surgit comme détachement de l'ensemble... ; cet ensemble, allant jusqu'aux limites de ce qu'il peut porter fait surgir la rupture, la faille qui le borde, et de ce fait exige un nom qui lui revienne d'ailleurs, mais qui soit son pur produit... Le Un c'est encore le détachement de l'ensemble, le nom, inscrit sur la faille pour servir d'appui logique au grouillement de l'ensemble qu'il unifie... Le Un surgit d'une négation qui a valeur fondatrice, valeur d'affirmation de l'ensemble. C'est un non créateur qui a valeur de nom" (note 6).

Tout cela qui vaut pour les ensembles mathématiques, se produit de façon similaire dans la gènèse de l'Empire islamique.

Par un très strict refus de la nature humaine de Dieu (le Christ fait homme du christianisme, le non ! non-humain ! affirmé catégoriquement pour qualifier Dieu, et par une incessante répétition du caractère d'unicité de Dieu ("Il n'y a d'autre Dieu que Dieu" Coran), la

note 6 - Daniel Sibony, "Le nom et le corps", chapitre : le transfini et la castration, à paraître aux Editions du Seuil.

communauté nouvelle trouve son nom "Les Soumis-à-Dieu" et se construit en ensemble.

"... c'est au moyen de cet Un, "avec" cet Un, que l'ensemble s'appelle" . (note 6)

3 - TRAVERSEES DE L'INFINI :

On peut donc analyser l'intervention spécifique, dans l'organisation de la société "civile", de la référence à Allah, comme le procédé consistant à tracer une rupture, un bord sans cesse repoussé à l'horizon de cette société en marche vers l'unification. Rupture qui en détache une unité Divine, et qui permet aux musulmans de se souder en ensemble, littéralement suspendu à ce lieu d'En Haut d'où lui vient son unicité. En produisant ainsi un bord s'éloignant sans cesse, et un au delà unique à ce bord, la religion a donc trouvé son efficacité dans le processus d'unification de la société civile. Elle a pu y être une force matérielle accélérant ce processus engagé dès avant la prophétie de Mohamet.

Car il faut considérer également que les groupements élémentaires, qu'il s'agit de grouper en ensemble plus vaste par référence à un Dieu unique situé au delà de sa limite, fonctionnaient, bien avant ce groupement d'ordre supérieur, suivant un schéma tout à fait analogue.

Chaque famille patriarcale, chaque tribu avait son Dieu ou son Idole particulière qui lui donnait une référence, un au delà d'elle - même grâce auquel elle pouvait fonctionner comme ensemble scellé et compacte. L'Idole de la tribu jouait pour sa communauté restreinte le même rôle qu'Allah jouera plus tard pour la communauté des musulmans, celui de donner un point à l'horizon, un point que l'on a jamais fini d'atteindre, une direction en somme, qui donnait en retour aux membres de la tribu le sentiment d'être unis, d'être "ensemble", d'être organisés en faisceaux tendus vers leur commune référence dans l'au delà.

Allah n'apparaît pas avec Mahomet. La Mecque n'a pas attendu Mahomet pour être un lieu saint. Bien avant lui les tribus nomades, les grandes familles citadines vénéraient à la Kaaba leurs idoles respectives et déjà elles reconnaissaient en Allah un Dieu un peu plus important que les autres.

Ce qu'à fait Mahomet, ça a été de déclasser ces Dieux domestiques, d'en faire des anges de la constellation d'Allah, créés par Sa Volonté, et de promouvoir Allah comme Dieu unique, l'Unique, l'inengendré

et l'inengendrabable.

Et de la rupture opérée entre les idoles des tribus ou des familles et ce Dieu unique créateur de toute chose, l'ensemble des groupements qui se reconnaissaient derrière ces idoles locales se reconnaîtront désormais en même temps, comme formant ensemble le corps immense de la nouvelle communauté des Soumis-à-Dieu, la communauté des musulmans (Oumma).

En même temps que ce grand corps se forme en se reconnaissant à la traîne de Dieu, ce grand corps des Soumis-à-Dieu se sépare du corps encore plus grand des "gens du Livre", tendus vers Dieu depuis des générations, par l'intercession des prophètes successifs.

De la foule énorme des humains, Adam, puis Abraham, puis Moïse, puis Jésus, opèrent en effet, au nom du Dieu unique des ruptures successives, détachant leurs communautés, au nom de la révélation de ce Dieu unique, de la communauté des païens indistincts. (c.f. Le Coran).

Mahomet poursuit leur série, opère une dernière rupture dans la foule des croyants en un Dieu unique, afin que cette foule, arrivée à a dernière limite, à son ultime stade d'unification-reconnaissance d'Allah puisse basculer ensemble, chaque communauté rangée derrière son prophète, dans l'ouverture vers l'éternité.

Chapitre 4

DE LA MAISON AU QUARTIER

ET RECIPROQUEMENT

C'est ce même mécanisme de traversées de frontières successives, franchissant des ensembles humains de plus en plus infiniment grands, dont nous allons essayer de trouver le répondant dans les séquences successives de l'espace urbain.

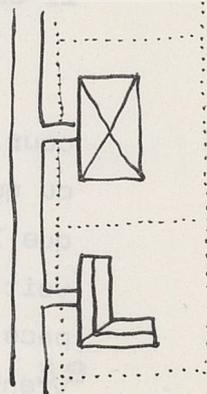
Nous pouvons supposer en effet que le musulman ne se ressent pas en son corps comme une unité close, fermée, mais comme une unité "béante", battante comme une porte qui s'ouvrirait et se refermerait sans cesse sur des espaces de plus en plus grands.

Comme tous ses frères il est... fils de... (... Ben...) - Comme tous ses cousins il est d'une même famille. Comme tous les membres de ses familles affiliées, il est d'une même lignée patriarcale. Comme toutes ces lignées similaires, il est d'une race. Comme tous les musulmans il est de l'unicité d'un Dieu.

Par séries de plus en plus grandes, passant de l'une à l'autre par des degrés brusques qui lui permettent à chaque fois de se définir autrement, de se compter et de se nommer à chaque fois dans une autre unité, il ressent les traversées de frontières successives de son corps, depuis ses frères avec qui il fait corps jusqu'au corps immense de la communauté des croyants.

Et pas plus que son "unité individuelle" n'a de sens en dehors du parcours de cette série de cascades d'appartenance à des réseaux sociaux de plus en plus puissants, son logement n'est appréhendable en dehors du franchissement de réseaux successifs semblables.

A la différence de la "maison individuelle occidentale que l'on peut aborder sans transition comme une unité, une totalité signifiante déposée au bord d'une rue publique, la maison du musulman n'est pas une unité en soi.



D'abord, le plus souvent, chaque homme n'a à sa disposition qu'une partie d'une très vaste maison qui est celle de toute sa famille. N'ayant pas d'accès individuel, on ne l'aborde donc (si on vient le voir par exemple) que comme membre d'une famille, et non comme individu isolé.

Mais sa famille elle-même est d'une impasse ou d'une rue qu'elle partage avec d'autres familles de parenté proche. Une responsabilité collective des voisins existe d'ailleurs quand à ce qui se passe dans cette impasse ou dans cette rue. Notamment en cas de forfait.

Toutes ces impasses ou rues forment un quartier avec ses placettes, ses rues ombragées et garnies de bancs, ses fontaines où les femmes se retrouvent pour puiser de l'eau, sa petite mosquée (mesjed) qui représente sa souveraineté, etc... Ce quartier est habité par un groupe de familles de même origine.

En un sens, pas plus qu'on ne fait le tour d'une maison, on ne fait le tour d'un quartier. Quittant une des rues principales qui irriguent la ville depuis la grande mosquée, on pénètre dans le quartier en franchissant un porche ou une chicane.

Entre chaque degré de ce réseau urbain, depuis la chambre de la maison jusqu'au quartier et aux souks, des trouées permettent le passage tout en servant à "marquer" ces stades, à les nommer.

Ainsi la porte de chaque maison reçoit une décoration particulière qui la distingue des autres, par des jeux de couleur ou par des dessins variés réalisés à l'aide de grosses têtes de clous enfoncés dans la porte.

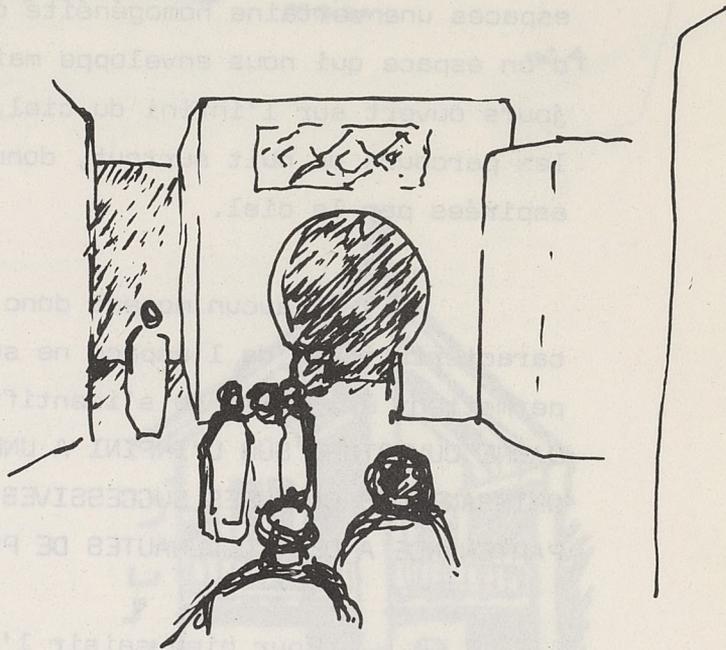
Ainsi chaque chicane ou chaque porche signalant l'entrée dans un quartier ou un clan différent, a sa disposition particulière qui le distingue des autres, et reçoit éventuellement une décoration particulière (par exemple jeu de briques ou mosaïque) qui renforce cette distinction. - croquis I et 2 -

Parfois, à l'entrée d'une rue, un arc surplombe le passage. Il est repère visuel, signe d'appartenance à un groupement. - croquis 3 -

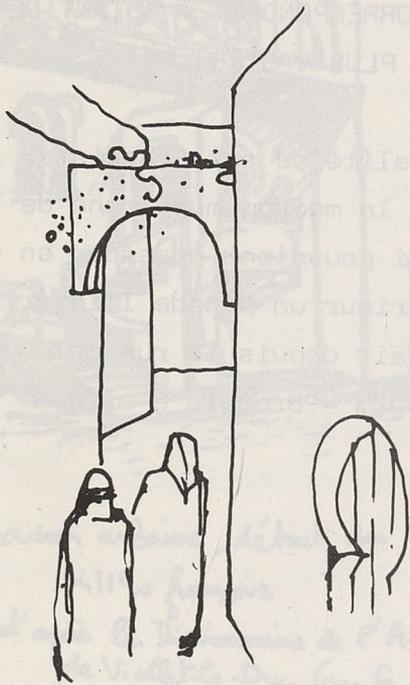
Mais que ce soit la skifa qui fait sas entre la rue et la cour (sur laquelle donne l'ouverture des différentes pièces de la maison), ou que ce soit la chicane ou le tournant qui donne l'impression visuelle que la rue se termine en cul de sac alors qu'en fait elle se poursuit, on voit qu'il s'agit toujours d'obtenir que les différents degrés de l'espace soient aussi étanches que possible l'un à l'autre, qu'ils ne s'ouvrent pas l'un sur l'autre.



n°1



n°2



n°3

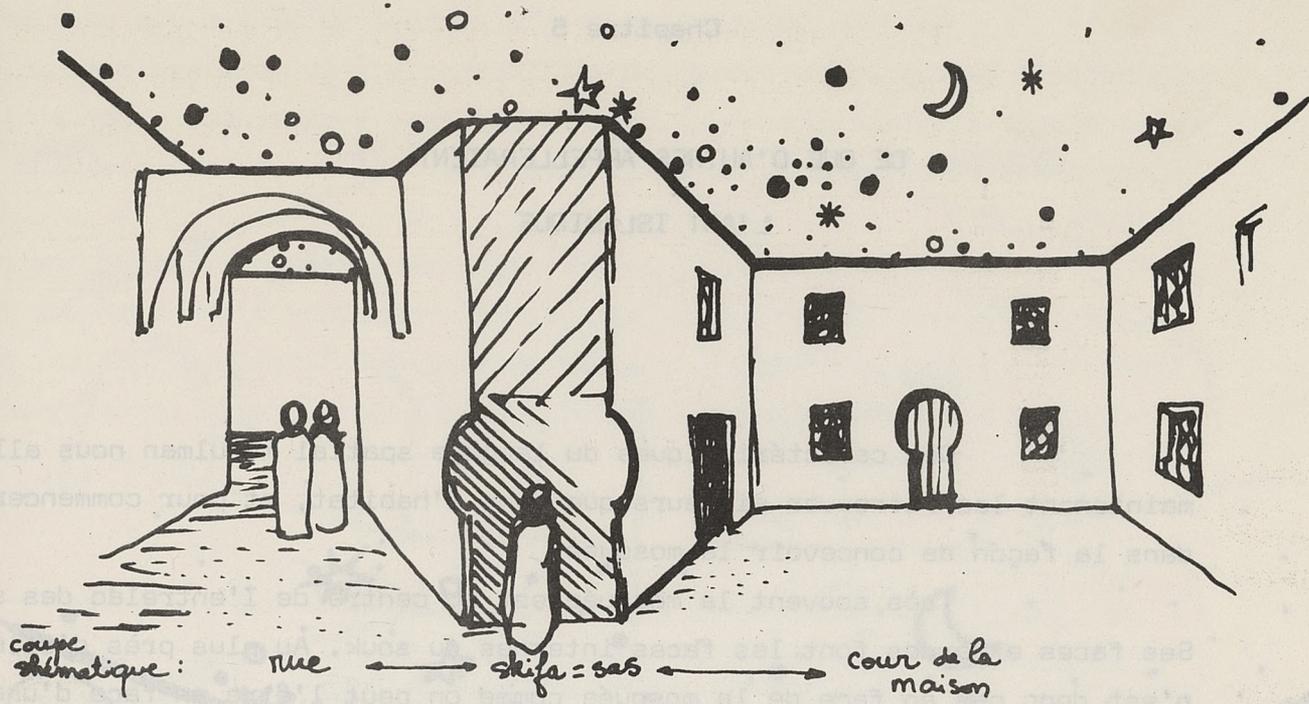
Il y a succession dans les degrés, le franchissement de ces degrés est symbole d'appartenance à des groupements de taille différente, et il n'y a pas continuité entre chacun d'eux, il y a saut, coupure. La coupure, le saut sont donc à la fois mode de fonctionnement de cet espace, et mode d'écriture dans l'espace. Écriture renvoyant à un mode inconscient de construction de soi par traversées dans le corps de frontières successives.

Mais si aucun de ces degrés ne s'ouvre l'un sur l'autre, tous par contre s'ouvrent directement sur le lieu symbolique où se rassemblent tous les musulmans : le ciel, le ciel du Paradis. - croquis 4 -

Et cette ouverture sur le ciel, aussi bien de la cour de la maison que de la plupart des rues des quartiers résidentiels, donne à ces espaces une certaine homogénéité de caractéristiques. Il s'agit toujours d'un espace qui nous enveloppe mais qui pourtant n'est jamais clos, toujours ouvert sur l'infini du ciel. Certaines rues très étroites, quand on les parcourt de nuit surtout, donnent très fortement l'impression d'y être aspirées par le ciel.

A aucun moment donc, et particulièrement dans la maison, les caractéristiques de l'espace ne suggèrent un quelconque repli sur soi, ne permettent à l'homme de s'identifier à une quelconque unité close. ON PASSE D'UNE OUVERTURE SUR L'INFINI A UNE AUTRE OUVERTURE SUR L'INFINI, EN FRANCHISSANT DES COUPURES SUCCESSIVES QUI CORRESPONDENT A AUTANT DE DEGRES D'APPARTENANCE A DES COMMUNAUTES DE PLUS EN PLUS VASTES.

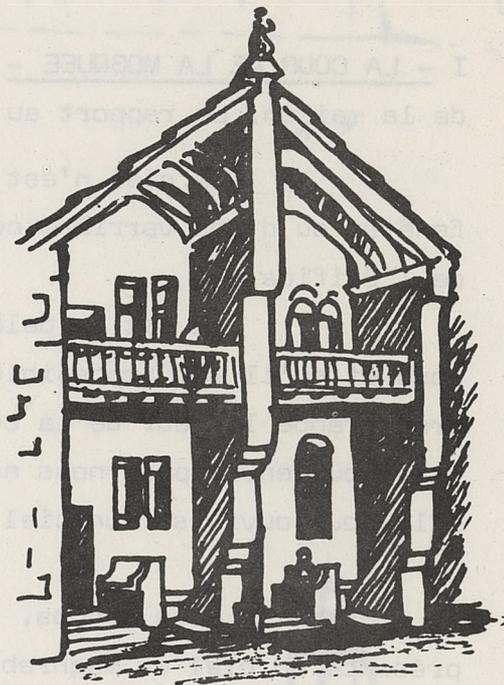
Pour bien saisir l'originalité de cet urbanisme, il n'est encore qu'à observer ce qui différencie la maison musulmane de la maison urbaine du Moyen-Âge français. Celles-ci pouvaient posséder en effet un "pas de porte" qui préfigurait à l'extérieur un peu de l'intérieur du logis, et un toit débordant qui la suggérait depuis la rue comme unité close puisque cernée latéralement et en hauteur. - croquis 5 et 6 -



n: 4



maison urbaine, début du
XIII^e français
- d'après le Dictionnaire de l'Architecture
de Viollet-le-Duc (au G. Maison)
n: 5



maison urbaine (Montreal. Yonne)
début du XIII^e
- d'après le D. de l'A. de
Viollet-le-Duc.
n: 6

CE QUE D'AUTRES APPELLERAIENT

L'ART ISLAMIQUE

Ces caractéristiques du langage spatial musulman nous allons maintenant les retrouver ailleurs que dans l'habitat, et pour commencer, dans la façon de concevoir la mosquée.

Très souvent la mosquée est au centre de l'entrelac des souks. Ses faces externes font les faces internes du souk. Au plus près d'elle on n'est donc pas en face de la mosquée comme on peut l'être en face d'une cathédrale occidentale, mais dans une portion du souk.

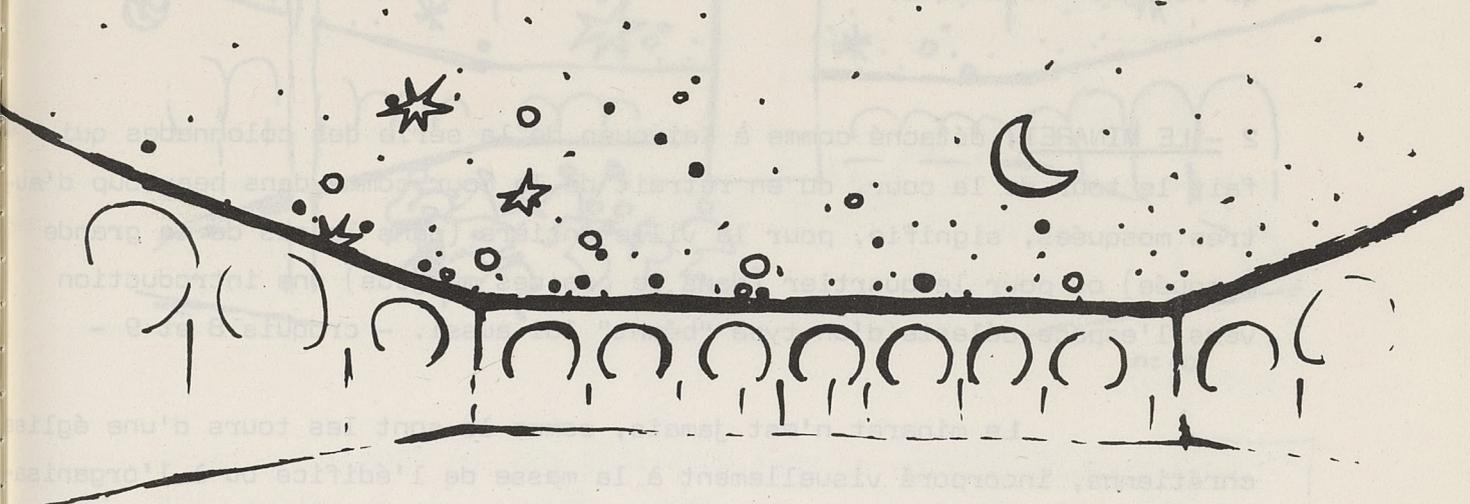
Par une porte on débouche soudain dans la cour.

I - LA COUR DE LA MOSQUEE - croquis 7 - reproduit en plus grand la cour de la maison. Le rapport au ciel y est là encore essentiel.

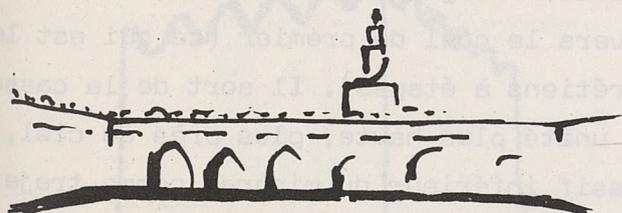
Le ciel n'est pas de l'autre côté d'une ouverture, d'une fenêtre ou d'une verrière colorée. Il n'est pas à l'extérieur du dedans de l'édifice.

Il est au delà d'une bande d'arcades qui fait le tour de nous et qu'il est impossible d'appréhender dans son entier à cause de la trop grande largeur de la cour. La ligne périphérique séparant terre et ciel nous enveloppe, nous entoure, mais ne se clôt jamais devant nous. Elle nous ouvre sur un ciel béant.

A ce propos, il n'est pas sans intérêt de rappeler que la présence du ciel au Maghreb, et plus précisément dans le désert, est une donnée des sens des plus immédiates. N'étant pas caché par des nuages, jouissant d'une qualité de limpidité exceptionnelle, le ciel du désert donne, plus qu'ailleurs, l'impression de former une "voute céleste", une vaste coupole étoilée aux dimensions insaisissables (sans omettre non plus de signaler l'importance des étoiles comme repères pour s'orienter dans la nuit).



n:7



Le Caire (Mosquée d'Ibn Tulun)

n:8



Kairouan (Grande Mosquée)

n:9

Si l'on admet comme on l'a supposé qu'il y a une part très importante de nostalgie nomade dans l'inconscient du musulman citadin, on peut d'autant mieux comprendre tout ce que peut évoquer et remuer en lui cette présence permanente du ciel, dans l'habitat aussi bien que dans la mosquée.

Le ciel nocturne semble d'ailleurs très privilégié, ne serait-ce que parce qu'il apporte avec lui la fraîcheur. Que l'on songe que le calendrier hégirien a remplacé le cycle solaire par le rythme lunaire, et que l'on songe à la fréquence de l'emploi du croissant lunaire comme symbole de la religion islamique.

2 - LE MINARET, détaché comme à Kairouan de la série des colonnades qui fait le tour de la cour, ou en retrait de la cour comme dans beaucoup d'autres mosquées, signifie, pour la ville entière (dans le cas de la grande mosquée) ou pour le quartier (dans le cas des mesjeds) une introduction vers l'espace céleste d'un type "béant" lui aussi. - croquis 8 et 9 -

Le minaret n'est jamais, comme le sont les tours d'une église chrétienne, incorporé visuellement à la masse de l'édifice ou à l'organisation de sa façade. Soit par un décrochement comme à Kairouan, soit par un recul qui cache sa base, le minaret ne se hisse pas, ne s'extrait pas d'un volume ou d'une masse. Détaché du rassemblement qu'il signifie, il s'élançe vers le ciel sans point de départ localisable - croquis 10 -

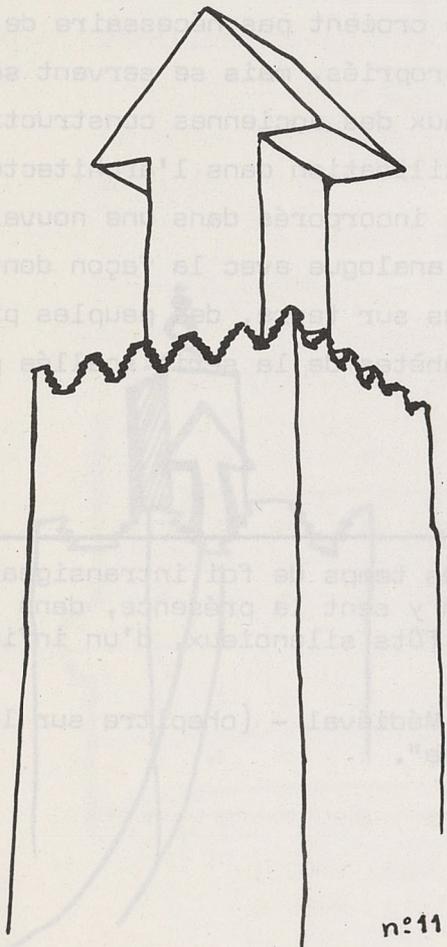
Il ne se termine pas non plus lui-même en unité fermée. C'est que son trajet, tendu vers le ciel, soudain se brise. Et au delà de son bord extrême, très souvent décoré d'un jeu d'appareil en forme de dents ou de cassures expressives, un autre massif émerge, une autre unité. Ce nouveau massif ne prolonge pas l'alan vers le ciel du premier (ce qui est le cas dans la plupart des clochers chrétiens à étages). Il sort de la cassure, s'y affirme comme symbole d'une unité plus haute, plus près du ciel, et aide en retour à signifier le massif inférieur du minaret comme trajet effectif menant à cette unité qui émerge - croquis 11 -

Parfois cette rupture-émergence se répète plusieurs fois avec des massifs de plus en plus petits et de plus en plus hauts - croquis 12 - Mais aucun, pas même le dernier ne s'affirme comme une unité enfin atteinte, enfin signifiée comme close. Car c'est par exemple une coupole qui se profile derrière une ultime cassure, masque sa base et, surface au bord fuyant, n'a pas non plus d'extrémité. Parfois aussi, en

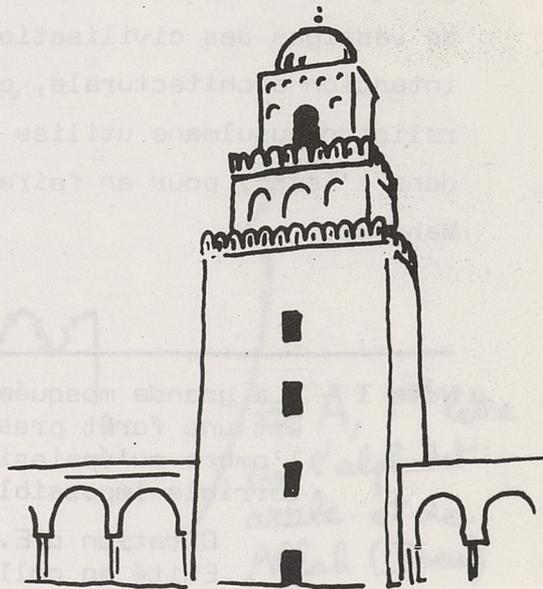


n: 10

Minaret de la
Grande Mosquée de
Kairouan



n: 11



n: 12

série les unes sur les autres, des boules de plus en plus petites s'en détachent et s'introduisent symboliquement plus avant dans le ciel -
- croquis I3 -

D'autres types de minarets relèvent du même principe. Ainsi à Bukhara la courbure de la colonne s'inverse près de son sommet. Plus son bord se rapproche de l'unité qui le surmonte, plus il s'en éloigne en fait. L'unité émerge au delà de la rupture ainsi exprimée - croquis I4 -

Dans beaucoup de minarets, tel celui d'Alep, la ballustrade du muzzin sert à figurer de manière expressive ce bord-rupture qui prolonge la base du minaret, et d'où sort une nouvelle unité plus haute.
- croquis I5 -

(Nous ne donnons ici aucun exemple de ces nombreux minarets de la période turque ottomane, qui ne nous semblent pas relever clairement de la même sensibilité.)

Pour revenir à la mosquée de Kairouan, mais en considérant cette fois :

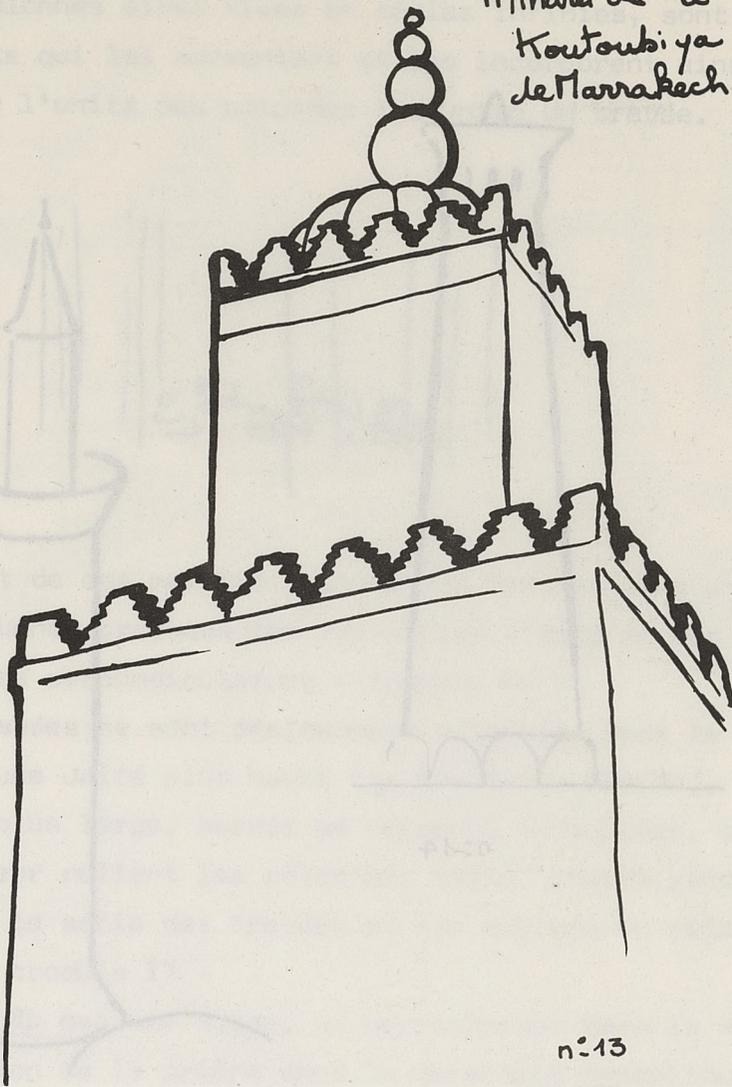
3 - LA SALLE DE PRIERE, on peut constater que les fûts des colonnes y forment comme une forêt, comme une série uniforme presque infinie (note I).

A cette fin les musulmans ne croient pas nécessaire de faire tailler des colonnes et des chapiteaux appropriés, mais se servent sans les remodeler des colonnes et des chapiteaux des anciennes constructions grecques, romaines ou byzantines. Cette utilisation dans l'architecture de vestiges des civilisations antérieures, incorporés dans une nouvelle intention architecturale, est tout à fait analogue avec la façon dont la religion musulmane utilise les Dieux, venus sur terre, des peuples précédents dans l'Islam, pour en faire autant de prophètes de la série scellée par Mahomet.

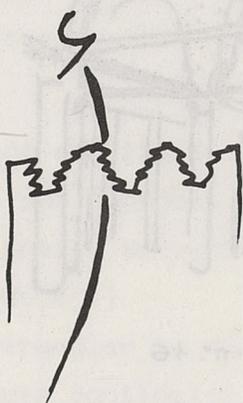
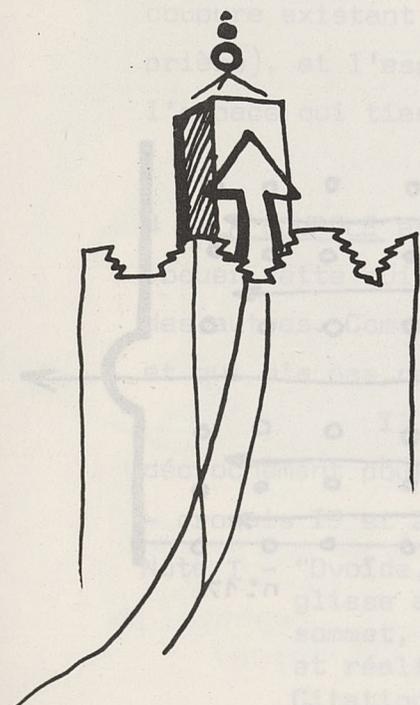
Note I - "La grande mosquée de Cordoue, des temps de foi intransigeante, est une forêt presque obscure. On y sent la présence, dans l'ombre qu'épaissit la fuite des fûts silencieux, d'un infini terrible impossible à saisir"

Citation d'E. Faure - l'Art Médiéval - (chapitre sur l'Islam)
Edité en collection "de poche".

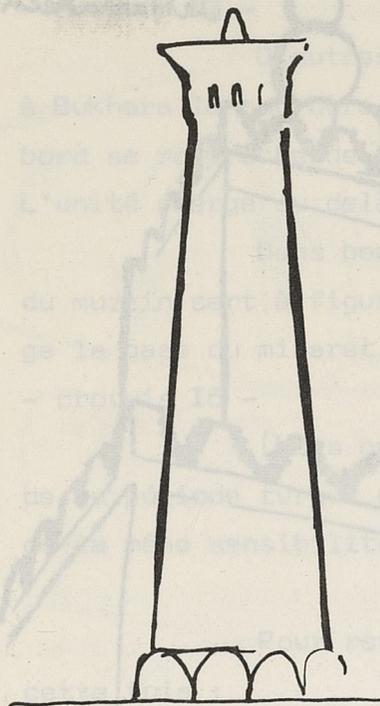
Minaret de la
Koutoubiya
de Marrakech



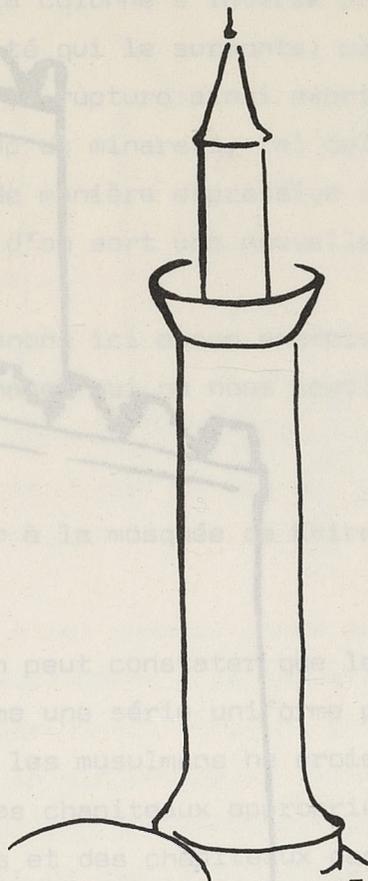
n°13



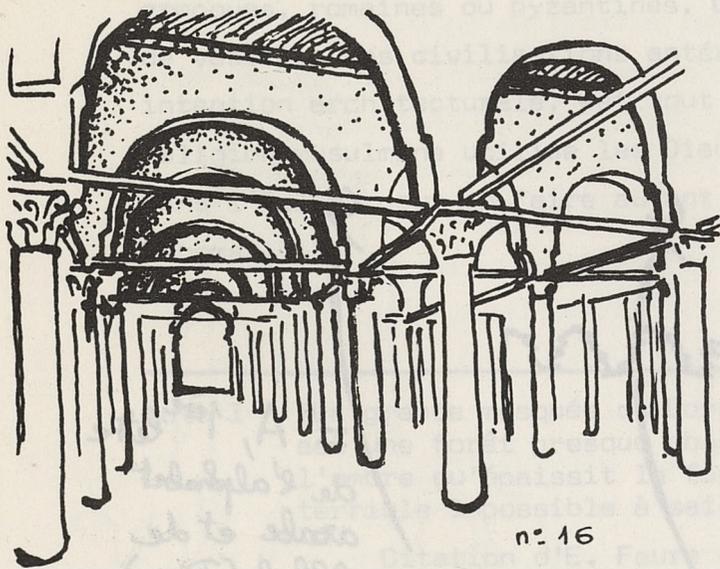
س
= A, 1^{ère} lettre
de l'alphabet
arabe et de
Allah (Dieu)



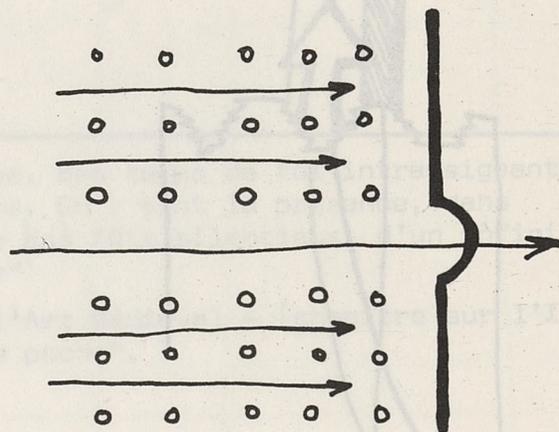
n° 14



n° 15

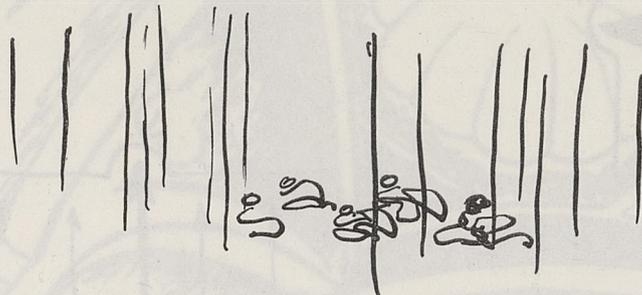


n° 16



n° 17

Ces colonnes ainsi mises en séries infinies, sont reliées par des massifs plats qui les surmontent et les incorporent ainsi dans une unité plus haute que l'unité des colonnes : l'unité de travée.



Le plat de ces massifs oriente ces travées dans un sens tandis que l'effet de tunnel provoqué par les séries d'arcs en fer à cheval les oriente en travées perpendiculaires - croquis I6 -

Ces travées ne sont décidément orientées dans le sens de la Mecque que parce qu'une unité plus haute (la travée du Mihrâb), aménagée avec plus de faste (plus large, bordée de colonnes accouplées, décorations sur le massif supérieur reliant les colonnes, tapis, lourds candélabres, etc...) s'extrait de la série des travées et les désigne en retour comme parallèles à elle. - croquis I7 -

Le Mihrâb est une niche, un décrochement dans le mur, qui signifie l'introduction de la prière dans la direction symbolique de la Mecque.

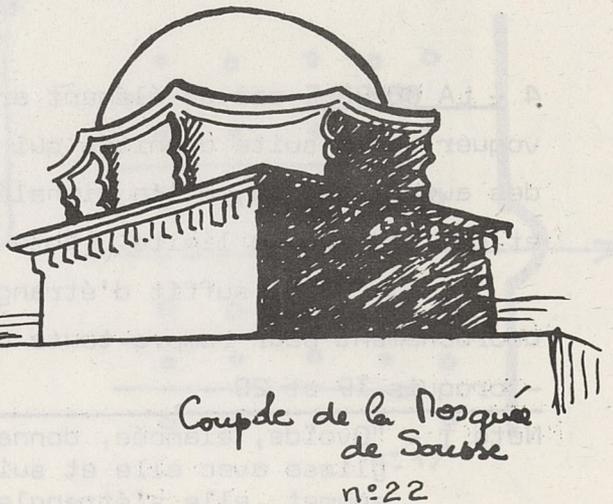
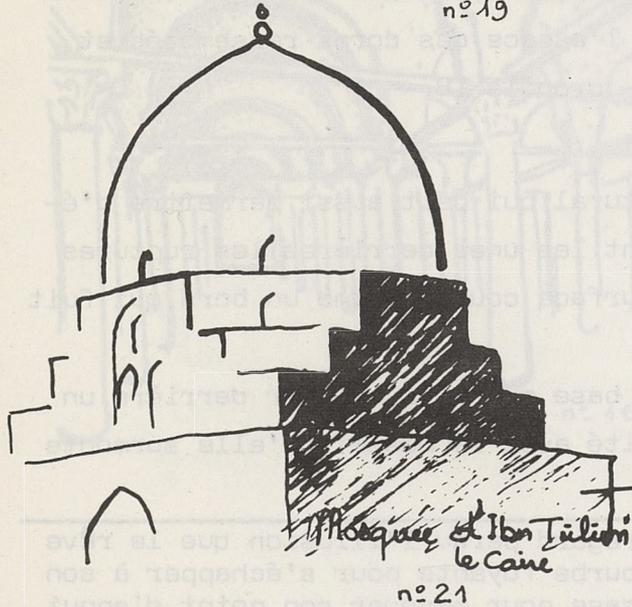
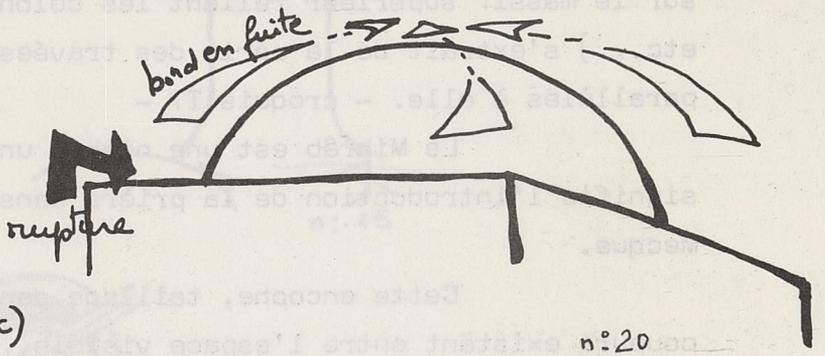
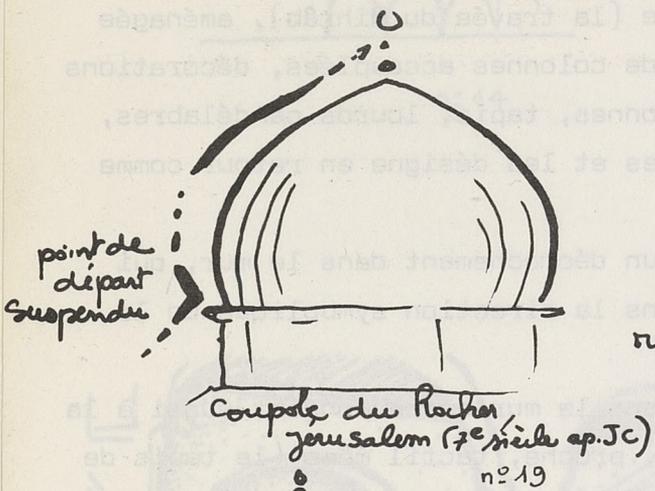
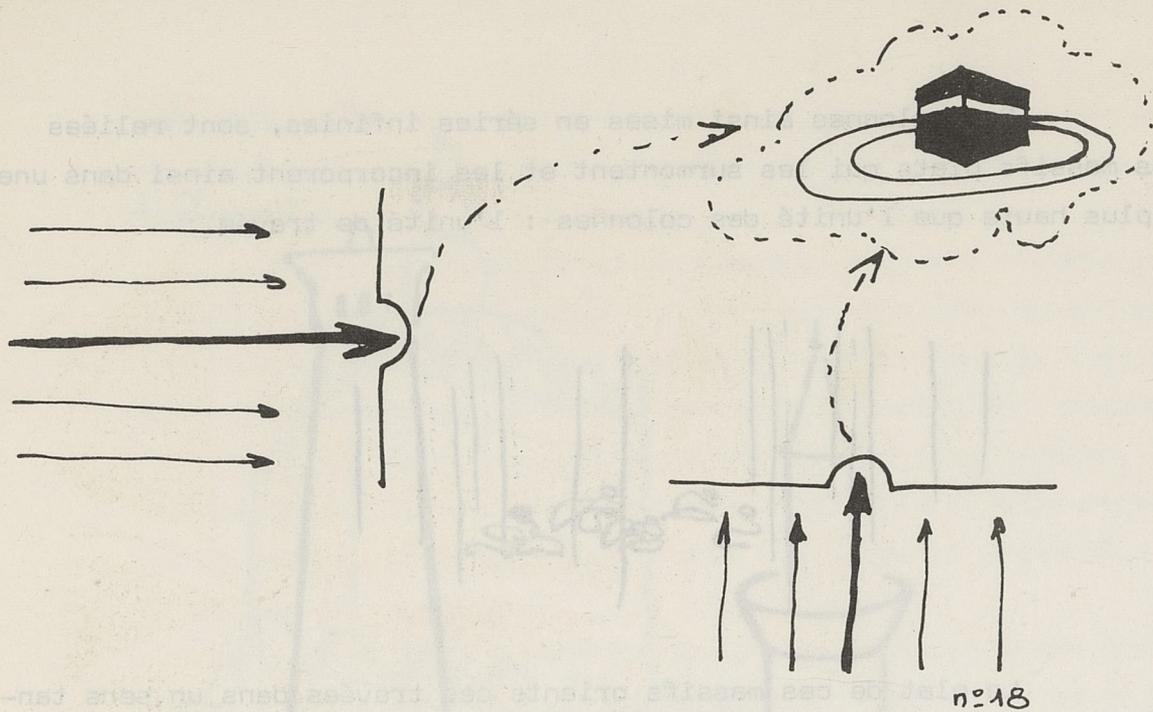
Cette encoche, taillade dans le mur correspondant aussi à la coupure existant entre l'espace visible, proche, tactile même (le tapis de prière), et l'espace imaginaire; entre l'espace des corps rassemblés et l'espace qui tiend ces corps en unité - croquis I8 -

4 - LA COUPOLE est un élément architectural qui peut aussi permettre d'évoquer cette suite d'unités qui émergent les unes derrière les ruptures des autres. Comme on l'a signalé, sa surface courbe forme un bord qui fuit et qui n'a pas de limite. (Note I)

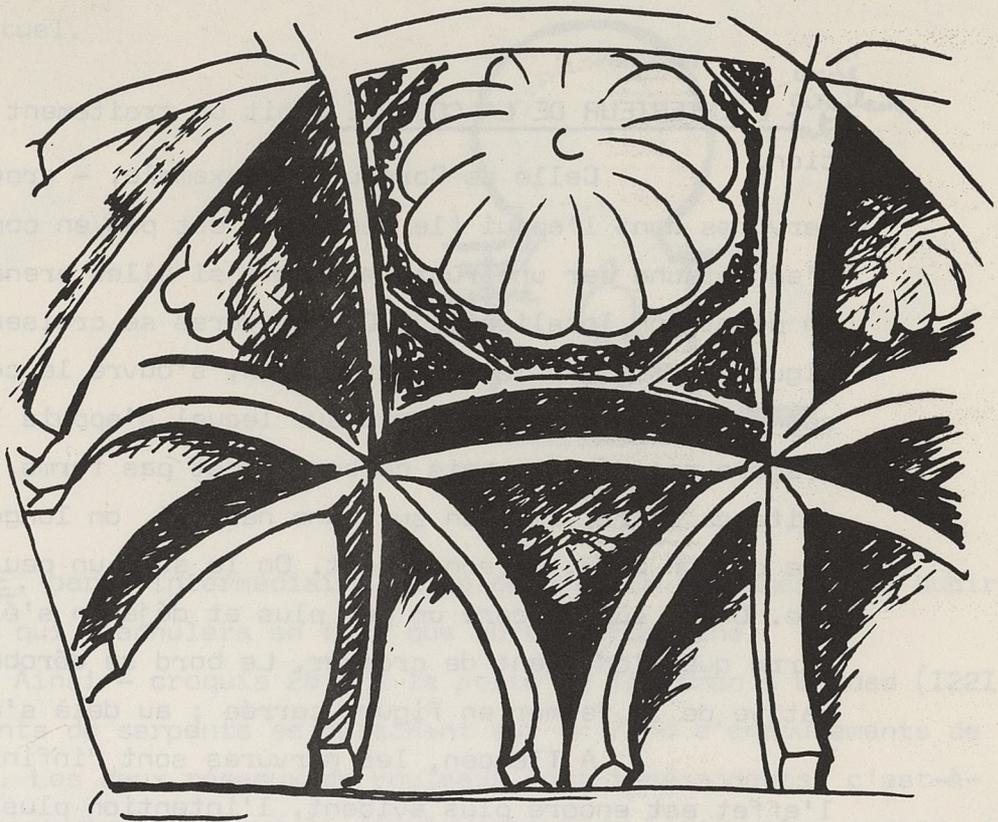
Il suffit d'étrangler sa base ou de la masquer derrière un décrochement pour rompre toute continuité avec le massif qu'elle surmonte - croquis I9 et 20 -

Note I - "Ovoïde, élancée, donnant au regard perdu l'illusion que le rêve glisse avec elle et suit sa courbe fuyante pour s'échapper à son sommet, elle s'étrangle à la base pour masquer son point d'appui et réaliser le mystère de l'infini suspendu" -

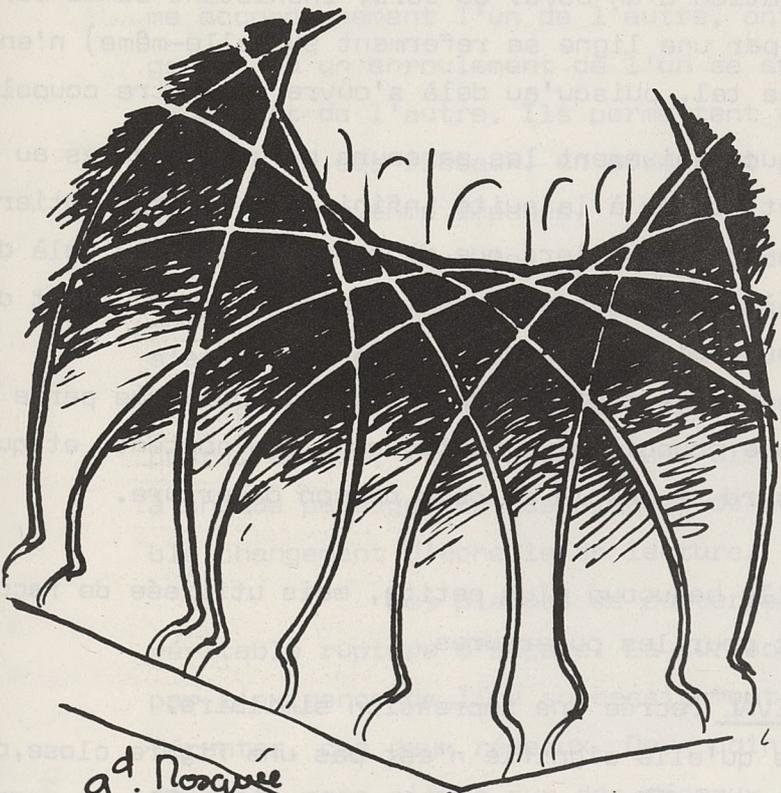
Citation d'Elie Faure -l'Art Médiéval- paru en livre de poche.



Coupe Centrale
de la 9^e Nozquée
de Cordoue
(8^e. ap. J.C.)



n:23



9^e. Nozquée
de Tremcen -
Coupe sur Nevares

n:24

La rupture est d'ailleurs souvent affirmée de manière expressive par une série de cassures dans le bloc pyramidal d'où elle émerge - croquis 21 & 22

5 - L'INTERIEUR DE LA COUPOLE subit un traitement répondant à la même intention.

Celle de Cordoue par exemple, - croquis 23 - s'organise en nervures dont l'appui (le départ) n'est pas en continuité avec le mur, mais s'en détache par une rupture (comme si elles prenaient appui sur l'air, en un point non localisable). Ces nervures se croisent et à l'intérieur de la figure formée par leur intersection, s'ouvre la coupole. Le croisement de ces nervures forment le bord sur lequel s'appuie l'unité de coupole pour prendre son départ, mais ce bord n'est pas fermé, définitivement clos en unité de carré. Si l'on suit une nervure, on longe la coupole, on s'approche de son bord, de son départ. On la suit un peu plus et déjà on s'en éloigne. On la suit encore un peu plus et déjà on s'éloigne aussi du côté du carré que l'on vient de croiser. Le bord se dérobe constamment à notre tentative de la fermer en figure carrée ; au delà s'ouvre la coupole.

A Tlemcen, les nervures sont "infiniment" plus nombreuses et l'effet est encore plus évident, l'intention plus clairement discernable.

- croquis 24 -

Les recouvrements de ces nervures, plus denses vers le haut, y suggèrent la matérialisation d'un bord. Ce bord, inexistant comme bord (puisque non matérialisé par une ligne se refermant sur elle-même) n'en fonctionne pas moins comme tel, puisqu'au delà s'ouvre une autre coupole.

En lisant successivement les parcours de ces nervures au nombre insaisissable, on peut songer à la suite infinie des nombres entiers, que l'on a jamais fini de compter, alors que pourtant s'ouvre au delà de leur série interminable, la série des nombres infinis qui leur permet de se tenir en ensemble fermé, celui des nombres entiers.

Comme les nervures croisées ne forment coupole que parce qu'elles s'ouvrent au delà d'elles une coupole plus haute, qu'elles portent, et qui suggère en retour qu'un bord se boucle en deça de son ouverture.

A une échelle beaucoup plus petite, mais utilisée de façon très fréquente, notamment pour les ouvertures,

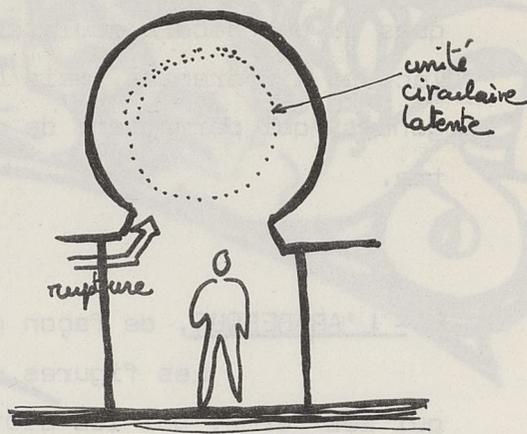
6 - L'ARCADE EN FER A CHEVAL recrée une impression similaire.

L'ouverture qu'elle signifie n'est pas une figure close, comme le serait un rectangle en elle sa rupture et au



ou une arcade romane. Elle comporte au delà de cette rupture, une unité

circulaire se dessine, se profile, mais ne se réalise que sur le mode instable, virtuel.



7 - LA SURFACE, par l'intermédiaire de sa décoration notamment, va subir un traitement qui l'annulera en tant que surface homogène.

Ainsi - croquis 25 - à la porte du Talisman à Bagdad (I221), des enroulements de serpents se détachent sur un fond d'enroulements de décor végétal. Les deux réseaux de rouleaux sont indépendants, c'est-à-dire qu'ils poursuivent chacun le développement de leur rythme propre, indépendamment des fragments cachés par la présence de l'autre réseau.

Ces deux réseaux que l'on ne peut lire simultanément, comme accompagnement l'un de l'autre, ont cependant des plaques de convergence où un enroulement de l'un se superpose presque exactement à l'enroulement de l'autre. Ils permettent de passer de la lecture de l'un à l'autre de ces réseaux, en acceptant pour ce faire, à chaque passage, la rupture de rythme imposée.

Comme les rythmes d'ondulation sont de nature et d'énergie totalement différentes (un double réseau régulier de fines tiges végétales, s'enroulant en cercles juxtaposés pour l'un ; une large surface écaillée qui se tord selon un rythme très largement plus ample et plus vigoureuse pour l'autre), c'est plus qu'une direction de rythme qu'il s'agit d'opérer à chaque passage par ces plaques de convergence, c'est bien d'un véritable changement d'échelle de lecture.

Ces plaques de convergence sont donc aussi l'occasion d'une véritable rupture d'espace. La surface comme support homogène y est abolie par l'exigence de lire successivement, avec deux échelles de lecture différentes, ces deux réseaux. Deux points matériellement voisins, presque jointifs mais situés sur des réseaux différents, sont donc en fait à une distance infinie l'un de l'autre.

Il serait fastidieux de donner ici tous les exemples où de tels réseaux végétaux ou animaux (sur des reliures du Coran, des poteries, des mosaïques ou des décors sculptés) s'organisent ainsi en réseaux d'échelles de lecture différentes, mais confluants en des plaques, des régions, des tangences, qui permettent de passer du rythme d'un réseau au rythme de l'autre.

8 - L'ARABESQUE, de façon générale, s'organise selon un principe analogue.

Les figures géométriques n'y sont pas générées par un trait qui les ferme, qui les clôt. C'est-à-dire que le trait ne finit pas sa course en même temps que son parcours se referme sur une figure close, lisible comme telle.

(Et la Gestalttheorie en est probablement pour ses frais)

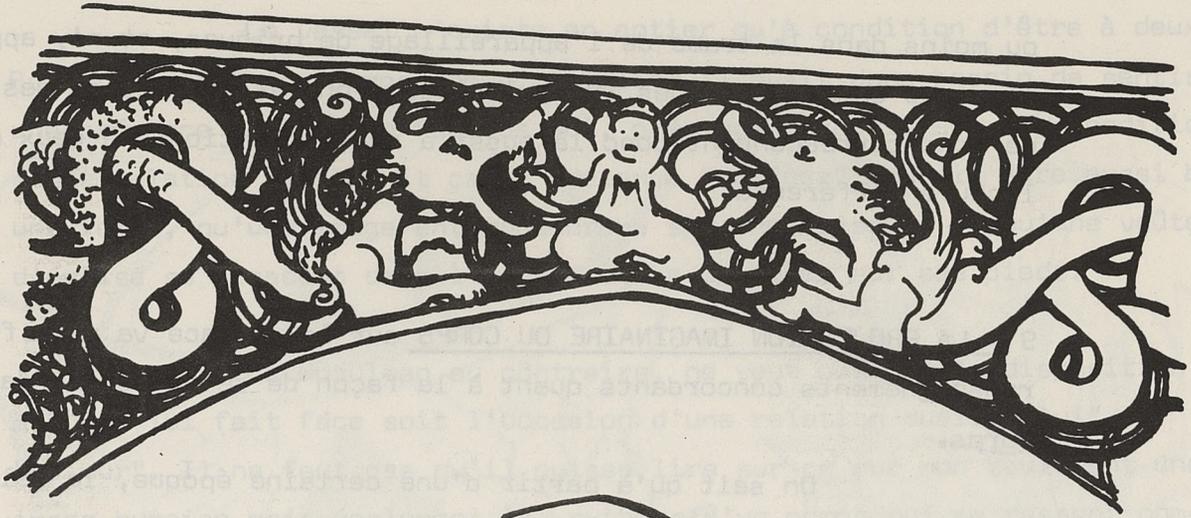
Les figures sont au contraire générées par le croisement d'une multitude de traits différents qui suivent chacun leur chemin indépendant, et participent ainsi chacun à la confection d'une multitude de figures. - croquis 26 -

On ne peut pas lire en même temps la figure suggérés et le trait qui la trace, mais on doit le faire en deux temps, en deux modes de lecture différents, (par traits et par figures). Par une rupture donc là aussi dans le mode de lecture.

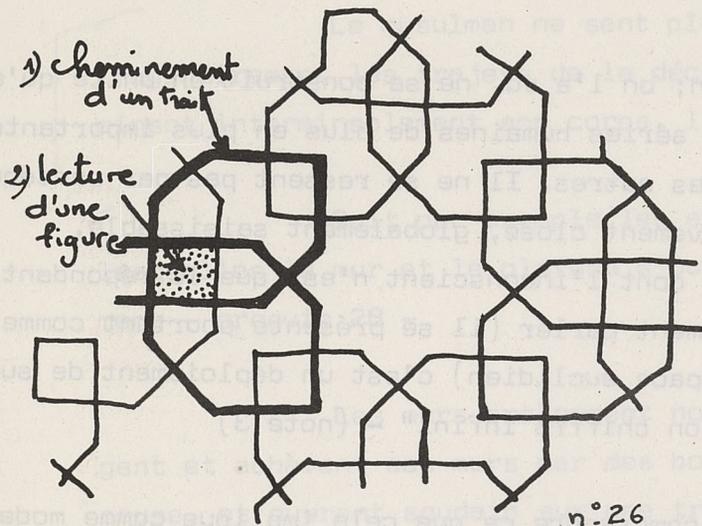
Ainsi aussi certaines calligraphies superposent deux niveaux de lecture : la lecture des lettres comme formant un mot signifiant ; et la lecture de la façon dont l'accolement des lettres, leurs entrelacs, etc... suggère la visualisation de dessins, figures ou rythmes qui impliquent des relations différentes entre les lettres.

Parfois c'est un animal ou un navire qui se dessine ainsi, dans l'exemple donné ici - croquis 27 - c'est un rythme de traits et de ronds.

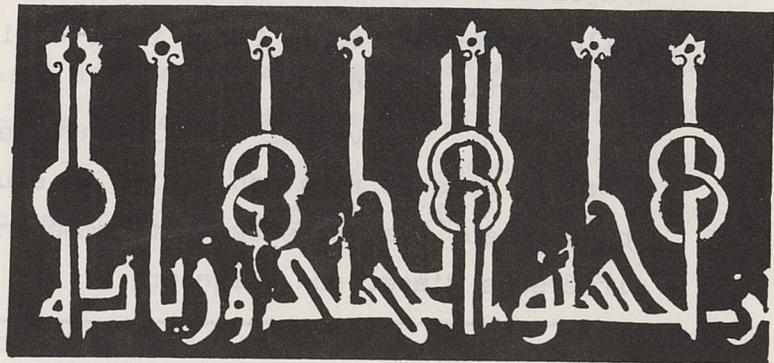
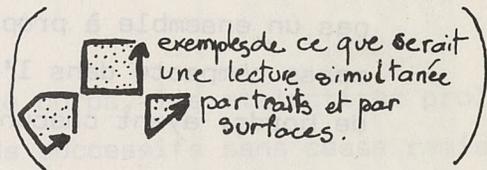
Les creux d'ombre entourant les briques en terre cuite des murs appareillés des oasis du Sud tunisien, par exemple (Tozeur, Nafta, etc...) forment une trame décorative régulière. Par des petits décalages dans cette régularité, on peut suggérer que se dessine là un carré, là un losange, de telle sorte que l'impression de virtualité de la figure demeure. En quelque sorte, il faut que l'observateur se décide à lire ici un carré, là un losange, pour que le carré ou le losange apparaisse pleinement en tant que figure. Autrement ces figures se dissolvent plus



n:25



n:26



n:27

ou moins dans la trame de l'appareillage de briques, et n'y apparaissent plus que comme de vagues irrégularités. Fond et figures se dessinant sur ce fond correspondent donc là aussi à deux intentions, à deux modes de lecture différents.

9 - LA PROJECTION IMAGINAIRE DU CORPS sur la surface va nous fournir des renseignements concordants quant à la façon de se ressentir dans son corps.

On sait qu'à partir d'une certaine époque, la religion musulmane interdit la représentation de figures animées, et particulièrement du corps humain.

Cette interdiction est en elle-même significative. Cependant on peut aller plus loin et remarquer que, par des dispositions appropriées du décor mural, les artistes y ont rendu impraticable toute représentation inconsciente du corps humain compris comme corps global, entier, clos et s'organise au contraire en séries de bords ou de ruptures lisibles seulement "du bout du corps".

Le musulman; on l'a vu, ne se construit en unité qu'en se sentant appartenir à des séries humaines de plus en plus importantes et s'ouvrant les unes sur les autres. Il ne se ressent pas par conséquent comme une unité définitivement close, globalement saisissable.

"Le corps, dont l'inconscient n'est que le répondant n'est pas un ensemble à proprement parler (il se présente pourtant comme une masse compacte dans l'espace euclidien) c'est un déploiement de surfaces de bords, ayant chacun son chiffre infini" - (note 3)

Pour bien comprendre ce que cela implique comme mode de projection du corps, on peut évoquer ce qui différencie sa situation de celle du vassal féodal (c.f. intervention au séminaire de l'I.E. citée en 2^o partie, p. 86)

Le vassal féodal dont l'essentiel de la vie ne prenait sens que dans la relation duelle de soumission-amour qui le liait à son seigneur, ne se ressentait comme unité que par son identification-différence d'avec son seigneur.

note 3 - Daniel Sibony, Le Nom et le Corps, à paraître aux Editions du Seuil.

Le vassal n'existe en entier qu'à condition d'être à deux. Pour ressentir son corps comme globalité il avait donc besoin de sentir une présence globale en face de lui, présence rétablissant les conditions d'une relation duelle. Et cette présence "en face" pouvait être aussi bien une femme, qu'une image entropomorphe sur une fresque, ou qu'une voûte d'église se dressant dans l'espace comme un homme sur ses pieds.

Le musulman au contraire, ne veut pas que la disposition du mur qui lui fait face soit l'occasion d'une relation duelle "lui" et "le mur". Il ne faut pas qu'il puisse lire sur ce mur non seulement une image humaine mais également les rythmes d'un corps qui se ressent comme entier, par exemple un rythme qui, de façon déliée, naît, atteint un maximum puis s'éteint doucement.

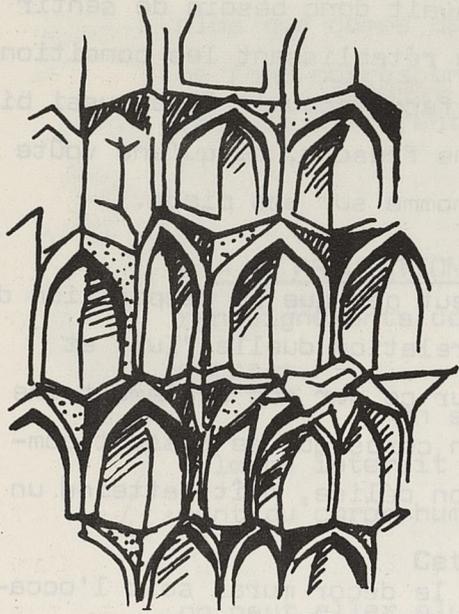
Il va falloir au contraire que le décor mural soit l'occasion de lire une série inachevée et inachevable de trajets, de ruptures relançant la lecture, et interdisant que se localise en un quelconque endroit de la surface un motif, une niche ou quelconque élément qui soit le lieu possible de projection d'un corps global.

Le musulman ne sent pleinement son corps qu'en parcourant imaginativement les trajets de la décoration murale qui prolongent et terminent interminablement son corps, l'ouvrent sur un au delà.

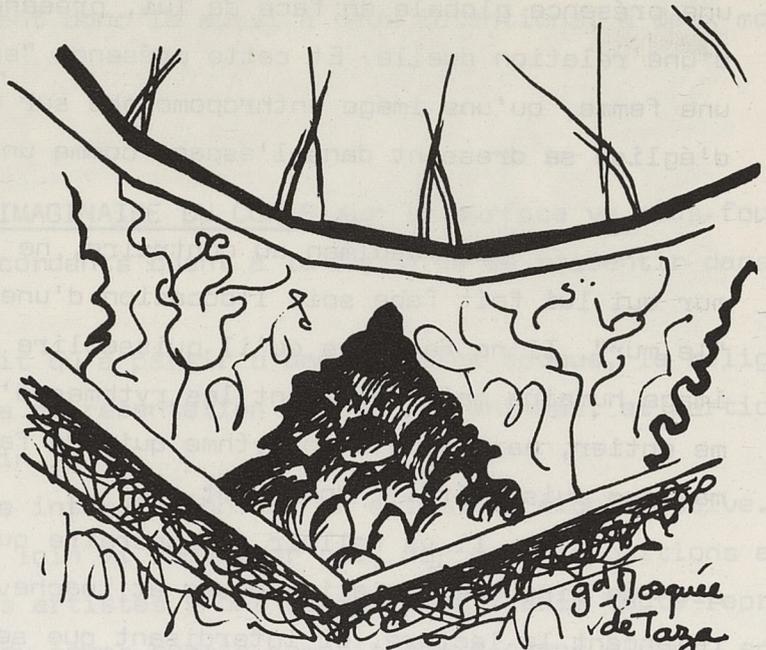
Soit par exemple les stalactites de stucs ou de mosaïque par lesquelles le mur et le plafond s'ouvrent et se referment interminablement - croquis 28 -

Les murs prolongent notre corps, les stalactites prolongent et achèvent ces murs par des bords successifs sans cesse remis en cause, et ouvrant soudain sur une trompe d'angle (ou se groupant eux-même en trompe d'angle) ouvrant sur une coupole - croquis 29 -

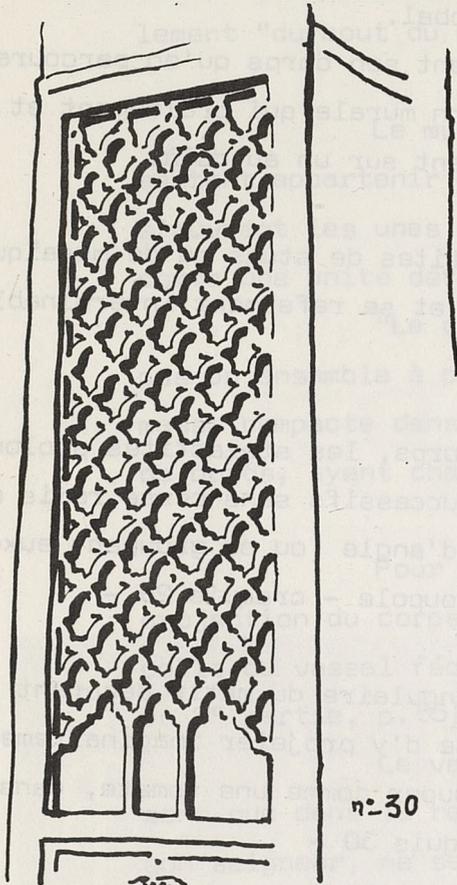
Soit aussi la surface rectangulaire du motif décorant le minaret de la Mansoura de Tlemcen. Défense d'y projeter imaginativement son corps sous peine de le sentir se découper comme une tomate, dans une grille à découper les tomates. - Croquis 30 -



n:28



n:29



n:30

Une telle surface à décorer, un artiste roman l'aurait organisée en rythmes d'arcades régulières, amples, déliées. Ce rythme serait resté parcourable par un corps qui en éprouverait en lui-même les articulations successives dans le temps.

Mais ici les trajets suggérés ne sont praticables qu'en les suivant imaginativement, comme s'il s'agissait de les suivre du doigt pour ne pas les quitter des yeux. Mais on ne peut pas ressentir tout son corps engagé dans cette série interminable de bifurcations brusques, de croisements aigus.

Et ce n'est pas pour rien que le motif ne débute pas tout en bas du rectangle. La partie verticale qui le commence appelle à être parcourue des yeux et continuée, introduit donc au seul mode de lecture possible : un trajet à suivre des yeux et l'on peut dire, "du bout des yeux".

LA VENTRIÈRE MUSULMANE (DUMAS)

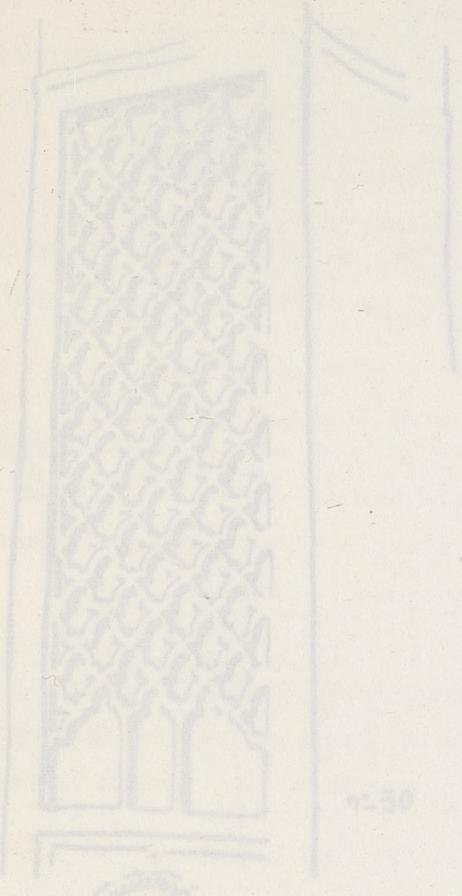
x - Dumas : résumé de "petrie"

Une telle surface à décorer, un arête roman l'aurait or-
ganisée en rythmes d'arcs réguliers, amples, déliés. Ce rythme se-
rait resté parcourable par un corps qui en écoulerait en lui-même les
articulations successives dans le temps.

Mais ici les traits suggérés ne sont pas rythmés, ils sont
les uns sur les autres, comme s'il y avait une succession de points
où ne se fait pas un contact des yeux. Mais on ne peut pas respirer tout son
souffle dans cette série ininterrompue de petites formes, de
cristallisations stives.

Le rythme ne peut pas être le même que celui qui se fait
en rythme rythmique. La seule chose qui se commode à être
prolongée est le rythme. Il faut donc au seul mode de lecture
possible : on ne peut pas dire "on peut dire" du bout des

Yeux "22"



n. 30

58

22

NOMADES, SEDENTAIRES, LE MODE DE VIE

EST NATIONALEMENT DIFFÉRENT

2° Partie

Pour les nomades, la structure tribale est une nécessité vitale en face des difficultés naturelles ou dans les équipées guerrières. Pour les nomades une préoccupation constante est la préservation de la cohésion du groupe tribal. Ceci n'est possible que dans l'égalité de chacun des membres de la tribu. Liés par les liens du sang, les cousins sont interchangeable, l'honneur de l'un est l'honneur de chacun, l'idée fixe de chacun est la protection de la tribu. Tout individu peut se projeter sur ses frères, tout individu se transcende par l'intermédiaire de la tribu en s'abolissant dans la tribu. Dans la tribu, les éléments, c'est la tribu formée en un "un" parfaitement homogène, grâce à l'identité et à l'égalité de chacun de ses membres, qui affronte. Dans les rapports avec la nature, avec l'environnement social, l'institution tribale et familiale sert d'écran projecteur. Etant intégré dans la tribu, l'individu peut y trouver un guide pour toutes ses conduites.

LA PATRIE MUSULMANE (DUMMA *)

Dans cette tribu nomade, quelle est la place des femmes ? Elles sont des individus à part entière, elles prennent part aux combats, peuvent même y avoir un rôle dirigeant comme le Kâhina (note 0).

Pendant les déplacements, lorsque la tribu doit maîtriser les éléments, être vigilante, éviter l'ennemi, se défendre, l'acte sexuel est interdit pour le nomade. Aucune pensée ne doit égarer et briser la tension qui fait la force de la tribu. L'égalité des individus en tant que uns d'un ensemble est indispensable à l'homogénéité de la tribu. Femmes et hommes ne peuvent plus exister sur le mode du couple puisque l'accouplement est interdit, mais sur le mode de l'égalité d'individus.

* Dumma : féminin de "patrie"

Note 0 - La Kâhina fut à la tête de la résistance des montagnards berbères de l'Aurès, contre les invasions arabes au I^{er} siècle de l'Égipe.

c.f. "L'Histoire du Maghreb d'A. Laroui, Ed. François Maspéro, 1970, page 29.

2e partie

LA MATRIE MUSULMANE (OUmma &)

* Oumma : féminin de "géria"

Chapitre I

NOMADES, SEDENTAIRES, LE MODE DE VIE

EST RADICALEMENT DIFFERENT

Pour les nomades, la structure tribale est une nécessité vitale en face des difficultés naturelles ou dans les équipées guerrières. Pour les nomades une préoccupation constante est la préservation de la cohésion du groupe tribal. Ceci n'est possible que dans l'égalité de chacun des membres de la tribu. Liés par les liens du sang, les cousins sont interchangeableables, l'honneur de l'un est l'honneur de chacun, l'idée fixe de chacun est la protection de la tribu. Tout individu peut se projeter sur ses frères, tout individu se transcende par l'intermédiaire de la tribu en s'abolissant dans la tribu. Dans les rapports avec la nature, les éléments, c'est la tribu formée en un "un" parfaitement homogène, grâce à l'identité et à l'égalité de chacun de ses membres, qui affronte. Dans les rapports avec la nature, avec l'environnement social, l'institution tribale et familiale sert d'écran protecteur. Etant intégré dans la tribu, l'individu peut y trouver un guide pour toutes ses conduites.

Dans cette tribu nomade, quelle est la place des femmes ? Elles sont des individus à part entière, elles prennent part aux combats, peuvent même y avoir un rôle dirigeant comme la Kàhina (note 0).

Pendant les déplacements, lorsque la tribu doit maîtriser les éléments, être vigilante, éviter l'ennemi, se défendre, l'acte sexuel est interdit pour le nomade. Aucune pensée ne doit égarer et briser la tension qui fait la force de la tribu. L'égalité des individus en tant que uns d'un ensemble est indispensable à l'homogénéité de la tribu. Femmes et hommes ne peuvent plus exister sur le mode du couple puisque l'accouplement est interdit, mais sur le mode de l'égalité d'individus.

Note 0 - La Kàhina fut à la tête de la résistance des montagnards berbères de l'Aurès, contre les invasions arabes au I^o siècle de l'Egire.
c.f. "L'Histoire du Maghreb d'A. Laroui, Ed. François Maspéro, 1970, page 79.

Le vêtement de la femme est identique à celui de l'homme :

"Au temps où l'Islam était encore à ses débuts, la société arabe se composait surtout de nomades qui plantaient leur tente ici et là. Le costume d'alors était peu compliqué et celui des hommes ne différait guère de celui des femmes, en ce sens que les deux se composaient d'un manteau tissé d'une seule pièce et dont on s'enveloppait. On ignorait l'art du tailleur et la plus grosse tâche incombait au tisserand. Mais les conquêtes apportèrent des contacts avec plus de luxe et de raffinement et les femmes s'habillèrent plus joliment en même temps qu'elles perdaient leur liberté" S. Boutarfa, (note I).

Les tribus nomades sont endogames traditionnellement. La femme va se marier avec un cousin, or elle a été élevée au milieu de ses cousins. Elle les connaît tous. Si un cousin est préféré, il n'y a aucun inconvénient majeur pour qu'il devienne un mari. Un cousin en vaut un autre pour la tribu. Voici comment Germaine Tillion montre ce que peuvent être les rapports entre hommes et femmes chez les nomades endogames : "Avant son mariage, il va de soi que sans avoir à mettre une cagoule, la jeune fille avait vu ses cousins. Et naturellement elle leur avait parlé, souvent de très près. Il va de soi également qu'ils la respectaient en principe : son honneur leur était cher puisqu'il était leur propre honneur. Toutefois, dans certaines régions du Maghreb, (les plus archaïques justement), la tolérance est grande entre parents, et dans les régions les plus rigoristes, la nature, l'herbe tendre, le hasard... bref, dans n'importe quelle société tout arrive un jour ou l'autre. Toutefois, lorsque l'incident se produit à l'intérieur du clan endogame, on n'en parle pas : les jeunes filles trop tendres sont mariées avec le cousin qui leur plait, les veuves et les divorcées mènent une vie peu sévère sans soulever de réprobation et seules les femmes mariées sont tenues à une certaine réserve, elle-même moins absolue qu'il ne semble au premier abord : chez certains montagnards de l'Atlas notamment, quand un mari s'absente pendant des semaines entières, cela ne choque personne qu'il laisse sa femme seule avec le berger. Le berger à vrai dire est très souvent un cousin. La croyance au Bou-Mergoud (littéralement : enfant endormi) n'est qu'un complément de cette ancienne tolérance, - on sait qu'elle oblige un homme absent pendant plusieurs années à reconnaître pour sien l'enfant que la femme a pu avoir pendant cette période ; on sait aussi que cette commodité offerte aux épouses délaissées a reçu l'appui de la loi musulmane. Donc la femme mariée doit être fidèle mais dans un douard endogame, si par malheur, elle ne l'est pas, l'époux-cousin a le choix entre deux solutions : la répudier

Note I - Germaine Tillion, "Le Harem et les Cousins", édition du Seuil.

sans drame ou tuer le cousin-rival, s'il se venge ce sera sans s'exposer à la contre vengeance des parents de la victime car ils sont ses propres parents et ils jugeront généralement que c'est assez d'un mort dans la famille. Tout au plus dans les tribus où la propriété privée est très anciennement établie, il paiera le prix du sang (note 1).

Il semble donc que c'est l'idéologie de la tribu endogame qui garantit cette liberté de mouvement et cette liberté sexuelle des femmes. Cette situation est très comparable à celle d'autres époques historiques, "Quand la cité, l'Etat, dévorent le citoyen, il n'a plus la possibilité de s'occuper de son destin privé. Etant vouée à l'Etat, la spartiate a une condition supérieure à celle des autres femmes grecques. Mais aussi, n'est-elle transfigurée par aucun rêve masculin. Le culte du chef qu'il soit Napoléon, Mussolini, Hitler, exclut tout autre culte. Dans les dictatures militaires, les régimes totalitaires, la femme n'est plus objet privilégié. On comprend que la femme soit divinisée dans un pays riche et dont les citoyens ne savent plus quel sens donner à leur vie, c'est ce qui se produit en Amérique." S. de Beauvoir, (note 2).

A travers le processus de l'asabiya décrit par Ibn Khaldoun, des nomades deviennent sédentaires ; pour cela une tribu a pu développer son asabiya : "Condition nécessaire de l'asabiya, la solidarité guerrière de la tribu n'^{en}est pas la condition suffisante. L'asabiya n'est pas égalitaire, elle implique une forte hiérarchisation, a pour autre condition nécessaire l'action dirigeante d'un chef appuyé par sa famille et ses clients. L'asabiya n'est pas un état mais une force politique". Y. Lacoste (note 3).

Cette tribu peut ainsi dominer d'autres tribus, elle étend sa domination sur toute une région, lève des impôts, son aristocratie révélée pendant le développement de l'asabiya crée une ville pour centraliser son contrôle économique et politique. Une partie ou l'ensemble de la tribu dominante se sédentarise et oblige une partie des tribus dominées à se sédentariser pour mieux les neutraliser. Or "le genre de vie urbain, son luxe, le fait que dans les cités "les habitants vivent chacun de son côté" détruit cependant la cohésion tribale". Y. Lacoste (note 3).

Note 2 - S. de Beauvoir, Le Deuxième Sexe, édition Gallimard.

Note 3 - Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, passé du Tiers Monde, Edition Maspero.

Ainsi dépossédé de la tribu, l'individu sédentaire se retrouve seul, obligé de redéfinir sa position par rapport à la nature, aux autres. Seul devant la nécessité d'une nouvelle recherche transcendante. Mais le nomadisme avec le système de valeur qu'il a créé reste pour le sédentaire le seul pourvoyeur de valeurs essentielles, il reste une référence car le seul capable de développer des processus unificateurs, de mener des conquêtes. Il est la seule alternative. C'est dans ces conditions que va se redéfinir la situation des femmes et que va se construire une architecture.

Chapitre 2

PASSAGE DIFFICILE DE L'ENDOGAMIE A L'EXOGRAMIE

Aux nouvelles grandes difficultés que doit affronter l'homme lorsqu'il s'éloigne de plus en plus du mode de vie nomade pour se sédentariser et qu'il abandonne ainsi le milieu sécurisant de la tribu, s'ajoute un nouveau grand bouleversement : le passage de l'endogamie à l'exogamie. Ce passage se trouve accéléré par les problèmes que possèdent la sédentarisation et la décomposition des tribus.

L'endogamie est l'habitude de ne contracter de mariage qu'à l'intérieur de sa propre famille. Les mariages les plus courants étant les mariages entre cousins germains mais cela peut aller jusqu'à des mariages entre oncles et nièces, entre tantes et neveux ou même jusqu'à l'inceste. L'essentiel étant de préserver la pureté du sang.

Il semble d'après ce que peut avancer Germaine Tillion dans son livre "Le Harem et les cousins" (note I), que l'endogamie ait été un type de relation naturellement souhaité par les hommes : ne pas mélanger son sang, ne pas partager son bien. Etant données les difficultés pour subsister, les hommes durent très rapidement, dans de nombreuses régions socialiser leurs rapports. Des tribus voisines durent se partager des territoires de chasse, de cueillette et de toute façon étant données les difficultés naturelles à surmonter, elles devaient éviter de s'affronter. La meilleure et la plus évidente manière de faire une alliance est apparue dans le mariage. C'est ainsi que l'exogamie (mariage entre personnes de familles différentes) s'est développée sur de très vastes territoires jusqu'à devenir une règle, à créer sa morale. De plus l'exogamie est apparue comme un moyen de surveiller la natalité : "L'exogamie constitue un moyen simple d'établir un réseau de traités, mais une fois instaurée, elle peut à l'usage, apparaître comme un procédé pour transformer une "natalité naturelle" en "natalité sociale", G. Tillion (note I), (la natalité naturelle étant : un enfant par an pour toutes les femmes âgées de 15 à 45 ans).

Note I - Germaine Tillion, Le Harem et les Cousins, Editions du Seuil.

Or, depuis très longtemps, la région méditerranéenne jouit d'un climat, d'une végétation privilégiée. La vie y est plus facile, c'est là que se fait, il y a 75 siècles, la révolution néolithique, c'est là qu'apparaissent dans les 25 siècles suivants l'agriculture, l'élevage, le trainage, la céramique, la navigation, le tissage. Dans ces conditions naturelles favorables, il apparaît possible pour chaque tribu d'établir son hégémonie sur un territoire, de dominer des tribus voisines rivales sans pour autant prendre de grands risques d'être décimée. "Retenons enfin l'association vraisemblable de l'endogamie avec une brusque "détente" démographique, avec une brusque variation dans les relations de l'homme avec son espace nourricier, qui explique son association constante avec une politique nataliste, expansionniste, "raciste", conquérante ... " Germaine Tillion.

La pureté du sang préservée en écartant tous les mélanges, tous les contacts, crée une noblesse : "la noblesse, l'honneur ne peuvent résulter que de l'absence de mélange". Ibn Khaldoun, cité par G. Tillion. La pureté du sang crée une force : "L'esprit de corps ne se montre que chez les gens qui tiennent ensemble par les liens du sang ou par quelque chose d'analogue". "La véritable parenté consiste en cette union des coeurs que fait valoir les liens du sang et qui porte l'homme à prendre la défense de celui qui invoque son recours... La parenté dont l'existence n'est constatée que par un ancien souvenir n'offre aucun avantage." Ibn Khaldoun, cité par Y. Lacoste, (note 2).

G. Tillion poursuit : "A la manière des mollusques fossiles, ce genre de noblesse "impossible" et partout disparue a laissé çà et là des empreintes encore bien sculptées. Comment faut-il interpréter les traits qui en survivent et notamment cette volonté d'endogamie que nous avons déjà relevée ? Faut-il penser qu'on est d'autant plus noble que le sang de l'ancêtre a été "renforcé" à chaque génération par des mariages consanguins ? Ou bien parce qu'aucun sang étranger (identifié) n'est venu rompre donc corrompre, un courant issu d'une source pas nécessairement glorieuse ou sacrée, mais authentique et pure." G. Tillion. Ainsi, l'ancêtre fondateur du clan reste vénéré et entouré de légendes encore aujourd'hui. Ainsi dans Nedjma de Kateb Yacine : "Si Mokhar se penche vers lui, le turban défait, dans les rafales brusques et rares : "... oui, la même tribu. Il ne s'agit pas d'une parenté au sens où la comprennent les français ; notre tribu, autant qu'on s'en souvienne, avait du

Note 2 - Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, passé du Tiers-Monde, Editions François Maspero.

venir du Moyen-Orient, passer par l'Espagne et séjourner au Maroc, sous la conduite de Keblout. Quelqu'un m'a expliqué que c'était un nom turc : "corde cassée", Keblout. Prends le mot corde, et traduis : tu auras Hbel en arabe. Il n'y a que le K au lieu du H initial, et l'altération de la syllabe finale qui différencient le mot turc du mot arabe, à supposer que ce soit bien un nom turc... Il n'est resté aucune trace de Keblout. Il fut le chef de notre tribu à une date reculée qui peut difficilement être fixée dans le déroulement des treize siècles qui suivent la mort du prophète. Tout ce que je sais, je le tiens de mon père, qui le tient de son père, et ainsi de suite". (note 3)

Pourtant, avec le développement du processus de l'asabiya que nous avons déjà décrit, avec la création des villes et la sédentarisation, les liens du sang perdent de leur force, ceci a comme conséquence directe de ne plus faire apparaître l'endogamie comme un bienfait et même une nécessité vitale. "Ibn Khaldoun estime que, pour une grande part, c'est l'apparition de l'umran hadari, (civilisation urbaine) de son bien-être et de ses fastes qui provoque l'évanouissement d'asabiya au sein de la tribu gouvernante... Les liens familiaux apparaissent de plus en plus comme une fiction. Distribués pour l'essentiel entre quelques mains, les profits permettent aux plus privilégiés de s'entourer d'une clientèle de plus en plus nombreuse, ce qui diminue d'autant l'intérêt des liens du sang". Y. Lacoste (note 2). Par contre, une nécessité nouvelle d'exogamie se fait jour avec l'apparition des réseaux d'alliances politiques. "Il n'y a pas d'exemple d'un conflit qui ait opposé une armée formée uniquement de nomades à une troupe constituée seulement de guerriers sédentaires. Au contraire, tous les conflits montrent des camps singulièrement disparates, si l'on envisage le genre de vie des groupes qui se trouvent côte à côte. "Des alliances étaient nouées entre fractions nomades et groupes sédentaires contre d'autres nomades alliés à d'autres sédentaires ; entre cheiks bédouins et chefs de cités, contre d'autres bédouins alliés à d'autres citadins : ainsi se consacrait la formation de blocs hostiles entre eux suivant un clivage fort éloigné des notions d'origine et de genre de vie".

"Y. Lacoste et R. Brunschwig, cité par Y. Lacoste, (note 2).

Or comme Mahomet l'a confirmé en prenant une femme dans chacune des grandes tribus qui l'entouraient, la meilleure façon de sceller une alliance est de la marquer par des mariages.

Note 3 - Kateb Yacine, Nadjma, roman, aux éditions du Seuil.

Pourtant les citadins détribalisés et seuls, ressentent profondément leur faiblesse, ils sont décrits par Ibn Khaldoun : "Les habitants des villes s'étant livrés au repos et à la tranquillité se plongent dans les jouissances que leur offrent le bien être et l'aisance et ils laissent à leur gouvernement le soin de les protéger en leur personne et leurs biens. L'homme n'est pas un homme à moins de pouvoir se procurer par ses propres moyens ce qui lui sera utile et pouvoir écarter ce qui pourrait lui être nuisible... Or le citadin est incapable de pourvoir lui-même à ses propres besoins. Les habitants des villes... perdent tout leur courage, n'ont plus assez d'énergie pour se défendre contre ceux qui leur font du mal et deviennent une charge pour le gouvernement qui est obligé de les protéger". Y. Lacoste, (note 2). Pour ces citadins, l'endogamie sans bavure reste liée à un idéal de pureté vivifiante qui se concrétise sous leurs yeux dans la force des tribus : "En Afrique du Nord, d'une part, la cohésion des structures tribales rendait impossible l'établissement de l'autorité royale sur chaque individu, et celle-ci n'est restée qu'une superstructure mal enracinée sur la mosaïque tribale. D'autre part, dans la lutte contre les membres de sa propre tribu, le souverain n'a pu s'appuyer sur une force qui ne soit pas tribale", Y. Lacoste ; (note 2).

L'abandon de l'endogamie est donc ressentie comme un affaiblissement, ce n'est que contraintes et forcées que ces populations traditionnellement endogames abandonnent l'endogamie pour l'exogamie. Elles vont tenter de résister et de limiter les dégâts. Donc lorsque la famille va quitter la tribu, structure favorable à l'endogamie, pour s'installer en ville dans la proximité avec des familles étrangères, la seule façon de limiter les dégâts va apparaître à travers la limitation de la liberté des femmes allant jusqu'à la séquestration. C'est la conclusion à laquelle G. Tillion arrive : "La dégradation des femmes n'accompagne donc pas l'endogamie, mais une évolution inachevée de la société endogame - inachevée à cause de cette réanimation continuelle des idées et des préventions des tribus au coeur des grandes civilisations citadines de l'Orient". (note 1).

Ce mécanisme de défense qui fonctionne par le truchement des femmes pour tenter de sauver des valeurs traditionnelles a été renforcé et utilisé pour sauver, non plus les restes des structures tribales, mais d'autres valeurs fondamentales menacées à d'autres époques. Il en a été ainsi pendant la colonisation. "On peut même dire que la séquestration des femmes a agi dialectiquement comme un moyen efficace de préserver les valeurs collectives du groupe menacé dans son authenticité. L'homme au dehors pouvait se compromettre tant qu'il pouvait avec la colonisation, avec l'Occident, avec

le siècle. La femme percluse chez elle restait étrangère à toute compromission. Elle maintenait dans cette maison arabe, si bien tournée vers le dedans, un hâvre de traditions solidement arrimées à l'intransigeante orthodoxie". A. Bouhdiba, (note 4).

Récemment, nous avons encore perçu ce mécanisme de défense dans le sud de la Tunisie. Face au raz de marée touristique qui a pour conséquence une valorisation frénétique de la sexualité, alors que de nouvelles valeurs authentiques n'apparaissent pas, les filles sont plus que jamais et anachroniquement séquestrées pendant que les jeunes gens passent une grande part de leur temps dans les lieux touristiques dans des rôles de beaux serveurs ou de beaux guides exotiques. Les mariages, alors que le fossé est si profond entre les deux modes de vie sont généralement vécus comme des drames, et ce sont les filles qui en sont le plus directement blessées.

Pour compléter ce bilan du passage difficile de l'endogamie à l'exogamie, il faut remarquer qu'avec sa liberté de mouvement, la femme a perdu sa qualité d'individu pour devenir objet d'échange, enjeu de tractations et d'alliance entre familles, entre groupes.

Note 4 - A. Bouhadiba, article dans la Revue Tunisienne des Sciences Sociales, C.E.R.E.S., Octobre 1967, N° II, 3° séminaire de Sociologie, Décembre 1966

Chapitre 3

LA FEMME A TRAVERS LA MERE EST MATIERE

A travers le changement de mode de vie qu'est le passage du nomadisme au sédentarisme, à travers le bouleversement nécessaire d'une vieille coutume fondamentale qu'est le passage de l'endogamie à l'exogamie, nous avons vu l'amorce d'une transformation de la situation et du rôle des femmes dans la société. Cette évolution va dans le sens d'une dégradation de la situation de la femme, d'une transformation de la femme en objet. Or cet avilissement de la condition de la femme trouve un support et un prétexte dans la femme en tant que mère. C'est en tant que mère que la femme supporte, entérine et finalement se fait complice de cet avilissement.

Lorsque la collectivité ne peut plus être, à travers la tribu, le chef ou l'Etat, une médiation pour fonder la réalité de l'homme, lorsque celui-ci doit s'assumer lui-même en tant qu'individu, dans le couple sexuel formé par l'homme et la femme, c'est toujours la femme qui joue le rôle de l'"autre" et rend ainsi possible cette constitution de l'homme en tant qu'individu.

Il semble que ce rôle de l'Autre avec tout ce qu'il implique soit, en tout cas à une certaine étape du développement des individus, nécessairement réservé aux femmes.

La maternité, l'allaitement obligent la femme à ne représenter, à ne vivre que l'immanence pendant de longs moments de sa vie. L'affirmation de son existence par la seule médiation de son corps absorbe toute son énergie et élimine toute autre médiation possible. La grossesse ne permet pas à la femme de participer en toute liberté aux activités auxquelles se livrent les hommes. Le corps s'est imposé parce qu'il est grouillant de vie, mais d'une vie qui finalement, malgré elle et définitivement n'est pas la sienne et lui échappe. Après la naissance, c'est encore la femme qui nourrit l'enfant. Rachid Boudjedra dit que en Algérie, "le bébé est allaité au sein pendant très longtemps, parfois jusqu'à l'âge de quatre ans !" (note I) et le

Rachid Boudjera, En Algérie, collection : Vies quotidiennes contemporaines, Hachette, éditeur.

plus souvent, la femme nourrit l'enfant jusqu'à la naissance suivante. C'est la femme qui garde l'enfant collé à son corps, qui le porte sur son dos, sur sa poitrine : "Toujours est-il que Lalla Fatma ne quitte jamais sa petite fille, elle l'allaitte, la dorlotte, la tient dans son giron tout en épluchant les pommes de terre et vaquant à ses occupations. La nuit, elle prend Selma dans ses bras et l'endort auprès d'elle dans le lit conjugal, malgré les protestations de son époux désespéré par cette situation qui n'en finit pas". R. Boudjedra, (note I).

Par le jeu de la fatigue c'est encore le corps qui a une réalité hégémonique et élimine toute possibilité de transcendance.

La vie qui pousse dans son corps et qui n'est pas sa vie, les cycles qui la marquent dans son corps : cycles menstruels, cycles de la grossesse, la renvoient à la nature, font d'elle une manifestation de la nature. "La bien-aimée d'une chanson égyptienne déclare : "Je suis la terre !". Dans les textes islamiques la femme est appelée : "champs... vigne aux raisins", S. de Beauvoir, (note 2).

La valorisation de l'enfantement en tant que nécessaire à la société pour se projeter dans le futur fait que l'ensemble de la société et aussi son entourage ont un regain d'intérêt pour la femme lorsqu'elle va procréer. Mais encore une fois, ce n'est pas la femme en tant qu'individu qui intéresse, c'est son corps, c'est cette vie qui n'est pas sa vie et cela s'exprime parfaitement dans l'attitude que l'on a envers la femme enceinte :

"D'une façon générale, on admet en Algérie le caractère sacré de la grossesse, et la femme en attente devient une sorte de sainte qu'on évite de vexer ou de peiner. On dit à ce sujet qu'une telle femme "a sa tombe ouverte au Paradis, depuis le jour de la fécondation jusqu'au quarantième jour après l'accouchement", R. Boudjera (note I).

Ce n'est pas un droit que cette femme s'est acquis, c'est le fonctionnement naturel de ses organes qui lui vaut cela.

La femme vit tellement profondément l'intérêt de son entourage (pour sa matrice, qu'elle finit par donner à toute chair qui en provient des pouvoirs surnaturels destinés à l'aider lorsqu'elle doit affronter des difficultés en tant qu'individu, que sujet et non en tant qu'objet. Ainsi :

"Le cordon ombilical n'est pas jeté, il est conservé par la mère. Celle-ci le garde entre les pages d'un coran enluminé placé au chevet de son bébé, afin qu'il s'imprègne de la parole de Dieu. Plus tard, Lalla Fatma l'utilisera dans des recettes de magie et de sorcellerie car elle sait que le

Note 2 - Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe, éditions Gallimard.

cordons ombilical séché et réduit en poudre peut guérir certaines maladies comme la stérilité et servir de philtre pour ramener à la femme son époux réticent ou séduit par une autre femme. Il en est de même pour le placenta que Lalla Fatma gardera jalousement pour adoucir l'humeur de son mari le jour où il deviendra irascible, ou bien pour rendre une femme féconde."

R. Boudjedra, (note I).

La femme perd toute confiance en son "être", elle ne se sent de force et de puissance que par sa chair.

On voit que la femme à travers la vie de son corps, apparaît plus près que l'homme des phénomènes naturels, semble être l'expression de la nature dans l'homme. Dès lors, il sera très facile de la confiner définitivement dans ce rôle.

L'image que le petit enfant, puis l'enfant a de la femme est le point de départ du rapport qu'il créera plus tard avec elle. C'est le point de départ de ce qu'il va attendre et demander aux femmes. Dans tout le maghreb, c'est par la mère, par la fonction maternelle que se font deux apprentissages : l'apprentissage du corps et des sens et l'apprentissage de la société, c'est à dire de la solidarité tribale ou familiale, du "nous" de la tribu, du clan, ou de la famille.

La mère est pour l'enfant le premier apprentissage de la nature. Dans les longues tétées répétées, dans la vie contre le corps de la mère, nuit et jour se fait l'apprentissage du corps, de la chaleur. Liée aux premières sensations corporelles, la mère est liée à la première conscience du fonctionnement des organes, des membres. De la mère sort la nourriture principale pendant des mois. C'est la mère qui fait la toilette : "L'emballotement de Selma tient à la fois de la nécessité hygiénique et du rite. Plusieurs fois par jour, la mère masse son bébé avec de l'huile d'olive, lui saupoudre les articulations avec du henné et lui fait effectuer quelques mouvements d'échauffement, puis elle l'emballote... L'emballotement terminé, elle étire le nez, les oreilles et les quatre membres de la petite fille en marquant la formule consacrée : "Au nom de Dieu", R. Boudjedra, (note I).

Mais c'est à travers la fonction maternelle que l'enfant apprend toutes les relations sociales tissées autour de lui. La mère peut être remplacée par d'autres femmes nombreuses qui l'entourent : Fadma Amrouche dans "Histoire de ma vie", explique que ayant été malade, son bébé a tété d'autres femmes. Les premiers rapports que l'enfant apprend sont les rapports mère-belle-mère-cousines-soeurs, il est porté par les unes et les

les autres. Au hamman où c'est sa mère qui l'accompagne, il est avec toutes ces femmes, et toutes, il les connaît par leur corps : "N'est-ce pas le lieu où il a tant de fois accompagné sa mère, ses soeurs, ses cousines, où il a rencontré maintes et maintes fois en tenue d'Eve, les charmantes voisines," A. Bouhdiba, (note 3).

Ainsi, dans le contexte de la désintégration de l'idéologie tribale, du passage réticent à l'exogamie, la femme, trop liée aux contingences matérielles, trop habitée par la nature, prête à être la nature, va se trouver éliminée en tant que sujet de la recherche de l'homme pour la constitution de son "être", de son individualité autonome, pour être impliquée dans cette recherche en tant qu'"objet". Prise à ce piège et nécessaire à l'homme, la femme va subir des pressions pour n'être qu'objet. Objet parmi d'autres objets, elle prend place dans ce que l'homme crée et construit autour de lui pour répondre à ses questions sur lui-même, sur ses rapports aux autres, sur la nature.

Note 3 - Abdelwahab Bouhdiba, La hamman : contribution à une psychanalyse de l'Islam, article dans la revue tunisienne des Sciences Sociales, C.E.R.E.S., N° I, Septembre 1964.

Chapitre 4

LA RECHERCHE TRANSCENDANTE DE L'HOMME,

LA NECESSITE DE RUPTURE AVEC LA NATURE.

"La faculté de vivre dans le désert n'existe que chez les tribus animées d'un fort esprit de corps". "L'umran badawi conserve l'esprit de corps et garantit contre l'influence débiliteuse du luxe", (note I). L'umran badawi est le mode de vie nomade et lorsque Ibn Khaldoun oppose à "la faculté de vivre dans le désert", "l'influence débiliteuse du luxe", il constate qu'entre les deux modes de vie quelque chose de fondamental change : le rapport de l'homme à la nature, au désert, et il montre par son aigreur répétée tout au long de ses écrits comment ce changement marque, à ses yeux, les rapports entre les hommes.

Dans un roman, un nomade conducteur de caravanes, habitué à traverser le désert, est très vite rassuré lorsqu'il reconnaît un citadin dans son poursuivant, simplement à sa manière de monter à cheval : un nomade est un bien meilleur cavalier.

Pendant notre voyage dans le sud de la Tunisie, nous nous sommes perdus et ensablés dans une zone semi-désertique, c'est un nomade qui est venu en pleine nuit nous aider à regagner la bonne piste. Nous avons alors vu courir côte à côte un nomade et un architecte. Nous avons vu le nomade reconnaître les qualités du sol aux légères vagues que fait le sable. Nous l'avons vu arriver la nuit, au point précis où il voulait nous mener. Ses points de repères, même lorsqu'il nous les indiquait, nous étaient imperceptibles. En nous quittant sur le bord de la route pour repartir à travers le sable, il nous dit qu'il mettrait quatre heures en marchant, deux heures en courant pour rejoindre sa tente.

Son corps, ses sens sont parfaitement maître des grands espaces, tout ce qui l'entoure le sert : le ciel, le sol, le vent. Il a une parfaite

Note I - Ibn Khaldoun, cité par Yves Lacoste dans "Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du Tiers Monde", F. Maspéro, collection "Textes à l'appui".

et imperturbable assurance. Sachant d'où vient son sang, où il va, au sein de la tribu, au milieu de ses cousins, il peut oublier l'inconnu, le néant, la dissolution.

Abandonnant le nomadisme, fixé sur un espace restreint, ne sachant plus courir ou monter à cheval, le citadin n'abandonne pas pour autant sa recherche d'une maîtrise de la nature.

Seul à l'écart de la tribu, des questions le pressent : d'où vient-il, qui est-il, la mort ? Il est à la recherche de son identité. Cela passe par l'affirmation qu'il n'est pas matière mais esprit. C'est son esprit ^{qui} modèle, imprègne de sa marque, construit la nature autour de lui. Il assemble des pierres qui vont dès lors être expression de sa parole et non plus pierres du désert. Il ne va plus à la recherche des plaques humides où pousse l'herbe, il plante lui même ses jardins. Il ne fait plus son chemin de puit en puit, il capte l'eau et la conduit.

Il est supérieur parceque différent de la matière et parce qu'il se veut différent. Il va s'assurer de sa supériorité élitique en marquant les différentes étapes de son détachement de la matière, de son envolée, en une succession de ruptures.

C'est la femme qui va lui permettre de se démarquer finalement, parce qu'elle est humaine comme lui mais encore et toujours matière. L'homme va s'employer à creuser et à construire sa différence avec la femme. Il y a la femme-mère à un pôle, Dieu à l'autre. Dieu étant, surtout lorsque se développe l'Islam, la guide nécessaire à la transcendance de l'homme.

Pour Kateb Yacine qui ressent profondément l'entrave du colonialisme, le préalable à toute transcendance est la découverte de l'Algérie. Dans le roman Nedjma, (note 2), les lycéens s'éloignent de leur mère, à la recherche de leur père, à la recherche de leur identité, sont-ils frères ? sont-ils cousins ? La tribu éparpillée ne peut plus donner aucune indication. Ils errent dans les villes. Lorsque c'est l'Algérie qu'ils trouvent, les pères sont tous morts avec les derniers maillons de la tribu et les mères sont retournées à l'espace sauvage de la montagne ou ont perdu l'esprit.

Cette polarisation apparaît au Maghreb dans le déroulement même de la vie d'un garçon. Petit enfant, il vit jour et nuit collé contre sa mère ; un peu plus grand, il devra céder cette place aux enfants suivants, mais en partie seulement, car il restera toujours autour de sa mère ou autour

Note 2 - Kateb Yacine, Nedjma, roman aux éditions du Seuil.

d'autres femmes : tantes, cousines, grand-mères. C'est par elles qu'il prend contact avec la famille, avec le clan. Le père ou les frères aînés sont des personnages qui passent, avec qui il n'a que très peu de contacts et qu'il doit beaucoup respecter. Le passage dans leur monde va se faire très brutalement et va être marqué par deux événements : d'une part la circoncision, d'autre part le passage du hammam des femmes aux hammam des hommes.

Abdelwahab Bouhdiba montre ainsi ce qu'est l'introduction dans le hammam des hommes, (note 3) : "Imaginons un garçon musulman qui vient d'atteindre la puberté... Il vivait jusqu'ici dans le gynécée mais dans l'attente d'être admis dans le monde des adultes mâles. La puberté sera pour lui, à la fois le moment où la sexualité va être à l'ordre du jour, où il va quitter le gynécée, où en un mot il sera un homme, un vir. Entrer dans le monde des adultes signifie pour lui ne voir que des hommes - puisque même ses cousines ou même ses nièces sont brusquement soustraites à sa vue - ne côtoyer que des hommes, ne parler qu'avec des hommes, même à la maison, sa mère et sa soeur seront pour lui des semi-étrangères. Rien d'aussi significatif que le hiatus qui apparaît jusque dans sa manière de parler. Il est des "mots de rue" qu'on ne prononce guère à la maison. Le monde féminin est une sorte de sous-monde dénué de "sérieux". Il ne convient jamais de parler argent ou projet avec des femmes. La femme est déréalisée à ses yeux. Toute sa conduite sera tournée vers le monde des hommes. Or c'est le moment précis, ainsi que nous l'avons vu, où l'enfant va au hammam des hommes : c'est comme un rite d'initiation au monde mâle".

La circoncision, elle, se fait bien avant la puberté et donc si l'enfant est circoncis à 4 ans, il ne quittera pas pour autant sa mère après la cérémonie. Pourtant le passage du monde des femmes au monde des hommes apparaît symboliquement dans l'enchaînement des actes rituels, dans l'ordonnement de la fête. Il est mimé. Voici comment Rachid Boudjedra, (note 4), décrit une circoncision à Alger : "La veille du jour fatidique sa mère, Lalla Fatma, accompagnée de toutes les femmes de la famille et même de celles du voisinage, l'emmène en grande pompe au bain maure où tout un cérémonial compliqué lui est réservé. Dans certains cas, on lui teint les cheveux au henné, malgré sa véhémence protestation parce que ce genre d'opération est considéré comme typiquement féminin... Les femmes déjà laissent perler à leurs yeux quelques grosses larmes de compassion et sont de loin les plus

Note 3 - Abdelwahab Bouhdiba, le Hammam : contribution à une psychanalyse de l'Islam, Revue tunisienne des Sciences Sociales, C.E.R.E.S., N° I, Septembre 1964.

Note 4 - Rachid Boudjedra, En Algérie, Collec. Vies quotidiennes contemporaines, Hachette, éditeur.

remuantes. Lalla Fatma ne cesse plus d'embrasser son fils... Une heure avant l'opération, Si El Hadj Hammar, accompagné de quelques parents et amis vient chercher son fils pour l'enmener à la mosquée la plus proche de la maison. La visite y dure peu de temps, on lit une sourate du coran, on asperge le gamin et l'assistance d'eau de fleur d'oranger, on boit une gorgée d'eau puisée par le bedeau et l'on part en cortège vers la maison". Ce sont des hommes qui pratiqueront l'opération : le barbier assisté d'un oncle maternel. La circoncision ressemble ainsi beaucoup à une épreuve initiatique. En effet, le Coran ne parle pas de la circoncision et encore moins l'exige pour un musulman, pourtant, dans l'esprit des gens, elle est très liée à la religion.

R. Boudjedra dit : avec la circoncision "l'enfant fait son entrée solennelle dans la religion". On peut se demander comment les filles font cette entrée dans la religion. En fait, il semble que la circoncision soit comme le dit G.H. Bousquet, (note 5) "un vieux rite sexuel" de passage du monde des femmes au monde des hommes. Si elle a été liée à la religion, c'est parce que la religion est justement apparue comme le domaine des hommes. En effet, bien que les femmes puissent entrer dans une mosquée, ce lieu et la religion qu'il exprime est bien vécu par elles comme domaine mâle; ainsi sur un tapis de mariage créé par une femme uniquement, figure un minaret, on nous dit que c'était un minaret car au premier coup d'oeil, et tout à fait inattendu, nous y avions vu un phallus.

La cérémonie de la circoncision est donc une manière de faire entrevoir au garçon, avant la puberté, ce monde nouveau qui va être le sien, une manière de le pressentir.

La mère a défini pour l'enfant un espace dont les limites sont les limites de la protection maternelle, l'espace dans lequel on peut toujours sentir tout près le sein, la chair de la mère. Un espace que l'enfant vit de tous ses sens. Devenu homme, ce garçon devra apprendre à ne faire que survoler cet espace, drappé dans sa majesté et son silence. Pourtant cet espace est le seul dont, par la médiation indispensable de la femme-mère, il ressent les bornes. Dans le souk, il est pris dans le circuit des marchandises, lié aux autres souks, dans la mosquée il est dans une direction. Lorsqu'il circule dans les ruelles étroites, il est aspiré par le ciel en haut des murs lisses, s'il aperçoit le minaret et suit le chant du muezzin, il ressent l'espace infini. L'espace-mère ou cette mère-espace lui est nécessaire pour marquer sa transcendance, pour jouir de l'assurance de se transcender, de se

Note 5 - G.H. Bousquet, La Morale de l'Islam et son Ethique sexuelle, 1953.

détacher de la matière. Si l'homme ne fait que passer, il devine la mère-espace derrière cette porte, au dessus de sa tête sur les terrasses. C'est à lui que l'espace-mère est fondamentalement indispensable, et c'est pour lui qu'il existe non pour la femme.

Nous croyons que l'existence de cet espace est une des raisons du voile des femmes. Cet espace ne trouvant sa signification que par l'intermédiaire de la femme-matière, chair. S'il y avait hémorragie de chair, l'homme ne saurait plus où trouver cet espace, ou bien, le trouvant partout, il perdrait son sens. Le voile uniforme met la femme entre parenthèse, il la gomme. Lorsque le voile n'est pas suffisant pour éliminer la femme en tant que matière, on lui interdira simplement l'accès à certains espaces. Ainsi dans son étude sur Moulay Idriss Du Zerhoun, Abdelouahed Ben Tacha, (note 6) explique que le tombeau d'un saint était accessible aux femmes jusqu'au jour où on y trouva un chiffon tâché du sang menstruel d'une femme venue en pèlerinage. Pour que pareil incident ne puisse se renouveler, l'accès du tombeau leur fut interdit. En fait, on voit dans cet exemple ~~que~~ ce que représente la femme par la présence ou l'absence de celle-ci : un instrument topologique, un instrument de marquage de l'espace qui confère à cet espace des qualités pouvant le rendre impropre à une autre expression.

Dans l'étude du Hammam que fait A. Bouhdiba, (note 3), la même volonté de détachement de la matière apparaît en une succession de ruptures : "Le hammam répond à un besoin religieux de purification. Pour le musulman l'impureté provient de tout ce qui sort de l'Homme : gaz, urine, excréments, sperme, sang des règles. Pour lire le Coran, pour faire la prière, il faut être "purissime". Le monde pour l'Homme impur, n'offre plus de sécurité, de "Haçana", il convient de rétablir au plus vite l'ordre perturbé, de restaurer la sécurité de l'homme jeté dans le monde diabolique et sur lequel les "chaitans" (démons) peuvent beaucoup. C'est le rôle de la purification qui est un rituel sacré, à la fois magique et religieux. Il y a la purification mineure qui restaure ce qui est perturbé par les besoins de la digestion et la purification majeure qui fait suite à l'activité sexuelle. Le hammam est lié à celle-ci. Il comporte des ablutions et des soins intimes";
... "Le hammam est partout comme l'antichambre de la Mosquée dont bien souvent il est géographiquement attenant".

Dans le hammam, la femme n'est présente que lorsque le hammam est ouvert aux femmes, mais elle y est aussi présente sous forme de mythe,

Note 6 - Abdelouahed Ben Talha, Moulay Idriss Du Zerhoun, quelques aspects de la vie sociale et familiale, peut être consulté au centre d'étude de maghrébine.

Lorsque le hammam est ouvert aux hommes seulement, en tant que réminiscences et souvenirs de l'enfance dans le hammam des femmes et en tant que reconstitution physique du retour à la mère par l'architecture, la forme du hammam : "Le hammam est un lieu valorisé sexuellement; mieux encore, c'est une sorte de milieu utérin"... "Sa forme en labyrinthe est assez significative. Il suffit de comparer un hammam quelconque à des thermes romains pour voir que l'Islam raffine la forme déjà assez complexes des thermes anciens. Pour parvenir jusqu'au fond, il ne faut pas moins de 7 à 10 détours, parfois même il est creusé dans le sous-sol". "Il est fait d'une enfilade de pièces de plus en plus chaudes. S'enfoncer dans le hammam c'est s'enfoncer dans une chaleur toujours plus grande et s'isoler de plus en plus de l'extérieur". Ainsi, l'apparition de la femme réelle ou sous forme symbolique est nécessaire à un moment pour que l'architecture prenne sa signification et acquiert son efficacité. L'architecture est nécessaire à la femme, mais en tant que confirmation et accomplissement de son rôle puisque le hammam est l'aboutissement de l'acte sexuel. Pour l'homme, à travers une succession de ruptures matérialisées dans l'espace, Acte sexuel-Hammam-Mosquée, il passe du pôle Corps-Nature-Impureté, au pôle Dieu-Transcendance-Pureté. Ceci n'est possible qu'à travers et dans une dialectique Femme-Architecture matérialisée dans le hammam.

Le plan de la maison avec sa cour intérieure, nous semble rendre sensible à l'homme par l'espace, lui aussi, ces deux pôles et la recherche de l'homme pour s'éloigner et aller de l'un vers l'autre.

Cet espace est vécu très différemment suivant que l'on est homme ou femme. En effet, chaque femme a une pièce qui lui est attribuée autour du patio, à côté d'elle, belle-mère, belles-soeurs, co-épouses ont les autres pièces. Pour toutes ces femmes qui ont en commun ce trou béant, il est l'espace des injures qui fusent, des disputes, des interpellations, des expulsions de gosses. C'est quand le ciel se fait pesant que sa présence est reconnue : la chaleur torride ou l'averse faisant entrer chacun chez soi. Ce trou communique par les terrasses avec d'autres trous identiques. C'est par là que d'autres femmes peuvent arriver, que s'ébruitent les histoires. Voici une description de cet espace par Mohammed Dib dans un roman : "La grande maison"
"Les glapissements attirent des maisons voisines, d'autres femmes ; celles-ci avaient coutume de rappliquer au moindre pet. Elles se serraient en groupes muets à l'entrée. Dans leur précipitation, elles n'avaient pour la

Note 7 - Mohammed Dib, La Grande Maison, roman, aux éditions du Seuil.

plupart que le temps de jeter sur leur tête, qui une serviette, qui un châle, ou seulement le rebord de la tunique troussée par derrière. Déjà elles s'avançaient sans vergogne, jusqu'au milieu de la cour. Une femme ne sait guère résister aux premières annonces d'une querelle. Celles qui ne pouvaient venir par la rue, accouraient en traversant les terrasses ; on observait là haut des grappes humaines qui se penchaient pour écouter", (note 7).

A Kairouan, on nous a dit que lors d'une cérémonie dans une maison, si on est dans le patio et qu'on lève la tête, on voit une couronne de visages voilés qui observent.

L'homme, par contre, ne fait que passer dans le patio. Au milieu de ces femmes dont il a tellement appris à se sentir différent, dont il méprise les disputes et les histoires, il ressent le morceau de ciel au dessus de sa tête comme l'espace où évolue l'esprit, où s'élance la rêverie. "Son mari, pour attendre (le café), se met au beau milieu du patio sur un tapis ; et les jambes croisées, il égrène doucement, paresseusement, son chapelet qu'il a ramené de la Mecque... Le café but, le marchand de cierges n'a plus rien à faire chez lui. Il se lève et sans se presser s'en va ouvrir sa boutique"., Rachid Boudjedra, (note 4).

Ce carré de ciel permet à l'homme de se détacher des pièces qui l'entourent et qui sont battantes de la chair des femmes et des enfants, il lui permet de ne faire que passer, d'être dans la lune. Sa maison, refermée sur le patio, avec l'entrée en chicane parfois gardée par un ennuque l'éloigne de la communauté des hommes, son carré de ciel l'éloigne de ses femmes. C'est la même maison qui isole l'homme et qui organise le vis à vis pour les femmes avec les pièces les unes en face des autres, la vue plongeante des terrasses. Parler de l'intimité de la famille arabe dans sa maison, c'est une manière de faire prévaloir sans le dire le mode d'appropriation de l'espace par l'homme uniquement.

Lorsque l'eau est présente dans ce patio, elle participe du même mouvement. Le motif du jet d'eau de la cour des Lions de Grenade se retrouve dans les palais des deys d'Alger et des beys de Constantine : Des petits canaux à ciel ouvert provenant du milieu de chacun des côtés du patio convergent vers le centre. Là s'élève le jet d'eau au dessus d'une vasque. Attardé dans ce patio le regard suit l'eau, dans les petits canaux, celle-ci peut être touchée, on peut y mouiller son visage, aplati par terre on peut y tremper les lèvres, si on ne fait pas cela réellement, on peut le faire imaginativement à travers une rêverie. L'eau, ici, est dense, consistante, "nourrissante" Elle est féminine. Le regard la suit et après une brusque rupture formée par la vasque, elle devient jet d'eau, intouchable, évaporée, elle semble se perdre dans le ciel, elle est devenue "virile".

Chapitre 5

DE LA FEMME COMME MAISON

ET DE LA MAISON COMME ESPACE FEMININ

On peut discuter longtemps pour savoir si le voile de la femme est un moyen de neutraliser sa sortie de la maison, ou un moyen de ne lui permettre de sortir qu'en emmenant la maison avec elle.

Les deux sont sans doute vrais en même temps et il est certain que "la femme à la maison", claustrée ou voilée dans la rue, est un trait caractéristique de la société islamique.

Pendant comme cette caractéristique est celle de bien des sociétés, y compris pour beaucoup de la société occidentale contemporaine, il convient de définir plus précisément quelle femme et quelle maison.

Pour ce faire, nous allons essayer de pousser plus systématiquement l'analyse de l'identification femme-maison dans la civilisation islamique.

Par une première similitude notable, femme et maison ne laissent voir dans la rue que leurs organes fonctionnels en cet endroit. Pour la femme ses yeux (quand ils ne sont pas cachés par un voile léger), ses mains et plus ou moins ses pieds. Pour la maison sa porte, très exceptionnellement quelques fenêtres, haut placées d'ailleurs, le maximum étant reporté sur la cour intérieure, donc invisible de la rue. La skifa (sorte de sas, souvent en chicané de surcroît, entre la rue et la cour) permet que, même lorsque la porte est ouverte, l'intérieur de la maison soit invisible de la rue.

Pour introduire une autre similitude significative, revenons sur le fait selon lequel la femme n'est pas considérée par l'homme comme la partenaire d'un rapport duel. Ceci non seulement parce que l'homme a plusieurs femmes et qu'ainsi femme est toujours plus ou moins pluriel, mais aussi, comme nous l'avons vu, parce qu'aucune femme n'est désirée comme personne que l'on pourrait ressentir comme "quelqu'un en face de soi".

La femme musulmane est en effet avant tout l'Impossible femme, l'inaccessible femme.

Elle est bien pourtant femme en chair et en os. En chair surtout, et il existe des parties du monde islamique où l'on va jusqu'à gaver les femmes comme on gave les oies pour qu'elles soient plus désirables. Mais elle est toujours la chair qu'on en finit pas de s'efforcer d'atteindre par delà tous les voiles successifs qui la recouvrent.

A ce propos on peut rappeler l'habit de mariée d'une certaine secte musulmane, où la femme est engoncée dans un lourd habit blanc, chargée de bijoux, et les mains prises dans un grand manchon. L'habit lui recouvre toute la tête, y compris les yeux, si bien qu'aucune surface de peau n'est visible. De chaque côté de son crane on installe une bougie allumée. La femme est alors lumière certes, mais recouverte pour signifier cela d'une telle couche de symboles et de voiles, qu'en tant que personne elle disparaît complètement.

Et que dire des femmes dévolues aux élus du Paradis : "... Chacun d'eux aura deux épouses si belles qu'à travers la chair de leurs jambes on apercevra la moelle de leurs os..." (note I)

Peut-être ce trait (et il faudrait analyser d'avantage dans ce sens) différencie-t-il la femme musulmane de la femme de la civilisation occidentale. Cette dernière est bien aussi "l'objet" des désirs de l'homme, sa "femme au foyer", mais semble l'être davantage comme personne, c'est-à-dire au moins circonscrite dans un corps dévisageable et cernable. Qui se présente en face de soi et dont on peut faire le tour en somme.

C'est bien ce qui se passe pour l'habitat pavillonnaire entre autres, qui possède un devant et un derrière. C'est vrai aussi, autant que faire se peut, dans l'habitat collectif plus citadin. L'immeuble présente une façade d'entrée et une arrière cour, un visage sur rue et parfois "une petite entrée par derrière". Les qualificatifs propre et sale sont souvent mis en relation avec chacune de ces deux faces. Très récemment, un projet d'architecture primé au concours du P.A.N. affirmait qu'un de ces avantages était d'avoir réussi à rendre très présente la notion de devant et de derrière, et d'avoir donné à chaque logement sa zone propre et sa zone sale. (le sale étant bien sûr, par derrière).

Au contraire, et de même que le femme musulmane n'est jamais "une personne en face", la maison musulmane n'a pas de façade. Sa face externe fait la face interne de la rue.

Note I - El Bokhari, l'Authentique Tradition Musulmane, choix de hadiths, trad. de G.H. Bosquet, Grasset éditeur, 1964, Paris.

Elle n'a donc pas d'extérieur à proprement parler. Elle a une coupure dans sa périphérie (la porte) qui permet de passer de l'intérieur de la rue à l'intérieur de la maison.

De la maison on ne peut pas non plus faire le tour, car ses murs périphériques sont jointifs avec les murs périphériques de la maison voisine.

On ne peut jamais la voir "en face, "de l'extérieur", on ne peut jamais en faire le tour, et on ne peut qu'y entrer ou en sortie, franchir sa frontière, son sas, son voile. Cette maison est donc bien semblable à la femme musulmane que l'homme ne regarde jamais en face, mais dont les dévoilements, et particulièrement le franchissement de son "voile ultime", prennent un enjeu si considérable. C'est ainsi que le jour du mariage, à l'heure même du mariage, peut-on dire, et afin d'annoncer à la ville entière que la femme était bien vierge jusqu'à cette heure, mais qu'elle ne l'est plus, le mari ressort de la chambre nuptiale et donne l'ordre qu'un coup de canon soit tiré immédiatement.

(Ceci dit en passant, les recherches menées sur le logement occidental et qui tendent à montrer que le lieu le plus privé de la maison est la chambre conjugale, semblent pour le moins inadéquates ici).

Le qualificatif "Impossible" attribué à la femme musulmane appelle d'autres précisions.

Dans l'Amour Courtois en France médiévale, par exemple, la femme était tout autant la femme impossible. Un vassal est amoureux de la femme de son seigneur, telle est la situation sur laquelle s'élabore le rituel courtois. Un impossible amour donc.

Cependant la femme y est l'occasion et l'enjeu d'un rapport duel (vassal-seigneur), alors que dans la société musulmane elle est l'occasion pour l'homme d'éprouver une relation du type "désir d'infini".

Ces deux situations différentes méritent d'être développées en confrontation car la signification de l'architecture et de la femme s'y joue les deux fois à l'occasion d'une rupture dans la façon qu'a l'homme de se définir dans la société. Ce qui peut être une indication pour aborder l'architecture dans d'autres civilisations.

Dans la situation qui vit se répandre la religion islamique l'homme, à cause du mode de vie citadine, voyait de plus en plus son ancien réseau de solidarité tribale lui couler en quelque sorte, entre les doigts. Cette façon de se définir comme faisant corps avec les membres de sa tribu implique une quête de son unité personnelle qui n'est pas celle correspondant à un rapport duel (se définir en s'identifiant-opposant à quelqu'un),

mais s'effectue par la recollection de tous les visages dispersés qu'il est pour ses égaux (les mille et un éclats de lui-même répandus dans l'opinion, la vision ou les désirs que les autres membres de sa tribu ont de lui). Cette recollection s'effectue symboliquement en la personne du chef qui cimente autour de lui l'unité de la tribu.

Or c'est dans une situation de rupture où cette façon de se réperer pose une question, où il s'agit de la redéfinir à un niveau plus abstrait, plus mystique, au fur et à mesure qu'elle est moins nourrie de solidarité réelle que le musulman se sert de l'espace et de la femme pour rendre tangible cette sensation. Sensation d'émergence d'une Unité au delà d'un infini en train de se sceller. Comme émerge l'Unicité du Dieu infini qui tient en unité l'infini suite des musulmans en se tenant au delà de son bord, au delà de son espace terrestre.

Nous avons analysé ailleurs (intervention au Séminaire "Sciences Humaines et Espace" de l'Institut de l'Environnement, publiée dans la plaquette "Espaces des Sciences Humaines" - I.E., 1973) comment l'architecture religieuse romane met en jeu dans l'espace des mécanismes plastiques qui peuvent être considérés comme répondant aux conflits inconscients engendrés par les rapports duels (vassal-seigneur) de la société féodale. Or, nous avons là aussi repéré, que l'architecture romane ne s'était pas développée à une époque où les rapports de vassalité allaient de soi, mais s'était définie progressivement en même temps que la généralisation de tels rapports, et s'était pleinement épanouie à l'occasion d'un sursaut collectif (instauration de l'hommage lige) visant à contrarier une dilution très avancée de ces rapports. L'architecture romane fut remplacée par l'architecture gothique à l'époque même où ces rapports furent codifiés dans la coutume chevaleresque et devinrent donc la "tradition" de la caste des nobles.

Par contre, pour une certaine catégorie de vassaux, la femme et non plus l'architecte cette fois-ci (il faudrait étudier pourquoi) fut alors l'occasion de mettre encore en oeuvre de tels conflits. Car ce n'est qu'avec l'amour courtois que la femme apparaît comme l'enjeu d'un rapport duel, c'est à dire prise pour quelqu'un d'autre qu'elle-même. Ainsi son amant allait-il souvent jusqu'à lui donner un nom ou un surnom masculin ; c'est qu'elle était d'abord la femme du seigneur.

La femme musulmane est elle aussi prise pour autre chose qu'elle-même, mais plus pour quelqu'un d'autre : pour mille autres. Et c'est pour cela qu'elle est réellement Impossible, Incernable comme personne.

Elle est ce qui tient lieu à l'homme de mère, cousines, amantes, femmes, tribu, patrie (le terme "oumay" qui signifie la "communauté musulmane" est le féminin de "patrie"), introduction à Dieu, etc... Elle est le but pluriel et dispersé de l'infini suite des trajets que l'homme ne cesse de parcourir pour se construire en unité singulière.

Elle est, dans les contes, la femme merveilleuse enfermée dans un château haut comme une montagne que l'homme, transformé en oiseau ou monté sur un tapis volant, n'a de cesse de rejoindre en franchissant les murailles énormes qui la gardent.

Plus quotidiennement, elle est dans la rue, derrière son voile. Et ces yeux, ces mains ou ces pieds qu'elle laisse voir ne suffisent pas pour la décrire, mais au contraire laissent à imaginer tout ce qu'elle est peut-être et qu'on ne peut deviner. Comme derrière une porte, qui sait... un palais ?

Dans une même ville ou un même clan les femmes s'habillent d'une façon très uniforme. Cette uniformité fait que toutes les femmes s'y rassemblent et, de ce point de vue, se valent donc. Par ce peu qu'elles laissent voir, par ce passage qu'elles découvrent, l'imagination court. Et d'une autre façon l'homme peut s'interroger : parmi ces "mille" identiques, quelle est la "une" que je désire ?

Il est sûr que ce jeu de cache-cache étant installé, il y a toute une jouissance du jeu avec le voile. Un visage qu'on surprend à la dérobée ou une cour qu'on aperçoit par une porte entrebaillée. Mais ce qui nous semble essentiel c'est que dans ce jeu ce n'est jamais quelqu'un que l'on cherche, mais toujours une tribu entière.

Quand à sa virilité l'homme l'affirme en étant celui qui passe, qui fait le "trajet vers". Qui fait de sa venue dans la maison un événement et qui le jour d'un de ses mariages, déflore une de ses femmes.

La féminité de l'espace (qui ne tient pas il faut le souligner vigoureusement, à ses caractéristiques propres, par exemple d'être creux ou enveloppant, mais à l'identification de la femme à la maison) de l'habitat semble d'ailleurs d'autant plus évidente que l'homme y éprouve le besoin d'affirmer sa virilité par des moyens très expressifs. Ainsi, lors de la procession du mariage, les hommes tirent en l'air des coups de fusils, espèces de tromblons particulièrement bruyants et qui font résonner les rues étroites. Ainsi chacun des hommes "tire son coup", publiquement, en présence des femmes qui sortent en cortège dans la rue.

L'homme ne fait que passer dans sa maison et demeure finalement dans le souk ou dans la cité administrative, espaces qui ne semblent pas pouvoir être qualifiés de féminins. D'ailleurs, même dans la maison, l'homme s'efforce de toujours bien marquer la coupure, entre l'espace où il peut être en contact avec d'autres hommes, et l'espace de sa vie domestique proprement dit, et prend soin aussi de leurs qualifications sexuelles respectives.

C'est ainsi que dans une maison visitée dans une oasis du sud tunisien, il nous a été expliqué que les hommes se réunissaient dans une pièce à l'étage (ayant par le sas d'entrée, un accès indépendant avec l'extérieur) pour parler affaires, et qu'un ennuque gardait le couloir en chicane qui séparait l'entrée de la cour où se trouvaient les femmes. Quand les hommes par exemple, avaient besoin de thé, l'un d'eux descendait prévenir l'ennuque qui allait avertir les femmes et se chargeait, une fois le thé préparé, de le faire parvenir aux hommes. Cette coupure sexuelle établie dans la maison entre lieu des hommes et lieu des femmes, on peut penser qu'elle donnait toute sa signification à la venue de l'homme parmi ses femmes. Venue transformée ainsi en évènement, en passage rituel.

(On peut noter en passant combien ce mode de fonctionnement de la maison, comme lieu de passage, se différencie totalement des théories architecturales dites "modernes" où l'espace s'organise à partir du logement conçu comme cellule fonctionnelle de base autour de laquelle s'organise, selon la formule célèbre, "les prolongements du logis".

On peut aussi s'interroger sur l'efficacité qu'auraient pour comprendre une telle situation, les enquêtes qui posent comme postulat de départ, que la maison serait de l'ordre du refuge, du repli, de la fermeture au monde, alors que l'extérieur serait le lieu d'affirmation de soi, d'ouverture au monde, etc... Car quand le musulman est-il seul ? Dans sa maison où sa venue fait évènement parmi ses femmes ? Dans la prière ? Mais ils sont des milliards en même temps. Peut-être alors à l'inverse est-ce dans le lieu le plus public, le souk par exemple, qu'il est, non pas le plus seul, car il n'est pas évident que ce mot ait un sens dans la société musulmane, mais le moins sollicité, le moins tenu de s'affirmer, le moins tenu d'en rajouter sur sa virilité en tout cas).

3^o Partie

L'espace urbain islamique est de forme labyrinthique : c'est la vision
qu'a un étranger de ce monde urbain, parce qu'il est difficile-
ment franchissable. Une fois franchi l'espace public de la cité, et
se trouvant dans des ruelles tortueuses, il est difficile de se repérer ;
et pratiquement le seul moyen pour pouvoir s'en sortir est de rechercher
les lieux de culte du quartier.

A l'intérieur de la cité, l'espace est organisé de telle sorte que
sans avoir besoin de plan, on peut se repérer. La rue est étroite
et sinueuse. Les portes de la cité sont fermées à l'entrée et à la
sortie. La rue est étroite et sinueuse. Les portes de la cité sont
fermées à l'entrée et à la sortie. La rue est étroite et sinueuse.
Les portes de la cité sont fermées à l'entrée et à la sortie.

L'ESPACE ET
LE CORPS MYSTIQUE.

"Tout provient de l'essence divine et tout y retourne"
La cité est continuellement parcourue par cette pensée unique,
l'univers témoigne de Dieu, il le manifeste, c'est la raison de la
création ainsi que l'indique le Hadith :
"J'étais un trésor caché - j'ai voulu être connu et j'ai créé le monde".

L'homme ne fait que passer dans sa maison et demeure finalement dans la cour ou dans la cité administrative, espaces qui ne semblent pas pouvoir être qualifiés de féminins. D'ailleurs, même dans la maison, l'homme a des forces de toujours bien marquées le coupure, entre l'espace où il peut être en contact avec d'autres hommes, et l'espace de sa vie domestique proprement dit, et prend soin aussi de leurs qualifications respectives.

C'est ainsi que dans une maison visitée dans une oasis du sud tunisien, il nous a été expliqué que les hommes se réunissent dans une pièce de l'étage (avant par le soc d'entrée, un accès indépendant avec l'extérieur) pour parler affaires, et qu'un espace gardait le couloir en chaire qui séparait l'entrée de la cour où se trouvaient les femmes. Quand les hommes

"La vision est en toi la seule chose qui compte....
Transforme ton corps entier en vision ; deviens regard.
Tu n'es pas le corps, tu es cet oeil spirituel ;
si tu contemples l'esprit, tu seras libéré du corps..."

LE CORPS MYSTIQUE
ET L'ESPACE

On peut aussi s'interroger sur l'efficacité qu'aurait pour comprendre une telle situation, les enquêtes qui posent comme postulat de départ, que la maison serait de l'ordre du refuge, du repli, de la fermeture au monde, alors que l'extérieur serait le lieu d'affirmation de soi, d'ouverture au monde, etc... Car quand le musulman est-il seul ? Dans sa maison où se vaque fait événement parmi ses femmes ? Dans la prière ? Mais ils sont des milliards en même temps. Peut-être alors à l'inverse est-ce dans le lieu le plus public, le souk par exemple, qu'il est le plus seul, car il n'est pas évident que ce soit soit un lieu pour la société musulmane, mais la même sollicité, le moins tenté de s'affirmer, le moins tenté d'en rajouter sur sa virilité en tout cas).

L'espace urbain islamique est de forme labyrinthique : c'est la vision qu'a un étranger de ce corps urbain, parce que cet espace est difficilement franchissable. Une fois franchi l'espace public de la cité, et se trouvant dans des ruelles tortueuses, il est difficile de se repérer; et pratiquement le seul moyen pour pouvoir s'en sortir est de rechercher les lieux de culte du quartier.

A l'intérieur de la cité, les murs sont aveugles, se ressemblent, presque sans ouvertures (fenêtres) ; entre ces murs, le corps est presque dérouté. La rue est une sorte de ghetto, d'espace privé qu'il est difficile de dominer. L'espace construit articule des fermetures. L'urbanisation de la cité est à base d'espaces semi-publics et publics. Ces fermetures forment une barrière entre soi et autrui, et le corps est continuellement encerclé - contraint-par ces barrières. Derrière tous ces murs vit la cité dont le pouvoir légal est l'Islam, lien de tous ses habitants.

"Tout provient de l'essence divine et tout y retourne"

La cité est continuellement parcourue par cette pensée unique.

l'univers témoigne de Dieu, il le manifeste, ~~il~~^{il} est la raison de la création ainsi que l'indique le Hadith :

"J'étais un trésor caché - j'ai voulu être connu et j'ai créé le monde".

I - LA VILLE, L'HOMME ET L'ISLAM

L'espace de la cité donne l'impression d'une anarchie totale ; cependant il est bien organisé. De l'espace public à l'espace semi-public, au privé - de la rue commerçante à la maison - le tout a été bien défini par l'homme qui l'a conçu en tenant compte de son environnement, de son milieu, de ses qualités.

A l'intérieur de la cité le corps est toujours aux aguets. Si l'étranger pénètre cet espace, il se met à la recherche d'une sortie. Et si on quitte cet enclos, on remarquera l'existence d'autres enclos interminables qui engloberont le corps. Ces infinités d'espaces, où la vision est totalement voilée - des murs et des murs - cachent un secret qui n'en est pas un, cachent la vie de la cité. On n'aperçoit presque rien. Le corps est, comme la vision, tantôt voilé, dévoilé, violé, caressé, agressé.

La ville est un corps homogène ; ce corps n'est pas défini par une enveloppe architecturale basée sur la diversité des formes. Toutes les maisons s'organisent de la même façon, mais l'espace est vécu différemment. Par exemple, la cour (patio) est à la base de cet urbanisme par sa forme. Les cours diffèrent par leurs proportions, leurs échelles, le rapport entre l'intérieur et l'extérieur, par la richesse des matériaux employés, mais les espaces des cours sont généralement les mêmes ; cet espace est décrit, prescrit par le Coran. La tâche essentielle de l'homme était d'exécuter l'ordre légal, l'ordre islamique.

Si on est accepté par la cité, on réalise son espace vital, tout en conciliant l'intérieur (l'âme) et l'extérieur (le corps physique) de l'être, afin d'être ainsi admis par le quartier (le clan).

Comment le corps perçoit-il son environnement construit ?

Comment vit-on entre des murs sans rien voir ? Tout se passe à l'intérieur. Qu'essaie-t-on de sauvegarder en s'enfermant sur soi-même ? Que cache-t-on ici ? L'espace de l'homme, son corps et sa religion.

C'est par l'homme, symbole de Dieu dans le monde, connaisseur des secrets et "miroir des attributs" (Coran), que "l'évolution prend conscience d'elle-même". C'est pourquoi il en est la raison et la fin ; il est le témoin "que Dieu s'est choisi pour le représenter visiblement vis-à-vis de tout

le reste de la création - créature privilégiée qui symbolise réellement, "du dedans au dehors", le dieu qu'elle rayonne et dont les autres créatures ne renvoient que des images, des reflets".

L'espace est le corps et le corps est l'espace.

La ville a le pouvoir de posséder des maisons qui se ressemblent et qui s'assemblent mutuellement. Ces maisons sont les images des clans. Ces clans, en se sédentarisant, pénètrent dans l'enclos ultime de la ville, s'enfermant dans ses murailles.

Vivre à la cité, c'est acquérir un nom, se définir par un métier, s'identifier. La maison est signature, titre de noblesse.

Dans quel esprit vivait le clan ? Quels étaient ses rapports avec les autres clans et leur rôle ? Ce sont tous ces faits de métier importants qui font la vie, la survie ou la mort du clan, et ainsi la mort de la cité et de la religion.

"Le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est celui qui le craint davantage (XLIX, 13)". Ceci implique l'ordre régnant, l'obéissance, l'accord, le combat en commun et la sauvegarde de l'esprit du clan. Partout chaque clan est maître chez lui.

Cette ville n'est parfaitement vécue que par un esprit mystique possédant une vision grâce à laquelle l'homme trouve et retrouve son espace vital.

La ville est un enclos où on vit ensemble et séparément. Chaque pas y a un sens religieux. - L'homme a peur des actes illicites, on se surveille les uns les autres, on a peur de perdre cette religion -

Il faut être parfait :

"L'homme parfait est le calife de Dieu".

Le Coran l'explique :

"L'Awlaka (si ce n'avait été pour toi), je n'aurais pas créé les cieux".

L'homme parfait est la cause de l'univers.

"C'est pourquoi en apparence tu es le microcosme, c'est pourquoi en réalité tu es le macrocosme. Il n'y a pas d'autre cause finale que l'homme" (Shabertair, poète persan).

II - LE VÉCU SPATIAL DE L'HOMME

"Naturellement, il y a toutes sortes d'architectures et leur valeur dépend de la dynastie régnante. En effet, comme on l'a vu, la perfection des arts est proportionnelle à celle de la civilisation et leur extension dépend de la demande" (Ibn Khaldoun).

C'est le vécu religieux de l'espace par la pensée de l'homme - défini précédemment - qui lui permet de réaliser les rapports entre les hommes. Suivant les lois religieuses bien définies, la famille ou le groupement de familles, le clan, vit en soi-même comme un seul corps bien organisé, discipliné comme les autres familles. L'homme est l'image de l'homme ; et la ville devient la maison de tout ce qui se rassemble et s'assemble.

A l'intérieur ou à l'extérieur de l'espace de la maison, le corps tel une bulle, s'intègre au système du clan, échange des rapports avec les autres corps, vit constamment avec eux. Cette bulle, se retrouvant parmi tant d'autres qui sont englobées de la même façon, essaie toujours de retrouver son autonomie interne et son moi qui doit être parfait :

"L'homme parfait et le guide par excellence, c'est le prophète Mohammed, archétype même du médiateur".

Un Hadith : "Je proviens de la lumière de Dieu et les croyants proviennent de moi".

Ici l'espace est divin. La ville est comme la mosquée, "un lieu de Dieu", où on doit retrouver le paradis, le bien, la vie, la mort. De peur de l'enfer, du mal, de l'illicite, on essaie de réaliser le parfait, décrit par l'Islam. Le tout est le langage d'un corps et d'une pensée islamique, mais le corps possède une âme.

L'âme est constamment présente dans la pensée mystique musulmane. On peut même dire qu'elle est ce que le musulman ressent être sa personnalité. On dit souvent : "je vis avec moi-même, je vis avec mon âme".

L'espace construit, vécu, est l'image du corps. Il est effectivement l'image du moi intérieur (l'âme) en tant que corps intérieur, et en tant que corps extérieur (enveloppe), il est le miroir du clan. Chaque clan est le miroir de l'autre clan. Il y a toujours une sorte de répondant continuel

du clan au-delà de ce monde clos et en même temps ouvert, c'est l'âme.
L'homme essaie constamment de vivre dans cet espace statique ; il le remodèle suivant ses besoins, il façonne son gîte, créant des rapports avec le clan. Il doit en accepter les lois fondamentales islamiques, sinon il est expulsé corps et âme.

La création de la ville, la vie et la mort de la cité dépendent de ses habitants. Tout est régi d'une façon telle qu'il n'existe pas de fuite, on est sous une surveillance constante et le corps est pratiquement mobilisé. Les lieux de culte ont le pouvoir de représentativité et de réunion, de présence. Cette présence se reconnaît à travers tous les espaces de la ville.

Cette présence "Hudus" **نفور** est définie ainsi : "présence du coeur en tant que preuve de la foi intuitive (Yaqin), de sorte que ce qui lui est caché a la même puissance que ce qui lui est visible", (Mathnawi).

La prière elle-même est une présence, plus profondément c'est une présence à soi même : ce pouvoir de présence devient concepteur d'organisation de l'espace vécu par l'homme. La mosquée est la maison et le maison est une mosquée. Ainsi une infinité d'espaces s'organisent en chaîne, se multiplient, se soustraient, s'éliminent, forment la ville matériellement finie. Mais le corps est comme l'espace, il est l'image de la maison.

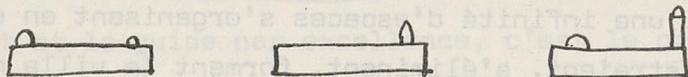
III - L'ESPACE ET LE CORPS

Le corps est régi par les lois islamiques et est ainsi dépendant d'une force religieuse. L'homme s'imbrique dans une cité, où il se trouve dépendant du clan, ce clan de famille élargie. Ce corps combat toute sa vie à la recherche du moi et des rapports avec les autres. C'est dans une certaine paix qu'il retrouvera ce moi, sa coquille, son paradis et sa paix. Il y a presque deux vies, l'une dépendant de l'autre, le corps et l'âme. Le corps est divisé en deux personnages : le corps extérieur et le corps intérieur.

"Le maître extérieur et le maître intérieur" ne font dès lors plus qu'un : c'est moi qui parle, c'est moi qui écoute et dans la maison il n'y a d'autre que moi.

"L'homme parfait est donc la raison d'être du cosmos, parce qu'il est la chaîne intermédiaire entre le divin et les choses créées" (E. Meyerovitch).

Le corps est presque le même pour tous ; il suffit de voir les tombes



Tous sont musulmans, se rassemblent et prient de la même manière. Mais quant au vécu, "tout ce qui se passe dans ce monde est comme un rêve, et l'interprétation en apparaît dans l'autre monde". Le monde corporel peut être comparé à une maison remplie d'images, à un hammam décoré de peintures.

L'espace vécu et l'espace promis ne font qu'un en l'espace du rêve retransmis par le biais du paradis. Cet homme vit, parle, écoute, mais toute sa vie a deux visages, l'un qui regarde le monde et l'autre tourné vers Dieu. Au moi concret s'oppose l'ombre.

Et comme le dit Attar : "Le corps est dans son obscurité comme le dos du miroir ; l'âme est le côté clair du miroir".

A travers ce vu et vécu extérieur et intérieur, l'homme survit dans l'attente d'un repère. Il y a une sorte de compréhension logique du moi par l'individu afin de se retrouver une identité. Chacun tend constamment à mettre en cause l'espace qu'il vit afin d'y retrouver son espace vital.

C'est à partir de là que la ville trouve sa force. La ville en fin de compte n'est pas une, mais des milliers dans une, et toutes se ressemblent. On cohabite dans une maison, on possède un chef, image de chacun et réciproquement. Cet homme parfait (chef) est l'image de Dieu, et le clan peut se repérer en conséquence.

"Tout provient de l'essence divine et tout y retourne. L'âme humaine est la première chose qui fut créée dans la préexistence", (Mathnawi).

L'âme humaine est parcelle de l'âme universelle : "Le soleil qui est l'esprit s'est divisé en rayons dans les fenêtres qui sont les corps. Quand vous regardez le disque du soleil, en lui-même, il est un, mais celui auquel la perception des corps fait écran, éprouve à ce sujet des doutes", (Mathnawi).

L'espace architectural est presque oublié, afin qu'on retrouve cette vie autour de soi-même ; c'est une prise de conscience de l'espace qui est mis en cause par l'homme, y compris le vécu : "l'homme se rend compte de son unité essentielle avec l'être divin à l'image duquel il est fait" (8 239). L'espace est une éducation afin que tout serve.

"Démolis la maison", conseille Rumi.

"Le trésor se trouve sous la maison... A la fin, celle-ci tombera d'elle-même en ruines, et le trésor qu'elle recélait sera sûrement révélé ; mais il ne t'appartiendra pas, car l'esprit reçoit ce don divin comme salaire en vue de détruire la maison".

"Le monde de la manifestation est en même temps un lieu de mystères, d'occlusion", (Ghayb). Car les essences des choses demeurent cachées à la plupart des êtres, qui sont inconscients du fondement divin de l'univers : Rumi compare chaque musulman à un océan dont l'eau est l'essence divine (qui remplit tout être créé), et dont les vagues sont les formes de l'existence phénoménale.

IV - L'HOMME ET SON ENVIRONNEMENT CONSTRUIT * LA FEMME

Une ville d'homme ? Une ville de femme ?

Mais c'est la ville de Dieu avant tout et c'est au nom de l'Islam qu'elle existe et qu'elle a trouvé son essence. On est là pour un combat, l'existence.

C'est une ville de soumission, où tout est logique à l'intérieur, tout y est déchiffrable, tout est mathématique. La ville est organisée. Chaque clan crée son espace vital pour sa survie, afin que tout ce crée autour d'un chef représentatif.

Tous les hommes parfaits, reflets de ce type idéal participent "à la lumière de l'esprit caché de Mohamed". De même qu'ils sont porteurs d'un message unique et qu'ils constituent une lignée interrompue - tout en manifestant chacun un aspect particulier de cette vérité ou réalité ultime, (Haqq), de même ils exercent aussi la même fonction, qui est essentiellement celle de médiateur.

Est-ce que la ville est signe du rapport Homme / Femme,
Paradis / Enfer, Licite / Illicite ?

Avant tout c'est un espace vénéré où tout est à Dieu, où tout à fait partie intégrante de la religion. Ici tout est logique, tant à l'intérieur des espaces enclos qu'à l'extérieur.

Toute perception à travers l'espace est pratiquement nulle, inexistante ; c'est le non vouloir de perception réelle de l'espace, des objets. On ne trouve aucune ouverture, tout est voilé : c'est une architecture de voile "Hidjuba". L'espace est comme une écriture où apparaissent des bivalences :

le caché / l'apparent

le perçu / le voilé

Tantôt c'est le corps qui devient enveloppé, presque inexistant, tantôt c'est le corps qui déchire cet espace et il devient une âme avec tous ses passages.

La femme est une vérité cachée. La maison est l'image des femmes. Ce clos enferme la lignée des clans comme s'il s'agissait d'un "élevage", afin

que la signature du clan soit parfaite. La femme participe et doit permettre de réaliser l'image du chef. L'enfant doit recevoir l'enseignement de la femme-mère.

A propos de l'âme humaine, le mystique Rûmî dit :

"Parcelle de l'âme universelle, elle est descendue dans le monde de la matière et doit remonter vers l'Un, d'où émane la création".

"Il y a un long chemin de l'âme jusqu'au corps, et cependant l'âme apparaît dans le corps".

Comment le multiple est-il provenu de l'un?

Le monde phénoménal est la "forme" de la raison universelle ; c'est au moyen de cette forme que l'homme peut parvenir à l'esprit :

"La connaissance est le sceau du Royaume de Salomon - le monde tout entier est forme, et la connaissance est l'esprit".

Les cheiks du Khorassan reconnaissent trois espèces de voiles :

Le premier est la nature humaine (Khalq), le second est le monde et le troisième est la concupiscence.

L'âme est toujours dans un combat infernal et, comme le dit Rûmî,

"cachée à l'intérieur de moi-même aux aguets. Cette préoccupation de l'intérieur et l'extérieur (l'apparent) de l'homme font que l'espace n'est pas vécu clairement".

"C'est à dire, nous étions en guerre avec les formes et nous nous opposions à des adversaires ayant une forme ; maintenant, ce sont les armées de pensées qu'il nous faut combattre, afin que les bonnes pensées puissent vaincre les mauvaises pensées et les chasser du royaume du corps. C'est la vérité, la plus grande lutte et le plus grand combat".

Ghazali nous dit à ce propos :

"La première discipline est de tuer le moi et de renoncer à tous les désirs... Les désirs sont des chaînes." Le corps est là entre les désirs, entre le bien et le mal, entre Dieu et le Diable.

Mais même cet intérieur divisé est régi. On a peur de l'Enfer.

Mais ce monde... ce monde est une prison et nous en sommes les prisonniers ; creusez un trou dans la prison et évadez-vous !

"Qu'est-ce que ce monde ? C'est l'oubli de Dieu, mais pas des marchandises, de l'argent, des balances ou des femmes".

Il faut pouvoir arriver à la vie éternelle, dans le paradis décrit ; et l'espace devient attente.

Mohamed Iqbal écrit :

"Dans l'histoire de l'expérience religieuse dans l'Islam qui, selon le prophète, consiste en la "création d'attributs divins dans l'homme" - cette expérience s'est exprimée dans des phrases telles que : "Je suis la vérité créatrice", (Halladj), "Je suis la destinée", (Mu'âwiya), "je suis la parole du Coran"(Ali), "gloire à moi", (Bayazid). Dans le soufisme le plus élevé de l'Islam, l'expérience unitive ne consiste pas pour l'ego fini dans l'effacement de son identité propre par une sorte d'absorption dans l'ego infini ; c'est plutôt l'infini qui passe dans l'étreinte pleine d'amour du fini. Ainsi le dit Rûmî : "La connaissance divine se perd dans la connaissance du saint".

La ville glorifie Dieu : "Chaque chose glorifie Dieu implicitement en tant qu'elle indique son créateur en vertu de sa temporalité et de son caractère contingent".

Les êtres sont reliés entre eux par mille liens fraternels, un cosmos sacralisé, dans ce monde où tout est à l'image de Dieu et "l'homme musulman est l'astrolabe des attributs de Dieu ; mais il faut un astronome pour interpréter les "signes" ou "figures" inscrits sur le "filet" de l'astrolabe : cette astronomie spirituelle est le fait des hommes parfaits".

La ville vénère la gloire de Dieu le suprême. La ville n'est qu'au service de l'Islam. Elle est parfaitement divine, mais de moindre importance que la genèse (la Mecque).

A propos du voile en tant que dimension cachée de l'espace vécu par les hommes, Ghazali écrit : "Le voile primordial entre Dieu et l'homme est l'âme".

"... Mais elle est aussi un être divin et l'une des lumières de Dieu, je veux dire la partie la plus intime du coeur dans laquelle se réfléchit l'essence de la réalité entière, de sorte qu'elle réunit et contient en elle

le monde entier et que l'image de l'univers s'y reflète. Ainsi sa lumière brille d'un grand éclat quand l'existence entière s'y montre telle qu'elle est".

Le "lieu" où Dieu se manifeste est donc le coeur, mais uniquement le coeur "parvenu à sa pleine dimension". L'homme parfait est le "coeur du monde".

Chaque homme doit donc être parfait, il participe à la construction de cette cité ou de ce parcours nomade.

V - L'ESPACE COSMIQUE

"Sache que le monde tout entier est un miroir,
Dans chaque atome se trouvent cent soleils flamboyants.
Si tu fends le coeur d'une seule goutte d'eau,
Il en émerge cent océans.
Si tu examines chaque grain de poussière,
Mille Adam peuvent y être découverts...
Un univers est caché dans une graine de millet...
Tout est rassemblé dans le point du présent...
De chaque point de ce cercle
Sont tirés des milliers de formes.
Chaque point, dans sa rotation en cercle,
Est tantôt un centre, tantôt une circonférence qui tourne".

Golshamerz

Tout est voilé, mais il y a une logique interne, qui fait que tout est presque dévoilé ; ce que j'appellerai le sens caché de l'espace islamique. C'est le passage du visible à l'invisible, c'est le passage de la figure à la réalité.

"Le corps de l'homme est comme une échelle faite d'ébène noir et à l'intérieur de laquelle se trouve une échelle d'ivoire blanc".

Le corps se meut dans un espace, il l'appréhende, le domine. Il y a un autre langage caché qui fait que l'espace est dynamique, tout en étant hiérarchisé, ordonné, régi.

On sait combien les versets coraniques, qui sont eux-mêmes des signes, Ayat, mettent l'accent sur la nécessité pour l'homme d'observer l'univers; la réalité qui s'offre à ses yeux étant le moyen de parvenir à la notion de la réalité ultime :

"Alors que le saint indique Dieu du dedans, disait Al Halladj, la création indique Dieu au dehors".

"Nous savons que Dieu s'est décrit lui-même comme l'extérieur (Al Zahir) et comme l'intérieur (Al Batin) et qu'il a manifesté le monde à la fois comme intérieur et comme extérieur, afin que nous connaissions l'aspect "intérieur" (de Dieu) par notre propre intériorité et "l'extérieur" par notre extériorité".

"Nous leur montrons, dit le Coran, nos signes aux horizons et en eux-mêmes".

L'univers est donc un "ensemble de miroirs dans lesquels l'Essence infinie se contemple sous de multiples formes, ou qui reflètent à divers degrés l'irradiation (At-Tadjani) de l'être unique; les miroirs symbolisent les possibilités qu'a l'Essence (Adhdhat) de se déterminer elle-même, possibilité qu'elle comporte souverainement en vertu de son infinité (Kamal), c'est là du moins la signification purement principielle des miroirs, car ils ont aussi un sens cosmologique, celui de substances réceptives (qawabel) à l'égard de l'acte pur".

Le vrai sens de l'architecture islamique ne se traduit pas que par les trames - ou les façades. Aflaki nous dit : "Cette porte, ce mur qui proclament les louanges de Dieu et comprennent les mystères divins !... La porte et le mur disent des choses subtiles : le feu, l'eau, la terre racontent des récits".

L'homme parfait est la porte. C'est par lui seul que passe la voie pour aller à Dieu :

"Tu es la porte de la cité de la connaissance, puisque tu es les rayons du soleil de la clémence.

"Sois ouverte, ô porte ! pour celui qui cherche la porte...

sois ouverte jusqu'à l'éternité, ô porte de la miséricorde...

"Tout est le lieu de la vision de Dieu ; mais, tant qu'elle n'est pas ouverte, qui dit : là-bas se trouve une porte ?

"A moins que le veilleur n'ouvre la porte, cette idée ne prend pas vie en lui".

La fonction du wali (ami proche de Dieu, le saint), l'homme parfait, unit l'un et le multiple, de sorte que l'univers dépend de lui...

Dans la vie religieuse, la wali occupe la même position médiane :

Il jette un pont sur l'abîme que le Coran et la scholastique ont creusé entre l'homme et un Dieu absolument transcendant.

Rûmî, mystique musulman, nous dit : "ce monde est gelé : son nom est Djamûd ou Djamid" (ce qui signifie gel).

Il y a une autre capacité spirituelle de perception qu'on a perdue.

Baudelaire disait :

"La nature est un verbe".

"La contemplation fait s'abolir la distinction entre le moi et le non-moi".

Toute l'architecture est signe. Et l'homme n'est que le reflet de Dieu et son symbole. Et l'âme passe constamment entre le visible et l'invisible.

VI - L'ISLAM, LE CORPS ET L'ESPACE

La ville n'est pas une forme, ni un système : ce n'est que la représentation de la loi divine ; non en tant que symbole, mais par le fait d'accepter cette religion, d'être le serviteur de Dieu.

La forme n'est jamais vue en tant que forme, mais c'est l'essence divine qui se trouve dans la forme qui est prescrite comme réalité ; c'est la ville ou la maison, où l'objet possède un sens.

C'est là que la maison représente un vrai univers matériel, ou cosmique, ou poétique.

- "Le corps est une étroite maison, et l'âme à l'intérieur est ankylosée : il (Dieu) l'a détruite afin de construire un palais royal.
- "Je suis ankylosé comme l'embryon dans la matrice ; je suis arrivé à l'âge de neuf mois : cette migration est devenue urgente.
- "A moins que les douleurs de l'enfantement ne s'emparent de ma mère (que ferais-je) : dans cette prison, je suis dans le feu.
- "Ma mère, c'est à dire ma nature (mon corps) par ses douleurs d'agonie, donne naissance (à l'esprit) afin que l'agneau (l'esprit) puisse être tiré de la brebis.
- "C'est pénible pour toi que de sortir de la matrice...
- "(Mais) sache que la voie du plaisir (spirituel) est intérieure, non pas extérieure...
- "Le palais (le corps) n'est rien : ruine ton corps ! le trésor est caché dans la ruine, ô mon prince.
- "... bien que la demeure (corporelle) soit remplie de peinture, démolis-la : cherche le trésor, et avec le trésor répare la maison.
- "C'est une maison remplie des images de l'imagination et de la fantaisie, et ses formes (idées) sont un voile qui cache le trésor de l'union (avec Dieu).
- "C'est l'éclat du trésor et les splendeurs de l'or (spirituel) qui font surgir les formes (idées) dans le coeur.
- "... C'est à cause de la pureté et de l'agitation de l'Esprit précieux que la forme corporelle a voilé la face de l'esprit.

- "Car la lumière de Dieu a sept cents voiles : considère les voiles de la lumière comme autant d'étages successifs".

(citations des mystiques)

L'homme parfait permet au disciple de se voir tel qu'il est en réalité. C'est ainsi que le Prophète a dit : "Je suis un miroir poli par la main divine : le turc et l'indien contemplant en moi ce qui existe en eux-mêmes. Le sage est comme un miroir dans lequel vous voyez votre propre image, car le croyant est le miroir du croyant".

L'homme parfait est miroir de la vérité, dans lequel toutes choses se reflètent telles qu'elles sont : "Quand l'homme se connaît et connaît son seigneur", dit Ghazali.

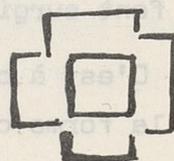
Une infinité d'espace, de couleur, de lumière, de voir les choses, c'est là ce qui traverse l'homme en qui se reflète tout l'Islam. Prier, se donner, s'accroupir, s'articuler, jeûner, aller à la Mecque : c'est un véritable mouvement, le tout se traduit dans l'espace, la maison est presque fluide, récupérable. Elle est féminine, mais en tant que beauté interne... une beauté sans extravagance. Il n'y a pas de virilité architecturale. Les êtres sont repliés entre eux et forment leur ville. Le seul signe viril est la Mosquée.

Ils se surveillent, se cachent, se touchent, s'aiment et ils croissent. La ville n'est jamais vue, elle réserve sa virginité, sa beauté aux croyants. Un étranger ne peut rien voir ; il faut être musulman. L'homme ne décrit pas sa maison, son intérieur ; il la palpe, il la vit : la maison, c'est effectivement la femme.

Le corps fait partie intégrante de l'espace. Il a remodelé son habitat par rapport à ses besoins quotidiens et spirituels. Il s'est construit son refuge, son identité, sa Assabiya.

Toutes les maisons possèdent leur trame, signe du rapport de toute une société :
intérieur / extérieur

C'est une unité totalisante.



Le corps traverse, chemine, perçoit sa ville en tant que sa maison. Cette perception permet une certaine identification. Mais pas du moi et de la maison : il s'agit de l'appropriation de tout un environnement. Il y a une sorte de réconciliation.

Toute la ville a ses trésors cachés et l'extérieur n'est qu'apparence. Ici l'homme se rend pleinement compte de son unité essentielle avec l'être divin à l'image duquel il est fait.

Djami nous dit : "La véritable essence de toute chose demeure toujours, bien que non manifestée, dans l'abîme intérieur de l'être véritable, tandis que ses qualités sensibles apparaissent extérieurement".

Rûmî dit, en s'adressant à Dieu, que le monde ressemble à un miroir : "ton amour en est l'image parfaite".

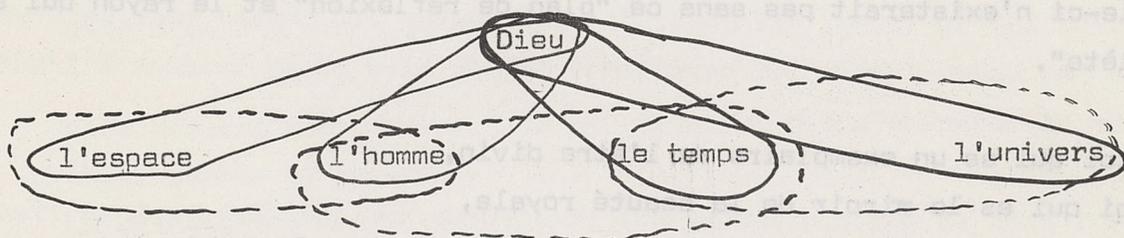
Et il ajoute : "Les divers degrés des choses créées sont les théâtres de sa beauté révélée et toutes les choses qui existent sont les miroirs de sa perfection".

"Il y a un long chemin de l'âme jusqu'au corps et cependant l'âme apparaît dans le corps.

Considère ainsi l'âme du monde qui vivifie le monde. Telle est la circonférence matérielle (le non être qui reflète le monde phénoménal) dépendant de la personne (l'être absolu) qui se trouve dans le monde de la grandeur. Si le cercle (expression désignant ici "le Coran") lui-même n'était pas doué de vie, il n'y aurait point de vie dans ce monde qui est le nôtre".

"Les cieux et la terre sont remplis à partir du monde de la raison (Aql), car la raison est le royaume lumineux, d'où se répandent les perles". (Rûmî).

Tout est basé ainsi :



C'est à partir de là que la ville prend son sens plein : chaque maison est le miroir de l'autre, chaque ville est le miroir de l'autre. L'homme qui en fait partie intégrante a créé son espace, tout en se basant sur sa vie interne et externe qui ne dépend que de Dieu. Le geste était de s'appropriier le moi et le divin. A l'intérieur, le corps n'est plus existant.

Ibn Khaldoun écrit :

"L'âme raisonnable (Natiqah) n'existe chez l'homme qu'en puissance, elle ne devient effective que par l'acquisition de connaissance et de perception, formée d'abord par les choses sensibles (Al Mahsusat), puis par la faculté spéculative (Nazariyya). Enfin elle devient perception en acte et pur intellect (aql Mahd), c'est à dire essence spirituelle et perfection. Il faut donc que toute science, toute spéculation contribuent à renforcer l'intelligence. Or les arts et leur pratique conduisent toujours, à force d'habitude à l'acquisition de normes scientifiques. L'expérience devient intelligence et la pratique des arts se fait aussi intelligence".

La médina n'est qu'un rêve imparfait, qu'une transcription ou l'image de l'irréel. Il suffit d'observer les portes, le passage du froid au chaud, la rencontre de l'homme et de la femme. Son habillement reflète sa maison, ses couvertures, ses plafonds.

L'homme est essentiellement oeil, le reste n'est que chair. Et ce que son oeil contemple est chose.

"L'homme est un miroir, miroir de l'autre ; il est la réfraction d'une unité, celle de Dieu".

"La vision (ru'ya) qu'a l'être de lui-même n'est pas pareille à celle que lui procure une autre réalité dont il se sert comme d'un miroir ; il s'y manifeste à lui-même sous la forme qui résulte du "lieu" de la vision ; celle-ci n'existerait pas sans ce "plan de réflexion" et le rayon qui s'y reflète".

O toi qui es un exemplaire de l'être divin,
O toi qui es le miroir de la beauté royale,
Hors de toi il n'y a rien de tout ce qu'il y a dans le monde :
Cherche en toi-même ce que tu veux, car tu es tout".

"L'homme est regard, le reste n'est que chair ;
Mais le regard véritable est celui qui voit l'âme ;
Fonds ton corps tout entier dans ton regard,
Va vers la vision, va vers la vision, va vers la vision..."

Rûmî

L'homme est une perception sensorielle et à travers sa vision de lui-même. Il retrouve beaucoup plus dans le vague (indistinct) de réalité, qui est englobée dans la réalité du clair, ainsi que le clair est dans la réalité unitaire de l'islam. Il y a une seule porte, c'est le corps, non l'existence, conversion.

Les mystiques musulmans insistent sur cette notion et sur l'absence de l'objet d'une contemplation esthétique. "Ici se termine son aion et il se dirige vers Dieu - la marche en Dieu - la marche en Dieu - la marche en Dieu".

Le dernier état de l'homme, c'est de revenir à son premier état ; "le premier état est l'islam, le dernier état est l'islam".

L'homme est un livre, dit Rûmî, "en fait toutes les choses sont écrites, mais les obscures ne lui permettent pas de lire cette science à l'intérieur de lui-même".

Il y a donc un certain recouvrement de l'homme sur lui-même, qui se traduit par la maison, la maison passée dans l'âme de l'homme, sur elle-même.

Les espèces de maisons sont presque toutes les mêmes, ce sont les portes de la connaissance.

La maison fait l'unité d'une famille, le quartier fait l'unité d'un clan, la ville fait l'unité élargie des clans ; l'état, l'Islam, le tout fait une unité sans faille. Voilà la base de la ville. Par conséquent le corps fait partie de cet ensemble dont les rapports sont infinis et finis.

Il y a un passage du corps de l'individuel ———> à la société.

L'homme a une perception sensorielle et à travers ça une vision de lui-même. Il retrouve beaucoup plus dans le vague (indéfini) sa réalité, qui est englobée dans la réalité du clan, ainsi que le clan l'est dans la réalité unitaire de l'Islam. Il y a une seule porte, c'est le corps - non inerte, mais lié à l'âme - avec des sens, éveil, appel, orientation, pré-existence, conversion.

L'âme à deux faces : âme charnelle et âme purifiée.

Les mystiques musulmans insistent sur cette notion.

Jean Baruzi écrit : "L'oeuvre mystique, même si elle est composée par un poète, groupe des images qui nous orientent vers un monde qui ne peut être l'objet d'une contemplation esthétique.

- La marche vers Dieu - La marche en Dieu -

"Lui (le Prophète) est toi-même, mais non pas ce toi irréel : il est ce "toi" qui à la fin est conscient de s'évader du monde de l'illusion. Ton dernier "toi" est revenu à ton premier "toi" réel ; l'homme né une seconde fois, devenu témoin de Dieu".

"Le dernier état de l'homme, c'est de revenir à son premier état" ;

"se trouvant lui-même, il a trouvé le monde entier".

L'homme est un livre, dit Rûmî, "en lui toutes les choses sont écrites, mais les obscurités ne lui permettent pas de lire cette science à l'intérieur de lui-même".

Il y a donc un certain repliement de l'homme sur lui-même, qui se traduit par la maison. Le médina possède cette forme de repliement sur elle-même. Les espaces de rencontre sont presque agressifs, ce sont des couloirs où

on ne stagne pas. La femme fait partie de l'autre monde, l'intérieur, raffiné, ouvert vers le ciel, vers Dieu ; c'est le seul éclatement d'espace. C'est la seule jouissance.

Je crois que le vrai sens de l'architecture n'était pas le même qu'aujourd'hui. Il y avait un autre moyen de production d'espace, presque équivalent à la reproduction humaine (l'homme, la femme et ses enfants, le chef, la maison, le producteur de métier).

L'espace islamique n'est qu'une rencontre de Dieu avec les hommes, il y a là une production d'espace autrement conçu, autrement réalisé.

"... Alors Dieu lui ouvre la porte de l'unité et fait qu'il comprend que toute action dépend du Dieu tout puissant. Alors il voit que tout est lui, que tout est fait par lui et que tout est à lui..."

(Abu Saïd Ibn El Kagr)

La notion de l'homme chez les mystiques démontre l'existence du moi enveloppé par une vérité cachée.

"Tu n'es pas un seul "Toi" ô mon ami, en vérité tu es le ciel et la mer profonde. Ce toi puissant qui est mille fois plus grand est l'océan où se noie une centaine de Toi".

L'homme est le serviteur. Il accomplit un service et il part vers l'autre monde, le paradis.

L'espace islamique n'est-il qu'une description du paradis, parce que ce monde est considéré comme le bas monde, la terre basse, un espace de passage. Chaque vrai croyant croit à la résurrection, à la fin du monde, au paradis et à l'enfer.

"O mon âme d'ou te vient cette inquiétude, ce battement de coeur ?

L'âme répond : j'étais dans la manufacture divine quand ce monde d'eau et d'argile n'était pas cuit".

L'espace englobe un sens profond caractérisé par la dualité : image perçue et pensée.

La ville est l'ombre de Dieu.

"Tout est le reflet de Dieu et l'ombre est la personne".

"En somme, la nôtre est inconsciente de nous, mais nous, nous en sommes conscients".

(Qural)

Cette dualité intérieur/extérieur se reflète dans l'espace fini.
Selon un Hadith, "le croyant est le miroir du croyant".

Nous apercevons ici le double rôle, actif et passif du miroir.

"Passif, il reçoit fidèlement l'image et la conserve dans un cadre et sur une surface adaptée. Actif, il montre et communique l'image reçue à ces autres miroirs tournés vers lui qui sont prêts à en accueillir et à en élaborer l'empreinte".

(Paul Claudel)

Toutes les maisons se ressemblent et s'assemblent. C'est une combinaison de reflets de miroirs où l'Islam se reflète.

Balzac écrivait : "un homme habitué à faire de son âme un miroir où l'univers tout entier se reflète".

"Nul ne peut voir son propre visage, on ne peut voir qu'un miroir posé devant soi".

En fin de compte, la ville n'est qu'une illusion, n'est qu'un reflet... la forme.

"Sache, dit Rûmî, que tout ce qui se passe dans ce monde est comme un rêve et l'interprétation en apparaît dans l'autre monde".

Le monde corporel est comparé à une maison remplie d'images, à un Hammam décoré de peintures.

ANNEXE I

(Un exemple d'articulation possible entre histoire, théorie et pratique de l'architecture)

I - LES RAISONS D'UN ARTICLE

Faire "dans" l'architecture en s'épargnant les difficultés d'une insertion dans la pratique professionnelle, telle est la facilité qui guette tous ceux qui participent de l'engagement actuel pour l'histoire et la théorie de l'architecture.

Ayant simultanément participé (dans la cadre d'une réunion) à une recherche historique sur l'espace insulaire au moyen-âge, et présenté à la 5^e session du P.A.N. ("Habitat et environnement") un projet d'habitat contemporain en France, je voudrais, dans cet article, relier quelques aspects de ces deux expériences et les situer dans mes préoccupations.

UTOPIE NOMADE, UTOPIE PAVILLONNAIRE ET UTOPIE URBAINE

L'aspect artificiel d'une telle rencontre (recherche historique sur l'Isles du VII^e au XIV^e siècle et projet d'habitat contemporain en France), aspect qui ne saurait malheureusement pas de donner à cet article un aspect décousu, doit pourtant être reconnu sous son aspect positif : l'histoire étant ici l'occasion de prendre une distance vis-à-vis de la pratique immédiate, de relativiser cette dernière pratique, et d'en mieux comprendre l'enjeu, les sous-entendus et la portée possible.

projet d'article

Cet article se divise en trois parties de taille inégale :

Dans la I^{re} (chapitres 5 à 9) il sera question, à partir de la recherche menée sur l'espace insulaire, quelques éléments théoriques généraux ayant trait aux rapports entre une société et son espace.

Dans une seconde partie (chapitres 9 et 10) on voudra d'utiliser ces éléments théoriques pour comprendre le rôle et la signification de la maison individuelle dans la société occidentale contemporaine.

Cette dualité intérieur/extérieur se reflète dans l'espace fini.
Selon un Hadith, "le croyant est le miroir du croyant".

ANNEXE I

Nous apercevons ici la double rôle, actif et passif du miroir.
"Passif, il reçoit fidèlement l'image et la conserve dans un cadre et sur
une surface adaptée. Actif, il montre et communique l'image reçue à ces
autres miroirs tournés vers lui qui sont prêts à l'accueillir et à en élar-
gir l'empreinte".

(Paul Claudel)

Toutes les maisons se ressemblent et s'assemblent. C'est une combinaison
de reflets de miroirs où l'Isle se reflète.

Balzac écrivait : "un homme habité à son tour par son miroir où
l'univers tout entier se reflète".

"On ne peut voir son propre visage, on ne peut voir qu'un miroir posé
devant soi".

En fin de compte, la ville n'est qu'une illusion, n'est qu'un reflet...

la forme, UTOPIE ROMAINE,

UTOPIE PAVILLONAIRE

ET UTOPIE URBAINE, qui se passe sans ce monde est comme un

réve et l'interprétation en apparaît dans l'autre monde".

La grande capitale est comparée à une maison remplie d'images, à un

projet d'article
reconnu et érigé en loi.

(Un exemple d'articulation possible entre histoire, théorie et pratique de l'architecture)

I - LES RAISONS D'UN ARTICLE :

Faire "dans" l'architecture en s'épargnant les difficultés d'une insertion dans la pratique professionnelle, telle est la facilité qui guette tous ceux qui participent de l'engouement actuel pour l'histoire et la théorie de l'architecture.

Ayant simultanément participé (dans le cadre d'une équipe) à une recherche historique sur l'espace islamique au maghreb, et présenté à la 5^o session du P.A.N. ("Habitat en ville moyenne") un projet qui fut retenu parmi les lauréats, je voudrais ici, à titre d'exemple, relater quelques aspects de ces deux expériences alors étroitement mêlées dans mes préoccupations.

L'aspect artificiel d'une telle rencontre (recherche historique sur l'Islam du VII^o au XIV^o siècle après J.C., et pratique de projet d'habitat contemporain en France), aspect qui ne manquera malheureusement pas de donner à cet article un aspect décousu, doit pourtant être reconnu sous son aspect positif : l'histoire étant ici l'occasion de prendre une distance vis-à-vis de la pratique immédiate, de relativiser cette attitude pratique, et d'en mieux comprendre l'enjeu, les sous-entendus et la portée possible.

Cet article se divise en trois parties de taille inégale :

Dans la I^o (chapitres 5 à 8) il sera dégagé, à partir de la recherche menée sur l'espace islamique, quelques éléments théoriques généraux ayant trait aux rapports entre une société et son espace.

Dans une seconde partie (chapitre 9 et 10) on essaiera d'utiliser ces éléments théoriques pour comprendre le rôle et la signification de la maison individuelle dans la société occidentale contemporaine.

Dans une troisième partie (chapitre II et I2), on essaiera de les utiliser pour comprendre cette fois le sens de certains projets qui semblent se présenter comme un essai d'alternative à la maison individuelle, et dont le projet que j'ai présenté au P.A.N. n'est qu'un exemple parmi d'autres.

2 - DE L'ARCHITECTURE COMME ELEMENT DE PRESENCE D'UNE UTOPIE SOCIALE :

Les éléments théoriques qui vont courir ainsi d'une partie à l'autre de cet article peuvent se ramener à une conception selon laquelle l'architecture n'est pas à envisager comme "la projection dans l'espace" des rapports sociaux d'une société donnée, mais selon laquelle, dans une société en crise, en mutation, l'architecture permet que la pratique réelle des rapports humains se joue en permanence en confrontation à une utopie ou alternative sociale qui travaille en profondeur cette société.

Afin de faire comprendre, en l'illustrant, ce point théorique, considérons par exemple la question du passage de l'endogamie à l'exogamie, mutation à peu près contemporaine de l'apparition de l'Islam. Exemple qui sera donc en même temps une introduction à la I^o partie.

L'endogamie est l'habitude de ne contracter de mariage qu'à l'intérieur de sa propre famille. L'endogamie, pratiquée surtout par les nomades, s'accompagne d'une situation où les femmes ne subissent pas de surveillance particulière, quand à leur sexualité notamment. La femme va se marier avec un cousin, or elle a été élevée au milieu de ses cousins. Elle les connaît tous et si un cousin est préféré, il n'y a aucun inconvénient majeur pour qu'il devienne un mari. Un cousin en vaut un autre pour la tribu.

L'exogamie apparaît au moment où il convient que la tribu se ménage des alliances avec les tribus voisines. Le mariage entre tribus est un moyen privilégié de se ménager de telles alliances.

Les femmes vont voir leur situation se modifier alors par la nécessité, pour les hommes, de bien contrôler l'enjeu d'échanges qu'elles sont devenues, et à cause d'une réactivation perpétuelle des préférences pour l'endogamie (l'endogamie étant associée à une pureté "du sang" qui ne subit pas de mélanges, et à une descendance plus évidente de la tribu d'un ancêtre supposé commun). C'est à cette conclusion qu'aboutit E. Tillion

dans son livre, "le harem et les cousins" : "La dégradation des femmes n'accompagne donc pas l'endogamie, mais une évolution inachevée de la société endogame - inachevée à cause de cette réanimation continuelle des idées et des préventions des tribus au coeur des grandes civilisations citadines de l'Orient".

Dans le cadre citadin où se réalise cette nouvelle situation de la femme, celles-ci sont désormais tenues de rester dans la patio de la famille tribale et, lorsqu'exceptionnellement elles doivent sortir, de prendre un voile qui, dans certaines cités musulmanes, cache jusqu'à leurs yeux.

Nul je pense, ne contestera qu'avec la claustration des femmes à la maison, et leur voilage dans la rue, on ne soit en pleine question d'architecture. Et l'on constate justement que ces solutions architecturales permettent à la tribu, en contrôlant ses femmes, de n'arranger un mariage avec l'extérieur que dans le cas de stricte nécessité, l'endogamie restant la solution préférée.

Ces solutions architecturales (habitat et désignation d'un espace clos pour les femmes) permettent donc que l'exogamie se déroule dans le cadre d'une endogamie maintenue en permanence comme l'alternative souhaitable.

On trouvera dans le rapport de recherche un développement beaucoup plus ample de cette question. De manière générale, ne seront évoquées, dans les chapitres suivants, que les questions qui m'ont plus particulièrement préoccupées, les autres membres de l'équipe s'étant attachés davantage à d'autres aspects. Un autre membre, en tant que maghrébin, aura surtout creusé la question de l'espace islamique en fonction de la nécessité urgente pour sa société, d'adopter une attitude contemporaine vis-à-vis de son espace traditionnel. Une autre, en tant que femme, aura surtout été passionnée par la question du rapport entre la situation de la femme et l'architecture musulmane ; c'est à elle que j'ai emprunté le résumé précédent.

Le compte rendu de la recherche qui va suivre m'est donc personnel, quand à sa présentation et au choix des éléments mis en relief. Il ne s'agira pourtant pas d'idées personnelles dans la mesure où elles sont le fruit d'une élaboration collective.

3 - CITADINS ET NOMADES :

Mohamed, membre de la grande famille des Qorayshites qui dominait la Mecque (important centre de commerce caravanier) fut, comme tous les fils de Qorayshites, confié lorsqu'il était petit, à la nourrice d'un clan nomade allié à sa famille. Pratique qui avait pour but d'habituer les citadins à la vie nomade et, vu l'importance de la fraternité de lait, de maintenir des rapports étroits entre nomades et citadins.

La vie de Mohamed, citadin-nomade, est tout à fait représentative de la société dans laquelle prit corps la religion dont il est le prophète : à savoir, une société caractérisée fondamentalement par la complémentarité économique (commerce caravanier, artisanat et agriculture dans et aux alentours des villes) et politique (les nomades comme guerriers et collecteurs d'impôts sur la campagne, les citadins comme gestionnaires administratifs) d'une communauté nomade et d'une communauté urbaine. Certaines tribus étaient d'ailleurs composées pour partie de nomades et pour partie de sédentaires.

Toute l'histoire du Maghreb, depuis le VII^e siècle (I^{er} siècle de l'Egire), jusqu'au XIV^e siècle, peut d'ailleurs être analysée comme prenant son sens comme réalisation d'un cycle perpétuel nomades-citadins, que l'historien et sociologue musulman du XIV^e siècle, Ibn Khaldoun, a parfaitement décrit.

Pour Ibn Khaldoun (et il n'est nulle raison de penser que sur ce point il allait à contre courant du sentiment profond de ses contemporains, et même de celui de ses ancêtres), le genre de vie nomade représente un modèle de vertu et "la vie sédentaire est le terme où la civilisation vient s'arrêter et se corrompre. C'est là que le mal atteint toute sa puissance et que le bien ne saurait se trouver" (I.K.).

Selon lui, l'habitude de la vie au désert permet aux nomades d'acquérir une endurance et une bravoure au combat, jointes à un sens profond de la solidarité tribale. Chaque membre du clan nomade devant sa sécurité et sa subsistance économique à l'égalitarisme et à la solidité de la tribu, est porté à identifier son intérêt propre avec l'intérêt collectif de sa tribu, et à se tenir prêt à risquer sa vie si l'un quelconque de ses membres est en danger ou doit être vengé. (La tribu étant un peuple en arme, comment un individu pourrait-il y usurper du pouvoir sans le consentement des autres : La tribu est donc forcément égalitaire, ce qui ne l'empêche pas d'accepter la direction d'un chef qui doit toujours faire la preuve

de ses capacités de commandement pour être respecté).

Ibn Hkaldoûn appelle "assabya" (que l'on peut traduire par "esprit de corps") cette sorte de solidarité qui cimenter une tribu de guerriers égaux entre eux et qui parviennent "à ne faire qu'un" sous la direction d'un chef qu'ils respectent.

Ibn Khaldouïn décrit comment la logique même de sa assabya porte une tribu nomade à fonder un empire en se soumettant les autres tribus douées d'une assabya moins forte, "en les renversant en faisceau" sous sa direction.

Cette tribu se sédentarise alors et amène à se sédentariser les tribus qui lui sont proches, dans le but d'assumer les tâches urbaines qu'impose la direction de cet empire.

Or la vie urbaine qu'elle va désormais mener distendra progressivement les liens qui faisaient la force et la solidarité de la tribu. D'une part parce que la tribu hégémonique va devoir se répandre dans toutes les villes de l'Empire afin d'en assurer elle-même la direction ; d'autre part parce que l'attraction pour les postes responsables, et le désir d'amasser une plus grande richesse personnelle, vont faire s'entredéchirer, jusqu'au complot parfois, les anciens égaux devenus concurrents. Enfin, parce que l'habitude du luxe et de la mollesse urbaine va leur faire abandonner progressivement leur fière bravoure.

Selon Ibn Khaldouïn toujours, la première génération issue de cette tribu fondatrice d'empire conserve encore, bien que vivant en ville, les vertus du genre de vie nomade, mais dès la 2^o génération ces qualités ont presque disparues. La durée de vie d'un empire ne dure pas en général plus de 3 générations car alors, sortie du désert, une nouvelle tribu a recommencé le processus de prise d'égémonie sur d'autres tribus, et fonde à son tour un empire qui connaîtra pareille décadence.

Ce cycle nomades/citadins, conquête/apogée/décadence d'un empire, convient parfaitement pour décrire l'histoire du maghreb musulman jusqu'au XIV^e s. et nous importe énormément. Il nous montre que les citadins musulmans n'ont alors peut-être jamais fait autre chose que camper dans leur ville et que le genre de vie nomade se proposait alors en permanence aux urbains comme l'alternative aux conflits qui traversent leur société. Que ce soit comme nostalgie très forte d'une ancienne solidarité du désert qui se désagrège et laisse l'individu désorienté, ou que ce soit parce que les nomades se présentaient comme les seuls toujours capables de développer des processus unificateurs et de mener des conquêtes. Peut-être même peut-

on parler à ce propos d'un pur nomade "mythique" dont l'image travaillerait en profondeur l'inconscient social du citoyen musulman, et qui serait le nomade de la Guerre Sainte, le nomade qui n'aurait d'autre territoire que le discours du Coran, et dont Khadhafi remplit peut-être aujourd'hui la place et la fonction.

Nous analyserons maintenant successivement ces deux aspects de l'alternative nomade : nostalgie de solidarité de clan, et virtualité de l'unité des croyants à l'horizon de la course nomade, de l'épopée coranique.

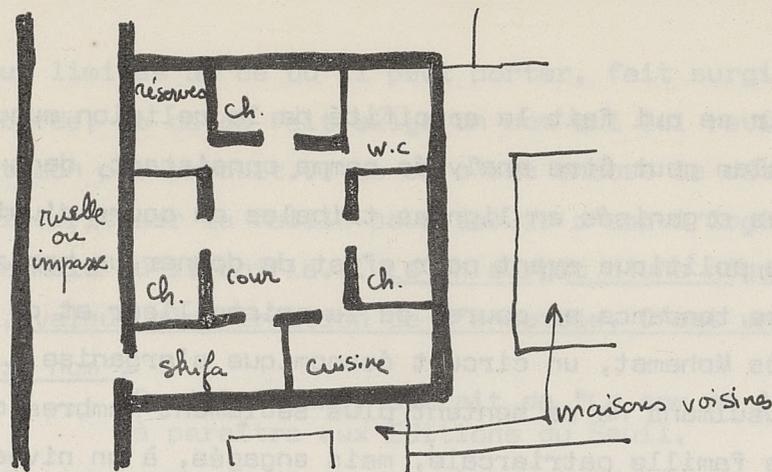
4 - CAMPER DANS LA VILLE :

La cour de la maison musulmane sert à la fois de pièce commune et d'espace de distribution entre les diverses pièces ou chambre qui la cernent, et dans lesquelles se répartissent les différents membres de la famille. Famille qui n'est pas constituée d'un couple et de ses enfants, mais par exemple de plusieurs frères vivants ensemble dans la maison paternelle et ayant chacun une ou plusieurs femmes et leurs enfants. Cette famille groupée dans et autour du patio, est la cellule économique de base de la société puisqu'elle ne possède qu'une cuisine et que les réserves de nourriture sont communes.

Mais cette famille ne vit pas en vase clos. Toutes les familles d'un même quartier d'habitation ne forment en fait qu'un même grande tribu familiale. Tous les citoyens d'un quartier (et à un degré moindre tous ceux d'une ville parfois) sont cousins les uns des autres. Les visites respectives les uns chez les autres tissent la trame des journées, et des liens privilégiés se forment qui ne recourent pas forcément la division opérée par les patios.

Si l'architecture devait refléter ces rapports réels, chaque patio devrait n'être qu'une grande porte ouverte à tous venants.

Or on observe l'inverse : le patio fait cohabiter dans un vis-à-vis extraordinaires les différents membres de la famille, et les retranche de façon non moins extraordinaire de la ruelle ou de l'impasse où habitent pourtant des familles très parentes. A cette fin, le minimum possible de fenêtres donnent sur la rue, les pièces, même à l'étage, ouvrant sur le patio. Et le patio se sépare de l'espace semi-public par la skifa, sorte de sas en chicane qui rend ces deux espaces absolument étanches visuellement l'un à l'autre.



C'est que cette disposition architecturale permet de mettre en acte un désir prenant : la quête inconsciente d'une forme de fraternité et de chaleur humaine où les individus du clan familial se sentent véritablement "ne faire qu'un".

La vie réelle du citadin (qui "vit chacun de son côté" - Ibn Khaldoun) se déroule donc à l'intérieur et en confrontation de cette enveloppe de murs qu'habitent ses plus proches parents, support pour lui à l'évocation et l'actualisation de ce désir de fusion complète au sein de la tribu.

Quête de chaleur familiale qui se fait à ciel ouvert. Or le ciel est au nomade ce que la terre et les végétaux sont au paysan : son véritable territoire. Boussole d'étoile et voûte fraîche qui la couvre la nuit. Le croissant lunaire n'est pas pour rien le symbole de la religion islamique.

Or, de même que les urbains de la civilisation occidentale sont hantés par le rêve de "construire leur ville à la campagne", et que ce rêve doit se contenter dans la réalité du bout de nature qu'est le jardin pavillonnaire, de la terrasse des nouveaux immeubles en pyramide, ou pire, d'une pauvre plante accrochée à la fenêtre ; de même le rêve nomade des citadins musulmans se nourrit, faute de mieux, de ce morceau de désert à domicile qu'est la carré de ciel au dessus du patio. Ciel dont la présence rythme incontestablement les activités de ce patio : accablant^{de} chaleur quand le soleil est au plus haut, fraîchement ombragé en début et en fin de journée, couvert la nuit d'une coupole étoilée; inutilisable lorsque, parfois, il pleut.

5 - QUAND LA PAROLE DE DIEU SE FAIT FORCE MATERIELLE ET TRANSFORME LA SOCIETE

Pour sauter à un degré supérieur et comprendre les articulations qui lient patio, quartiers, villes, Empire des Croyants et Paradis éternel,

il faut concevoir ce qui fait la spécificité de la religion musulmane.

L'Islam peut être analysée comme consistant, dans une société formée de groupes organisés en lignées tribales en cours d'unification, en une intervention politique ayant pour effet de donner un horizon et un nom religieux à cette tendance en cours, de la cristalliser et de la précipiter?

Après Mohamet, un circuit économique s'organise à l'échelle d'un empire et les musulmans ne se sentent plus seulement membres de leur tribu ou de leur vaste famille patriarcale, mais engagés, à un niveau supérieur, dans l'immense chaîne humaine, qui, depuis des milliers de générations, guidés par des prophètes et des livres successifs (pour les musulmans Jésus n'était pas le fils de Dieu fait homme, mais le dernier prophète avant Mahomet) sont engagés dans la même direction : celle de Dieu.

L'intervention spécifique du religieux dans ce processus d'unification socio-politique, de recherche d'un "un" collectif, s'effectue en faisant d'"signer par une unité transcendante, Allah (l'inengendré et l'inengendable - Coran), la suite infinie de tous les humains mortels comme formant un ensemble, celui des "Soumis-à-Dieu" (ce qui est la traduction littérale du mot "Musulmans").

La façon dont la communauté humaine a besoin d'une unité située au delà d'elle-même pour se reconnaître en unité, en ensemble, est pleine d'analogie avec ce qui se passe dans les processus mathématiques où il se vérifie aussi, que pour faire l'ensemble des nombres finis par exemple, il faut supposer qu'existe à leur limite, mais "ailleurs" un premier nombre "infini" qui pourra les désigner en retour comme formant l'ensemble fermé des nombres finis.

Le fonctionnement mathématique qui fait que la collection de tous les ensembles ne peut être un ensemble (ou que le catalogue de tous les catalogues ne peut pas être un catalogue fini), semble donc valoir aussi pour l'ensemble des musulmans qui, pour pouvoir faire "ensemble" doivent supposer qu'existe au prolongement de leur rassemblement, mais cependant "ailleurs", un Dieu qui les contient tous (puisque'Il les a créés et vers lequel ils se dirigent (puisque'ils retourneront à Lui à la fin du monde). Un Dieu qui s'oppose à eux comme l'infini s'oppose au fini.

"La rupture qui renvoie ailleurs la collection de tous les ensembles - et l'empêche d'être admise par eux - institue un bord et c'est autour de ce bord, c'est prenant appui sur son effet que va se jouer la fantastique symphonie du Un et de l'infini...

... Le Un surgit comme détachement de l'ensemble... ; cet ensemble, allant

jusqu'aux limites de ce qu'il peut porter, fait surgir la rupture, la faille qui le borde, et de ce fait exige un nom qui lui revienne d'ailleurs, mais qui soit son pur produit... Le Un c'est encore le détachement de l'ensemble, le nom inscrit sur la faille pour servir d'appui logique au grouillement de l'ensemble qu'il unifie... Le Un surgit d'une négation qui a valeur fondatrice, valeur d'affirmation de l'ensemble. C'est un non créateur qui a valeur de nom".

Daniel Sibony, extrait de "Le nom et le corps"
à paraître aux Editions du Seuil.

Tout cela qui vaut pour les ensembles mathématiques, se produit de façon similaire dans la genèse de l'Empire islamique.

Par un très strict refus de la nature humaine de Dieu (du Christ fait homme du christianisme), le non !, non-humain ! affirmé catégoriquement pour qualifier Dieu, et par une incessante répétition du caractère d'unicité de Dieu ("Il n'y a d'autre Dieu que Dieu" - Coran), la communauté nouvelle trouve son nom (les "soumis-à-Dieu") et se construit en ensemble. "... c'est au moyen de cet Un, "avec" cet Un que l'ensemble s'appelle"

(D. Sibony, opus cité)

C'est donc en produisant un bord sans cesse repoussé à l'horizon de la société en marche vers l'unification, et en nommant l'au-delà unique de ce bord, que la religion a pu être une force matérielle accélérant un processus dès avant la prophétie de Mahomet.

Car il faut considérer aussi que les groupements élémentaires qu'il s'agit de grouper en ensemble plus vaste, suspendu à la référence en un Dieu unique, fonctionnaient déjà, bien avant ce groupement d'ordre supérieur, suivant un schéma analogue.

Chaque famille patriarcale, chaque tribu avait son Dieu ou son Idole particulière qui lui donnait une référence, un au-delà d'elle-même grâce auquel elle pouvait s'ériger en faisceaux tendus vers cette référence, en ensemble scellé et compacte.

Allah n'apparaît pas avec Mahomet. La Mecque n'a pas attendu Mahomet pour être un lieu saint. Bien avant lui les tribus nomades, les grandes familles citadines vénéraient à la Kaaba leurs idoles respectives, et déjà elles reconnaissaient en Allah un Dieu un peu plus puissant que les autres.

Ce qu'a fait Mahomet, ça a été de déclasser ces Dieux domestiques pour en faire des anges de la constellation d'Allah, créés par Sa Volonté, et de promouvoir Allah comme Dieu unique, l'Unique, l'Inengendré

et Inengendable .

Et de la rupture opérée entre les idoles des tribus ou des familles et de Dieu unique, l'ensemble des groupements qui se reconnaissent derrière ces idoles locales se reconnaîtront désormais en même temps comme formant ensemble le corps immense de la nouvelle communauté des Soumis-à-Dieu (Oumma).

6 - DE LA MAISON AU QUARTIER :

Or cette oumma se présente comme l'alternative en acte jamais réalisée qui travaille la société. Toujours en cours de séparation d'avec les incroyants. Toujours en érection-fermeture vers le grand bouleversement du jour du Jugement Dernier. Toujours ~~sur~~ le chemin tracé par Dieu est laissé comme alternative salvatrice au citoyen païen ou débauché, ou simplement mécontent de sa vie.

Cette tension entre sa participation à son clan familial et à l'oumma en cours de formation fait que le musulman ne se ressent pas en lui-même, en son corps de chair, dans son rapport avec les autres, comme une unité close, fermée, cernable, mais comme une unité béante, battante comme une porte ouvrant sur des espaces (sur des lignées sociales) infinis et de plus en plus infiniment grands.

Comme tous ses frères il est... fils de... (... Ben...). Comme tous ses cousins il est d'une famille. Comme tous les membres de ses familles affiliées il est d'une lignée patriarcale. Comme toutes ces lignées similaires, il est d'une race. Comme tous les musulmans il est de l'unicité d'un Dieu.

Par séries de plus en plus grandes, passant de l'une à l'autre, par des degrés brusques qui lui permettent à chaque fois de se définir autrement, de se compter et de se nommer à chaque fois dans une autre unité, il ressent dans son corps les traversées de ses frontières successives, depuis ses frères avec lesquels il fait corps jusqu'au corps immense de la communauté des croyants.

Et pas plus que son "unité individuelle" n'a de sens en dehors du parcours de cette série de cascades d'appartenance à des réseaux sociaux de plus en plus infiniment puissants, son logement n'est appréhendable en dehors du franchissement de réseaux successifs semblables.

Ainsi, à la différence de la "maison individuelle" occidentale

que l'on peut aborder sans transition comme une unité fermée, une totalité signifiante déposée au bord d'une rue publique, la maison du musulman n'est pas une unité en soi.

D'abord, on ne peut lui faire face car elle n'a pas de façade. Sa face externe fait la face interne de la rue. Elle n'a donc pas d'extérieur à proprement parler : elle a une coupure dans sa périphérie (la porte) qui permet de passer de l'intérieur de la rue à l'intérieur de la maison. On ne peut non plus en faire le tour, car ses murs périphériques sont jointifs avec les murs périphériques des maisons voisines.

Ensuite, chaque homme n'ayant à sa disposition qu'une partie de la très vaste maison familiale, et n'ayant donc pas d'accès individuel à la rue, ne peut être abordé (si on vient le voir) que comme membre d'une famille et non comme individu isolable (même en comprenant avec lui ses femmes et ses enfants.)

Mais sa famille elle-même est d'une impasse ou d'une ruelle qu'elle partage avec d'autres familles de parenté proche. Toutes ces impasses ou ruelles forment un quartier auquel on n'accède; depuis une des rues principales qui irriguent la ville, qu'en franchissant un porche ou une chicane.

Entre chaque degré de ce réseau urbain hiérarchique, des trouées permettent le passage tout en servant à "marquer" ces stades, à les nommer.

Ainsi la porte de chaque maison reçoit une décoration particulière qui la distingue des autres. Ainsi de même, chaque chicane ou chaque porche a sa configuration particulière et reçoit éventuellement une décoration qui le distingue d'avantage des autres. Parfois, à l'entrée d'une rue, un arc surplombe le passage : il est repère visuel, signe d'appartenance à un groupement.

Mais que ce soit la skifa qui fait sas entre la cour et la rue à ciel ouvert, ou que ce soit la chicane ou le tournant qui donne l'impression visuelle que la rue se termine en cul-de-sac alors qu'en fait elle se poursuit, il s'agit toujours que les différents degrés de l'espace, ouverts sur le ciel (lieu symbolique du rassemblement dans l'au-delà de tous les musulmans), ne s'ouvrent pas directement l'un sur l'autre.

Que ce soit la cour ou la plupart des rues, il s'agit d'espaces qui nous enveloppent mais qui ne sont jamais clos ; toujours ouverts sur

l'infini du ciel. On passe donc d'une ouverture sur l'infini à une autre ouverture sur l'infini, en franchissant des coupures successives qui correspondent à autant de degrés d'appartenance à des communautés de plus en plus infiniment vastes.

7 - DE LA VILLE REELLE AU RASSEMBLEMENT IMAGINAIRE :

Bien que les nécessités du commerce, de l'administration, de la défense militaire, etc... amènent les musulmans à se grouper à l'intérieur d'une muraille dénommée ville, le projet social religieux va se réaliser en opposition dialectique à ce rassemblement citadin pourtant ainsi présent et actif dans le réel.

C'est ainsi que, contrairement aux villes de l'antiquité grecque ou du moyen-âge, les villes musulmanes ne sont pas dotées d'institutions politiques autonomes, expression et moyen d'un sentiment d'indépendance locale. Une ville n'est qu'un maillon de l'Empire des croyants, et dirigée à ce titre par un membre de la tribu nomade fondatrice de l'Empire.

En outre, nombre d'activités y sont tenues pour illicites bien qu'elles soient tout à fait nécessaires à son fonctionnement : "impurs" sont les vigiles du gué, les vidangeurs, les changeurs de monnaie, les chirurgiens, les bouchers, les tanneurs, les chauffeurs des bains, les maréchaux-ferrands, les barbiers, les crieurs publics, etc... Tous ces métiers "impurs" rejetés de la cité en tant qu'elle se voulait instrument du témoignage de Dieu, élaborèrent d'ailleurs très tôt "un pacte d'honneur artisanal", la Futuwwa, qui les soudera plus ou moins en opposition sociale à l'intérieur de la cité.

Par les facilités qu'elle offre pour se réunir pour des prières en commun, pour y organiser et contrôler le jeûne du ramadan, pour y développer des écoles d'étude du Coran, la ville musulmane semblait donc moins vécue comme rassemblement d'une communauté à l'intérieur d'une muraille, que comme un levier du rassemblement des Soumis-à-Dieu, rassemblement qui dépasse ses murailles et la scinde elle-même en deux.

La seule ville réellement habitée par tous les musulmans (et par tous ensemble) est peut-être la Mecque. Et la seule façon de l'habiter n'est pas d'y résider, mais d'y passer, au moins une fois dans sa vie.

Non d'ailleurs pour devenir un mecquoi, mais un habitant du paradis.

Car le rassemblement musulman, de par sa nature d'être toujours virtuel, en suspens, ne peut avoir d'autre façon de s'achever que par une anticipation imaginaire : c'est, dans les jardins du Paradis, une immense tente faite d'une seule perle excavée, si grande que l'on n'en voit pas, d'un angle à l'autre, les extrémités. Les croyants la parcoureront pour l'éternité.

Autre façon d'infléchir les activités quotidiennes pour les soumettre, par des coupures, au projet religieux tendu vers le ciel : la coupure annuelle provoquée par le jeûne prolongé du ramadan (fonction de l'année lunaire), et les cinq coupures de la prière quotidienne (fonction de la course du soleil).

Cinq fois par jour, approximativement à la même heure, alignés strictement en rangées perpendiculaires, corps à corps, la totalité des croyants orientés vers la Mecque. La mise ensemble des corps pour la mise ensemble des âmes et des volontés : est-il "corps social" plus "corporel" que celui-là, où le corps humain (ses ablutions obligatoires avant chaque prière, sa gestualité au cours de la prière, les privations qu'il s'impose pendant le jeûne du ramadan, etc...) est chargé de neutraliser l'effet par lequel, toujours, les murs et les distances tendent à séparer les hommes les uns des autres ?

6 - CE QUE D'AUTRES APPELLERAIENT "L'ART" ISLAMIQUE :

Dans ces murs qu'il faut malgré tout construire, ou grâce à la disposition particulière des espaces, les musulmans vont inscrire des perturbations qui répondront de leur désir de se ressentir, dans leur corps, comme des unités béantes, battantes comme des portes qui les ouvrent sur la participation à des communautés de plus en plus innombrables.

Ainsi, pas plus que la maison, la mosquée n'a de façade externe. Située au centre de l'entrelac des souks, ses faces externes font la face interne du souk. Au plus près d'elle on n'est donc pas en face de la mosquée, comme on peut être en face d'une cathédrale occidentale, mais on est dans une portion de souk.

Par une porte soudain, on débouche dans la cour.

Le rapport au ciel y est, là aussi, essentiel.

(Croquis N° 7, page 43.)

Le ciel n'est pas de l'autre côté d'une ouverture, d'une fenêtre ou d'une verrière colorée. Il n'est pas à l'extérieur du dedans de l'édifice.

Il est au delà d'une bande d'arcades qui fait le tour de nous, et qu'il est impossible d'appréhender dans son entier à cause de la trop grande largeur de la cour. La ligne périphérique séparant terre et ciel nous enveloppe, nous entoure, mais ne se clôt jamais devant nous. Elle nous ouvre sur un ciel béant.

Visible depuis la cour, le trajet du minaret, tendu vers le ciel, soudain se brise. Au-delà de son bord extrême, très souvent décoré d'un jeu d'appareil en forme de dents ou de cassures expressives, un massif émerge qui ne prolonge pas l'élan vers le ciel du premier (ce qui est au contraire le cas dans la plupart des clochers chrétiens à étages). Il sort de sa cassure, s'y affirme comme symbole d'une unité plus haute, plus près du ciel, et aide en retour à signifier le massif inférieur du minaret comme trajet effectif menant à cette unité qui émerge. (croquis N° II, p. 45)

Parfois, cette rupture/émergence se répète plusieurs fois avec des massifs de plus en plus petits et de plus en plus hauts. Mais aucun, pas même le dernier ne s'affirme comme une unité enfin atteinte, enfin signifiée comme close. Car c'est par exemple une coupole qui se profile derrière une ultime cassure, masque sa base et, surface au bord fuyant, n'a pas non plus d'extrémité. Parfois encore, en séries les unes sur les autres, des boules de plus en plus petites s'en détachent et s'introduisent symboliquement plus avant dans le ciel.

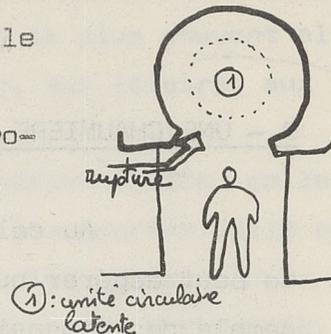
Dans beaucoup de minarets, tel celui d'Alep, la ballustrade du muzzin sert à figurer de manière expressive ce bord/rupture qui prolonge la base du minaret, et d'où sort une unité plus haute. (croquis N° 15, page 48).

La coupole nervée musulmane, celle de Tlemcen par exemple, s'organise en tracés de nervures dont les recoupements plus denses vers le haut suggèrent la matérialisation d'un bord. Ce bord, inexistant comme bord (puisque non matérialisé par une ligne se refermant sur elle-même) n'en fonctionne pas moins comme tel, puisqu'au delà s'ouvre une autre coupole.

En lisant successivement les parcours de ces nervures au nombre insaisissable, on peut songer à la suite infinie des nombres entiers,

Comme les nervures croisées ne forment coupole que parce que s'ouvre, au delà d'elles une coupole plus haute, qu'elles portent et qui suggère en retour qu'un bord se boucle en deça de son ouverture.

L'arcade en fer à cheval, utilisée notamment pour les ouvertures, ne signifie pas ^{non} plus une figure close comme le serait un rectangle ou une arcade romane. Elle comporte en elle sa rupture et, au delà de cette rupture, une unité circulaire se dessine, se profile, mais ne se réalise que sur un mode instable, virtuel.



La surface, grâce à sa décoration, va subir un traitement qui l'annulera en tant que surface.

Ainsi dans l'arabesque, les figures géométriques ne sont pas générées par un trait qui les ferme, qui les clôt. (Le trait ne finit pas sa course en même temps que son parcours se referme sur une figure close, lisible comme telle).

Les figures sont générées par le croisement d'une multitude de traits différents qui suivent chacun leur chemin indépendant, et participent ainsi chacun à la confection d'une multitude de figures. (croquis N° 26, page 55).

On ne peut pas lire en même temps la figure suggérée et le trait qui la trace, mais on doit le faire en deux temps, en deux modes de lecture différents (lecture par traits et lecture par figures).

Ainsi, deux points situés sur un même trait feront partie d'un même cheminement quand on lira en suivant la course des traits. Mais s'ils sont sur deux lignes différentes, ils auront beau être très proches l'un de l'autre, ils n'en seront pas moins séparés par une distance impossible à combler si on adopte le mode de lecture par figures.

Sur un même support matériel (les tracés du mur) se chevauchent donc deux espaces hétérogènes l'un à l'autre et qui l'annulent en tant que surface homogène. Ce n'est qu'en ressentant dans son corps la rupture d'échelle de lecture imposée, que l'on peut passer de l'un à l'autre de ces deux espaces qui trouent la surface de leurs perturbations.

(nota : on trouvera dans la brochure "Espaces des Sciences humaines" éditée par l'Institut de l'Environnement, Paris, 1973 - une

communication faite par notre équipe, et analysant selon des principes assez similaires les caractéristiques de l'architecture romane, comme étant le répondant dans l'espace des mécanismes - duels cette fois et non plus de traversées d'infini - en jeu dans la société féodale du moyen-âge européen.)

9 - UNE CHAUMIERE, UN TOIT !

Au delà de l'occasion de dégager des éléments théoriques dont on peut espérer qu'ils seront utiles pour comprendre notre société, l'ensemble des dispositions et attitudes architecturales spécifiques à la société musulmane dégage une telle impression de cohérence prenante (dont je me suis efforcé, tant bien que mal de donner l'écho), qu'elle peut agir sur nous comme une véritable eau de jouvence en fortifiant l'exigence que le projet social qui se développe en alternative à la crise de notre civilisation actuelle, s'affirme de même à travers toutes nos attitudes quotidiennes dont l'architecture est l'un des aspects. Et ceci afin de dégager, au delà des grisailles électoralistes, l'irrésistible fraîcheur d'une civilisation nouvelle en son aurore.

Considérons, assez brièvement, comment l'architecture de notre civilisation actuelle (ou le pavillon de banlieue individuel est l'équivalent de la maison à patio pour la civilisation musulmane) est elle-même partie prenante d'une exigence contradictoire de la société.

Il semble que l'originalité de notre civilisation peut-être relevée dans le processus de séparation entre travail et vie familiale.

Philippe Ariès (dans "l'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime") situe, pour la bourgeoisie et la noblesse du moins, vers la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle "la retraite de la famille loin de la rue, de la place, de la vie collective, et son repli à l'intérieur d'une maison mieux défendue contre les intrus, mieux préparée pour l'intimité. Cette nouvelle organisation de l'espace privé avait été obtenue par l'indépendance des pièces qui communiquaient entre elles par un couloir (au lieu d'ouvrir l'une sur l'autre en enfilade) et par leur spécialisation fonctionnelle (salon, salle à manger, chambre à coucher...)" (P. Ariès).

Cette retraite de la vie familiale sur un espace propre ne fait aujourd'hui que s'étendre toujours plus à l'ensemble des couches sociales, et correspond à une façon ignorée au moyen-âge de ressentir

le noyau familial comme le centre presque exclusif d'enracinement social.

Je crois que ce sentiment moderne de la famille peut être considéré comme alimenté par le fait que, pour la grande majorité des gens, le travail est vécu comme un temps mort à supporter, et que la vie réelle ne se réalise que dans le temps "libre". Quand on emploie l'expression "la vie quotidienne des gens", on fait d'ailleurs le plus souvent allusion non au travail quotidien, mais à la vie familiale, aux loisirs, aux vacances, etc...

Or cette division de chacun en deux personnalités, celle du travail et celle du non-travail, est intolérable à supporter telle quelle, et le désir vital de chacun de se recomposer en unité globale (dans un corps non morcellé) amène à inventer à l'un des pôles de cette dichotomie, l'utopie d'une manière totale "d'être au monde". A cette fin, le "toit" familial va être aménagé pour constituer un véritable microcosme social.

Les exemples qui travaillent le rêve des citadins et leur servent de modèles pour la définition d'une vie non dissocié sont :

- le modèle du paysan, enraciné sur sa terre, produisant la nourriture vitale, en contact étroit avec les forces et les rythmes de la nature,
- et dans une moindre mesure celui de l'artisan, maîtrisant complètement le cycle de production de son ouvrage, en contact étroit avec les clients pour lesquels il travaille. Son métier est pour lui le moyen de son rapport avec les autres, l'axe de sa façon d'être au monde.

10 - ET L'HOMME CREA LE MONDE !

C'est le pavillon individuel (rêve de tous les français, c'est indéniable) qui permet le mieux de vivre cette utopie de recomposition, au pôle familial de la journée et de la vie, d'une façon totale d'être au monde.

Sa forme isole visuellement la population de ce microcosme qui s'établit au milieu et en opposition avec les éléments naturels. Elle y marque des traces de la domination de l'homme sur la nature : les animaux "domestiques", la pelouse tondue, les allées gravillonnées ou cimentées, les arbres bien taillés, etc...

Les carrés de pomme de terre et de poireaux fournissent la nourriture vitale, fruit de l'effort et du savoir du producteur-consommateur coltiné avec la terre généreuse et les cycles grandioses de la

croissance et de la reproduction des légumes.

Le bricolage y est possible : l'homme s'y fait plombier, maçon, menuisier, etc...

la femme, dévolue à la fonction nourricière, fait de cet univers un organisme fécondable, reproductible ainsi que doit l'être toute cellule vivante.

Les enfants permettront la survie cosmique du vaisseau familial, soit en essaimant ailleurs, soit en héritant de la maison des parents (parce que "c'est pour qu'on ait quelque chose à leur laisser qu'on se donne tout ce mal").

La télévision permet les loisirs à domicile et y apporte l'écho des mondes les plus lointains.

Mémoire de l'histoire familiale, le grenier accumule le dépôt des générations successives et introduit le pavillon dans la grande aventure de l'histoire humaine.

Les immeubles collectifs permettent moins facilement de remplir ces différentes fonctions, mais on peut observer que bon nombre des recherches actuelles se donnent comme ayant pour but d'y rendre possible les diverses caractéristiques de la vie en pavillon. C'est notamment le sens de toute cette floraison de logements en pyramides, où la terrasse fait office de substitut de jardin.

Si ma description de l'univers pavillonnaire a pu paraître trop ironique, il ne faut pas y voir la manifestation d'un mépris que je n'ai pas, mais le moyen d'un recul vis-à-vis d'un modèle culturel qui m'attire trop moi-même pour que je ne vois pas combien il a suffisamment fait les preuves de son efficacité dans le réel social pour être respecté.

II - L'EFFET DE PRESENCE D'UNE ALTERNATIVE ?

Cette recherche d'un recul vis-à-vis de l'utopie pavillonnaire vient du fait que je suis travaillé par la recherche d'une autre utopie dont la source est, je crois, que comme beaucoup de mes contemporains je ne puis supporter que mon être social soit ainsi morcellé en deux. Que les huit heures par jour que l'une de mes moitiés consacre au travail ne soit que du temps mort destiné à alimenter financièrement la seconde.

Ce serait sans doute le sens d'une alternative au fameux cycle boulot-métro-dodo-pédalo que de partir à la recherche d'une nouvelle façon d'être au monde dans lequel chacun puisse se recomposer, à travers tous les moments de sa journée et de sa vie, comme sujet historique complet, unifié et entier.

C'est, je pense, l'effet de la présence agissante d'une telle alternative que l'on peut lire à travers l'analyse d'un certain nombre de projets d'architecture récents, dont celui que j'ai présenté au P.A.N. n'est qu'un exemple parmi bien d'autres. Et qui n'a sur ces autres l'avantage, que le fait que je suis bien placé pour le connaître.

L'une des deux dispositions essentielles de ce projet consiste à munir chaque logement de deux entrées distinctes (un projet "mentionné" à une cession précédente du P.A.N. en prévoyait trois) dont l'une se fait par la terrasse du logement. La seconde disposition consiste à grouper plusieurs logements autour d'un espace semi-collectif qui sert de tampon entre l'espace public et les terrasses d'accès aux logements.

Le but de la double entrée au logement est de permettre que chaque famille définisse de façon spécifique son rapport à l'extérieur. Ainsi peut-elle fermer l'accès terrasse, utiliser celle-ci comme un bout de nature à usage privé, et recréer ainsi le fonctionnement du pavillon individuel. En alternative à cette possibilité la famille peut se réserver un accès pour les enfants et un accès pour les parents. Ainsi ces deux générations peuvent à la fois cohabiter et entretenir des rapports indépendants avec l'extérieur.

Une préoccupation que je n'ai pas trouvée le moyen de signifier dans le projet, dont je ne trouve la trace dans nul autre projet, et que l'actuel mouvement de libération des femmes met à jour de façon insistante, c'est que le couple, s'il forme une unité, est aussi la réunion délibérée de deux personnes différentes, et qu'il ne va pas de soi que l'une de ces personnes se contente d'être l'ombre portée de l'autre.

Quelle disposition particulière peut permettre à ce dialogue de se jouer dans le logement ? Cela reste une question en attente.

Cette recherche d'une disposition spatiale qui donne à chaque membre de la famille un rapport autonome avec l'extérieur ne suppose pas que les sentiments familiaux perdent toute valeur, mais que la famille ne soit plus la référence exclusive d'une manière globale d'être au monde et avec les autres (au contraire même, de telles dispositions peuvent permettre que des tensions existant au sein de la cellule familiale se déroulent

et se résolvent sans entraîner un drame insupportable comme c'est souvent le cas actuellement).

Il faut bien comprendre que cet éclatement de la famille, cette façon de dénouer des liens exclusifs qui faisaient du logement un monde clos et autosuffisant n'est supportable, et désirable, que si chacun des membres ainsi "lâché seul" trouve l'occasion de se réaliser "ailleurs" comme être global, dans une alternative culturelle portée par la société entière. Alternative qui n'a d'ailleurs pas besoin d'être hégémonique (ce qui était le cas pour la société islamique) pour travailler la société et y imprimer des effets.

La deuxième disposition spatiale mentionnée plus haut s'appuie elle aussi sur l'éventualité d'une alternative semblable.

Car comment penser qu'il suffit de mettre devant plusieurs logements un espace semi-collectif appropriable par les habitants riverains, pour que ces habitants cessent de n'être que "des voisins de palier" et y inventent de nouvelles pratiques sociales collectives ?

Rien ne les y conduira, sauf si "ailleurs" déjà une solidarité et une fraternité nouvelle ne leur donne progressivement le sentiment "d'être quelque chose ensemble" et par conséquent d'avoir quelque chose à faire ensemble.

Cette utopie ne manque pas, non plus que celles décrites précédemment (la nomade et la pavillonnaire), d'images de référence pour se nourrir.

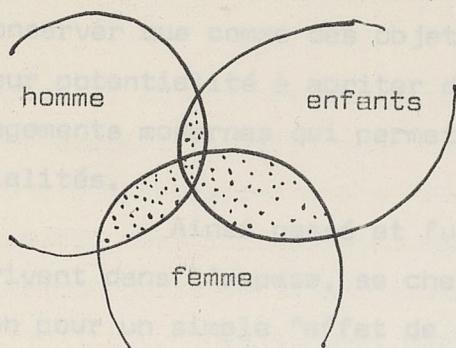
Je pense que la nostalgie pour les villes anciennes (les vieux quartiers, les vieilles rues, les places où il fait bon rencontrer des amis, "la centralité urbaine" dont parle Lefebvre, etc...) fait partie de tels clichés, car elle évoque le désir d'une vie sociale riche et dense telle qu'il peut s'en épanouir dans un cadre urbain lorsque les citadins ne sont pas des étrangers les uns pour les autres.

I2 - ETABLIR LE FACE A FACE DANS L'ESPACE :

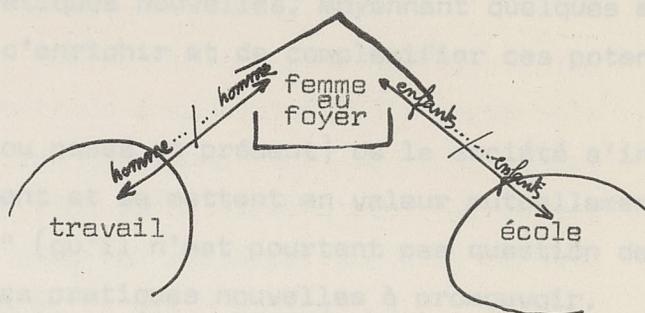
De même que le patio introverti, mais ouvert sur le ciel nomade et le toit entouré d'un bout de nature fortement marqué par l'action humaine, sont les deux modèles architecturaux qui permettent le mieux d'inscrire dans le réel les deux utopies décrites précédemment, on peut se demander quelles sont les caractéristiques spatiales qui peuvent le mieux soutenir l'alternative que nous recherchons à notre civilisation.

A en juger par plusieurs projets récents il semble qu'on puisse les définir par une recherche de chevauchement des espaces. J'entends par là des solutions spatiales qui mettent en présence et en opposition dialectique, deux ou d'avantage de termes dont les caractères se révèlent, s'affirment et se renforcent de cette confrontation mutuelle.

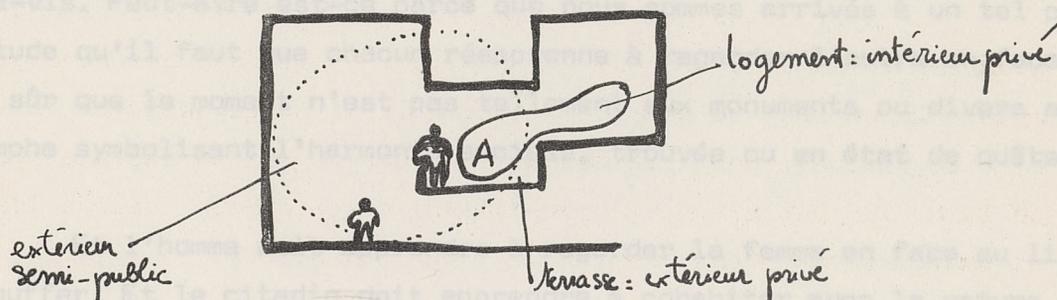
Ainsi, de manière générale, on peut rêver que le logement soit conçu comme étant ce qui se chevauche quand on fait se recouper l'espace pratiqué par les différents membres de la famille.



alors que le pavillon fonctionne ainsi :



Pour ce qui est du projet que j'ai présenté au P.A.N., ce qui me touche le plus profondément dans les solutions adoptées, c'est la façon dont s'emboîtent les jeux de terrasses privées et semi-collectives. Ainsi, quand on est en A par exemple, on a à la fois la sensation d'être chez soi et d'être dans l'espace des autres puisque la terrasse privée est englobée dans le grand volume que forme la terrasse semi-publique.

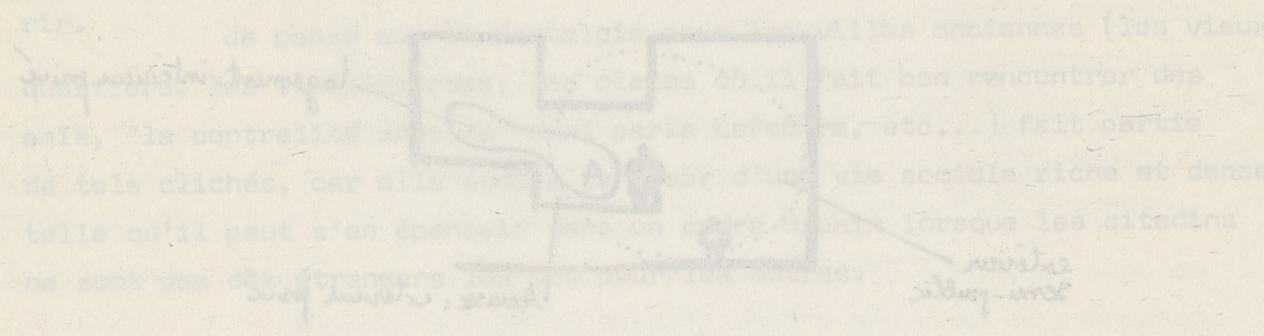


Ainsi, pour ce qui est cette fois du rapport minéral/végétal ou ville/campagne, j'ai ressenti une impression de chevauchement analogue en regardant la maquette de "ville-tunnel" proposé par l'A.U.A. au concours pour la ville nouvelle d'Evry. Le milieu humain s'y concentre délibérément sur lui-même, en pôle urbain fortement marqué, laisse le soleil le pénétrer par de grandes arches enjambant l'air, et la nature laissée à elle-même (non morcelée par un damier de constructions) vient lui battre les flancs en grandes vagues de verdure.

A en juger par plusieurs projets récents il semble qu'on puisse
 trouver des solutions satisfaisantes de développement des espaces, l'été par
 la des solutions architecturales qui mettent en présence et en évidence les
 aspects typologiques du territoire de l'été sont les caractéristiques de l'été,
 mais surtout de la répartition de cette répartition architecturale.
 Les espaces "en été" sont ceux qui sont destinés à l'été, et qui sont
 destinés à l'été, et qui sont destinés à l'été, et qui sont destinés à l'été.
 La solution proposée est celle qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été,
 et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.



La solution proposée est celle qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été,
 et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.
 Cette solution est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.
 La solution proposée est celle qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été,
 et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.



Enfin, pour ce qui est de la répartition de l'espace, il est évident que
 la solution proposée est celle qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été,
 et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.
 La solution proposée est celle qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été,
 et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été, et qui est destinée à l'été.

Ainsi enfin, pour ce qui est du rapport passé/futur, l'article de Marina et Christian Devillers (Architecture-Mouvement-Continuité N° 34) qui explique leur projet de réaménagement de la halle de Sancerre et la similitude de leur démarche avec la pratique urbanistique actuellement en cours à Bologne, me semble aller tout à fait dans le sens que je décris.

Ils nomment espace "d'imbrications" ce que je nomme "chevauchements". Cela consiste, au lieu de détruire systématiquement les bâtiments anciens pour reconstruire des bâtiments totalement modernes, ou de ne les conserver que comme des objets de contemplation touristique, à reconnaître leur potentialité à abriter des pratiques nouvelles. Moyennant quelques aménagements modernes qui permettent d'enrichir et de complexifier ces potentialités.

Ainsi passé et futur (ou passé et présent) de la société s'inscrivent dans l'espace, se chevauchent et se mettent en valeur mutuellement, non pour un simple "effet de style" (qu'il n'est pourtant pas question de mépriser), mais sous-tendus, par des pratiques nouvelles à promouvoir.

Je ne suis nullement convaincu que cette recherche de chevauchement suffise à épuiser la question des effets, dans la pratique spatiale, de la présence d'une alternative en marche. D'autres courants architecturaux en rendent peut-être également compte.

Je ne me sens d'ailleurs pas capable d'expliquer les rapports entre la nature de cette alternative et la nature de cette pratique spatiale du vis-à-vis. Peut-être est-ce parce que nous sommes arrivés à un tel point de solitude qu'il faut que chacun réapprenne à regarder l'autre en face. (Il est sûr que le moment n'est pas tellement aux monuments ou divers arcs de triomphe symbolisant l'harmonie sociale, trouvée ou en état de quête).

Et l'homme doit apprendre à regarder la femme en face au lieu de l'étouffer. Et le citoyen doit apprendre à cohabiter avec la nature au lieu d'y imprimer les marques de sa domination. Et la société doit apprendre à vivre dans et avec son passé au lieu de le nier ou de le mettre en musée.

Pour trouver un équivalent à ce qui est esquissé ci-dessus à propos de l'arabesque musulmane, ce pourrait être une bonne utilisation de notre passé que d'essayer de lire le mouvement de la peinture moderne par exemple (un certain courant de cette peinture en tout cas) comme trace de cette alternative dans le travail pictural.

Ainsi, à travers l'impressionnisme peut apparaître la recherche d'un nouveau rapport avec la nature, regardée dans un vis-à-vis direct (l'impression instantanée), et débarrassée de l'intention de la marquer de messages ou de symboles allégoriques. Et qu'allant plus loin, Cézanne puis Matisse notamment, passant du sujet au procédé même de la représentation picturale, introduisent sur la toile deux espaces (l'un qui la pénètre par une perspective plongeante, l'autre qui magnifie sa frontalité), le tableau se constituant comme le chevauchement de ces deux espaces sur une même surface plane.

Ce ne sont là que de bien maigres indications de recherche mais ce ne sont pas les sujets qui manquent pour faire de l'histoire sans s'y noyer. C'est-à-dire sans oublier qu'elle n'a d'autre but que d'éclairer la pratique. Soit pour nous faire comprendre comment nous sommes portés par ce qui nous précède. Soit pour nous permettre à certains moments de prendre du champ vis-à-vis de notre pratique immédiate.

Le théorie n'est qu'un moment (nécessaire) de la pratique.

ANNEXE II

ARCHITECTURE DE MICROCOSMES
ET UNIVERSALITE DE LA SCIENCE

Texte du projet de recherche devant
faire suite au présent rapport.

(Recherche Architecturale -
Appel d'offres 1974)

SOUS - DOSSIER SUJET

I - EXPOSE DU SUJET :

Notre recherche se situe dans le cadre des études qui tendent à définir la spécificité et la nature du langage architectural.

La recherche exploratoire que nous menons actuellement sur l'espace islamique :

1) tend à confirmer l'hypothèse que ce qui fait la spécificité du langage architectural, relève davantage des processus inconscients (langage du corps, désirs investis sur le champ social, etc...) que des processus intellectuels (du type "mode de pensée scolastique" ou mode de pensée "scientifique").

Elle confirme également l'importance d'une lecture de l'aménagement spatial des rapports privé-public spécifique à une société donnée. Importance que nous avons en tête dès le début de la recherche en cours.

2) Dès à présent cette étude a enrichi notre problématique d'un certain nombre de données :

- Tout d'abord, nous avons appris à ne plus considérer le corps simplement comme vivant dans une architecture et la percevant, mais aussi le corps lui-même comme architecture signifiante (sa gestualité, ses vêtements, son sexe, etc...). Ainsi il nous semble que dans la société musulmane c'est davantage les corps humains que l'espace construit, par exemple les corps en prière davantage que le monument religieux, qui sont chargés de signifier et de cimenter la communauté musulmane.

- En second lieu, nous avons relevé la continuité qu'il y a dans cette société patriarcale (et peut-être dans toutes), entre l'aménagement de l'espace et l'utilisation de la femme pour habiter cet espace en donnant à la relation "murs-femme", un caractère de solution globale répondant à un conflit inconscient qui traverse l'homme mâle.

- En troisième lieu, nous avons appris en traitant le problème nomades-citadins, à considérer les espaces vécus imaginativement (la ville pour le

nomade, le nomadisme pour les citadins) comme tout aussi essentiels pour structurer l'appréhension de l'espace, que les espaces vécus réellement.

- En quatrième lieu, nous avons constaté que ce qui fait l'expression "artistique" d'une société (le traitement des surfaces, les volumes, les passages, le plein et le vide, les détails décoratifs, etc...), à condition qu'il ne soit pas isolé des 3 composantes précédentes, forme bien un langage qui n'est pas arbitraire mais cohérent aux processus inconscients que vivent (dans leur corps) les individus de cette société.

- Contrairement à la société féodale, par exemple, où nous pensons qu'entrent prioritairement en jeu des rapports duels (vassal-seigneur, C.f. la communication au séminaire de l'I.E., citée au § I.6), ce qui serait à l'oeuvre dans l'espace musulman aurait davantage à voir avec la dualité fini-infini, avec le passage d'un infini à un autre plus puissant, avec des pratiques de fermetures et de traversées d'infinis, etc...

Dans la recherche exploratoire en cours, nous essayons de montrer

3) que ces processus inconscients à l'oeuvre dans l'espace musulman sont cohérents avec le processus particulier par lequel la religion islamique s'inscrit dans le réel social et le transforme.

Nous faisons cette démonstration sans nous référer à un "mode de pensée islamique", mais en considérant la façon dont l'Islam (comme affirmation de l'existence et de l'unicité de Dieu, comme point de vue partagé sur la signification de la vie terrestre, la mort du corps, la destinée de l'existence individuelle et collective) correspond à une façon particulière de vivre et de ressentir, consciemment et inconsciemment, son rapport avec les autres.

4) Nous dégageons ainsi une définition du langage architectural dont nous voudrions montrer la pertinence pour comprendre la civilisation occidentale contemporaine (tout en prenant principalement des exemples en France, ils concerneront plus ou moins ce qu'il est convenu d'appeler la "civilisation occidentale").

En retour, nous espérons que d'affronter notre problématique à cette civilisation permettra de l'enrichir et de l'affiner très sensiblement.

Nous ne chercherons pas le langage spatial contemporain dans les constructions d'exception, mais dans l'espace où vit quotidiennement la grande majorité de la population, soit dans l'habitat de type pavillonnaire et de type collectif.

A la différence des recherches menées par exemple par l'équipe Raymond-Haumont, nous n'opposerons pas habitat pavillonnaire et habitat collectif, mais nous chercherons ce qui, dans la façon de vivre et de percevoir ces deux types de logements, trahit un comportement inconscient fondamentalement identique. Nous ne nous contenterons pas non plus de déchiffrer les éléments du "marquage" de l'espace (clôture, propre-sale, etc...), mais considérerons, sous réserve de nouveaux enrichissements, la solution continue et globale constituée par les éléments construits (entrée, relations privé-public, décor, objets, etc...), par la gestualité du corps à l'intérieur de cet espace, par le rôle dévolu à la femme comme "présence féminine" qualifiant cet espace, et enfin par le rôle des divers espaces parcourus imaginairement (notamment l'exotisme) et rendent supportable l'espace vécu réellement.

5) Comme le dégage Henri Lefebvre pour l'habitat pavillonnaire (c.f. l'introduction à "l'habitat pavillonnaire" de l'équipe Raymond-Haumont), le logement contemporain semble avoir certaines des caractéristiques d'un microcosme.

Pour aller dans le sens de cette intuition, nous pensons faire plus qu'énumérer les éléments qui renvoient au microcosme, c'est-à-dire porter l'accent sur la syntaxe selon laquelle ces éléments s'enchaînent dans le but de fonder l'espace comme support d'un langage symbolique. Dans ce but, nous pensons que la mise en relation de ce langage spatial avec la référence à la science sera une clef aussi décisive que l'a été, pour éclairer les mécanismes et la cohérence interne de l'espace musulman, la mise en relation avec la référence à la religion islamique.

Notre recherche ne se veut pas en contradiction avec les recherches qui tendent à montrer que l'esprit scientifique s'applique aussi à la façon dont est traité l'espace dans la société occidentale contemporaine (démontrant par exemple l'impact de la pensée médicale sur la définition de l'espace en termes d'hygiène spatiale, ou l'équivalence de la pensée par disciplines scientifiques séparées et d'une forme de pensée morcelée et non globalisante sur l'espace, etc...).

Elle ne se confond pourtant pas avec ces démarches car, de même que pour l'Islam nous n'avons pas considéré le "mode de pensée islamique", mais la façon dont l'Islam correspondait à un mode spécifique de groupement humain, à une façon spécifique de ressentir son rapport avec les autres, nous considérerons la référence à la science de ce même point de vue :

DE QUELLE MANIERE DES GENS QUI SE REFERENT AU MODE DE CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE DU MONDE TIENNENT-ILS, ET SE RESSENTENT-ILS, "ENSEMBLE" ?

2 - EXPOSE SYSTEMATIQUE DE LA DEMARCHE CHOISIE :

I) Points de départ théorique :

Un des postulats de départ est que, dans la société occidentale contemporaine (que nous désignerons par la contraction s.o.c.), la science a remplacé la religion comme langage "universel". Ceci, dit sous cette forme brutale est faux, mais constitue une sorte de postulat "d'école" dont nous justifions la relative pertinence en faisant remarquer que, autant à certaines époques un schisme social devait prendre la forme d'un schisme religieux pour être crédible, autant il doit plutôt se présenter aujourd'hui sous la forme d'un schisme scientifique, c'est-à-dire prendre la science à témoin de son bien-fondé. C'est vrai par exemple du schisme marxiste (et cela dit sans aucunement prétendre réduire le marxisme à cette caractéristique) qui a dû se présenter d'abord comme un "socialisme scientifique", une analyse "scientifique" de la marche nécessaire et objective des sociétés humaines.

Nous postulons également (ceci à un niveau très superficiel) que ce n'est pas sans raisons que les sociétés où la religion donne un sens collectif à la société et sert de ciment aux groupes humains, sont aussi des sociétés où une place importante est faite dans l'espace habité aux manifestations de la vie collective. De même que ce n'est pas sans raisons que dans la s.o.c. où le seul langage commun aux hommes soit devenu le langage scientifique, domine une façon individualiste de vivre et de comprendre sa vie (c.f. l'expression "la foule solitaire"). Ce qui s'exprime là aussi dans l'aménagement de l'espace habité.

Plus précisément, nous remarquons que la religion donne une réponse à priori aux questions essentielles sur lesquelles fonctionne l'inconscient de chacun (la mort du corps et sa sexualité, notamment), et que cette réponse peut être partagée par les individus d'une même société.

La science par contre, sans être étrangère à un point de vue de fait ^{sur} de telles questions (notamment pour ce qu'il en est du "désir de savoir" et provoque les intuitions à la base de son progrès) se refuse à y donner des réponses à priori, et oblige chacun, en apparence du moins (car elle implique peut-être une façon bien précise de "tourner autour" de ces questions), à s'inventer sa propre conception du monde et de son rapport aux autres.

Nous pensons que le logement est probablement un des moyens par lequel mettre en acte cette conception individuelle du rapport à l'univers.

2) Hypothèse :

L'hypothèse que nous voulons vérifier est donc que chacun réinvente dans son logement tout un monde en miniature, un microcosme donc, à usage personnel.

Concurremment une autre hypothèse (secondaire dans notre esprit, tout au moins au départ de la recherche) nous semble possible pour rendre compte de cet aménagement du logement, et qui consisterait à le concevoir non comme un monde en réduction, mais comme "un centre du monde", c'est-à-dire le point à partir duquel le monde s'ordonne et prend cohérence.

En fait, il est possible que notre recherche montre que ces deux hypothèses ne sont pas contradictoires et que, par exemple, une façon commode d'ordonner le monde, à partir du logement, soit de faire comme si tout ce qui est significatif dans le monde était concentré dans le logement.

Ces deux hypothèses sont donc ou bien concurrentes, ou bien emboîtables l'une dans l'autre.

3) Principe de la méthode :

Nous nous heurterons dans cette recherche à une difficulté principale : il s'agira de démasquer l'évidence où baigne une société par rapport à laquelle nous n'avons finalement pas de recul. C'est-à-dire qu'il s'agira de démonter ce qui donne statut et force à cette "évidence". Par exemple, il s'agira de comprendre comment il va de soi qu'actuellement le débat sur le logement se situe sur fond de conflit entre "habitat individuel" et "habitat collectif", même s'il s'agit dans les deux cas d'apporter des améliorations ("la beauté en plus") ou d'aboutir à une solution moyenne entre les deux termes ("semi-collectif").

Cette difficulté reconnue, le principe méthodologique choisi sera précisément de faire surgir l'évidence en l'abordant par des points de vue multiples, afin de démasquer par recoupement ce qui en constitue le principe moteur, le noyau essentiel et significatif.

I) - Le premier point de vue adopté consistera à confronter l'espace de la s.o.c. à l'espace d'autres sociétés. Si un élément architectural apparaît dans la s.o.c. et pas dans les autres (ou inversement), on peut

penser que cet élément à une valeur significative.

C'est ainsi par exemple que, comparé au moyen-âge occidental où l'Eglise (espace de la collectivité) était considérée comme un refuge inviolable, le fait que la demeure privée soit maintenant considérée comme le seul lieu que l'on ne peut violer impunément sans porter atteinte à la "liberté individuelle" prend toute sa signification.

C'est ainsi, autre exemple, que le fait que les maisons musulmanes ouvrent leurs fenêtres sur le patio intérieur (espace familial) et non sur la rue, rend évident qu'il ne faut pas chercher à expliquer seulement par un besoin d'éclairément le fait que dans la s.o.c. les maisons urbaines ouvrent volontiers leurs fenêtres sur la rue (espace public).

2 - Nous essaierons ensuite de révéler la nature du langage spatial de la s.o.c. à l'occasion de moments de ruptures où il nous semble que devrait apparaître avec plus de clarté, "ce qui change", et ce qui, "bien que toutes les apparences changent, ne change pas fondamentalement".

Ainsi, nous consacrerons une part importante de notre recherche à analyser la rupture actuelle qui concerne "l'innovation dans l'habitat", en essayant de repérer ce qui, sous les apparences de l'innovation, y reste fondamentalement permanent.

Nous essaierons aussi d'analyser ces architectures innovantes comme autant d'essais d'adaptation plus fine de l'espace construit aux désirs de la société contemporaine, afin de comprendre en retour, de manière plus fine, ce que constituent ces désirs.

3 - Une seconde rupture importante concerne le rôle de la femme dans le logement, actuellement objet de remise en cause. Nous chercherons là encore à interroger la réalité de ce changement en essayant de repérer le rôle symbolique que continue à jouer "la femme au foyer" bien qu'elle y soit réellement de moins en moins.

Nous analyserons à ce propos le rôle des enfants, car si le logement est un microcosme, il doit être fécondé et assurer son auto-reproduction.

4 - Nous analyserons ensuite l'espace de la s.o.c., transporté dans une situation extérieure, c'est-à-dire dans sa version coloniale, au Maghreb plus précisément. Nous chercherons à repérer les éléments qui en sont transposés d'un lieu à l'autre, leur manière de se greffer sur un espace étranger.

5 - Nous l'analyserons également de l'extérieur, c'est-à-dire que nous chercherons à en comprendre des aspects à travers la façon dont il est vécu

par ceux qui en sont étrangers, notamment les maghrébins, et ceci aussi bien chez eux (espace colonial) qu'à l'occasion de leur émigration vers l'Europe.

6 - Nous considérerons les espaces parcourus imaginairement comme complémentaires de l'espace vécu réellement, les espaces parcourus exceptionnellement complémentaires de l'espace vécu quotidiennement. A ce titre nous étudierons l'exotisme, c'est-à-dire, non seulement l'architecture de tourisme mais aussi bien le rêve de voyage ou le désir d'une nature vierge et lointaine. Nous étudierons aussi le comportement et la gestualité (changements d'habits, d'habitudes, etc... des touristes en pays étrangers)

7 - Enfin, nous essaierons de montrer que ces éléments que nous dégagerons se retrouvent également comme des présupposés fréquents dans la façon de mener les interviews ou enquêtes faites pour analyser (en les interprétant à un degré second parfois) l'espace désiré ou rêvé par les individus.

3 - JUSTIFICATIONS METHODOLOGIQUES :

La recherche est prévue pour 18 mois.

Dans ce court laps de temps, le choix d'un si grand nombre de points de vue différents peut sembler une entreprise trop vaste pour être réalisée. En fait, il faut bien considérer qu'il ne s'agit nullement de mener une recherche détaillée et très élaborée sur chacun des points cités, mais de démasquer, ce qui, dans chaque cas est de l'ordre des vérités banales. C'est le croisement de ces vérités banales qui doit faire l'objet d'une élaboration très poussée afin d'en faire surgir le mode de fonctionnement propre.

Ainsi il ne s'agit nullement (point 6 -) de faire une recherche sur l'architecture de tourisme qui demanderait à elle seule une somme de travail considérable. Il s'agirait de relever des faits comme la consommation effrénée qui est parfois faite de la coupole dans les hôtels touristiques au Maghreb. Il y a en effet une disproportion entre la fréquence de son emploi dans l'architecture touristique (qui se veut "typique"), et celle de son emploi dans l'architecture musulmane traditionnelle. A l'inverse, certains éléments spatiaux fondamentaux dans l'architecture musulmane ne sont pas réutilisés, tels les impasses, les chicanes, ou une certaine façon générale de voiler les espaces, de les dérober aux regards comme leur sont dérobées les femmes par le voile ou la claustration.

Il semble donc fondé de penser que le motif de la coupole ou d'autres motifs décoratifs typiques comme l'arcade, n'ont pas la même fonction

dans l'architecture de tourisme que celle qu'ils avaient dans l'architecture traditionnelle. Ce que nous voulons comprendre, c'est la nouvelle syntaxe dans laquelle les mêmes éléments architecturaux sont employés, et non faire une analyse détaillée et systématique de tous ces éléments.

Pour collecter ces vérités "banales", une grande place sera faite à l'observation participante, c'est-à-dire aux voyages dans ces espaces et situations que nous voulons étudier, notamment au Maghreb.

Une place sera aussi faite aux catalogues publicitaires (sur les maisons individuelles ou sur les nouveaux habitats collectifs) et aux revues de vulgarisation spécialisées sur la maison ("La Maison de Marie-Claire, etc..."). Nous pensons que l'analyse de telles revues peut être très évocative pour comprendre l'évolution du rôle de la femme dans la maison.

Nous analyserons aussi systématiquement l'architecture des projets lauréats du concours des "Modèles Innovation" et du concours du P.A.N.

Enfin, une place sera faite aux interviews, mais ceci, en raison du but que nous nous fixons, ne pourront pas avoir le caractère systématique et non-directif habituel dans les recherches sur l'habitat ; le but étant non de faire le tableau des désirs particuliers exprimés par différentes catégories de personnes, mais de nous faire comprendre ce qu'il y a de commun dans les types de réponse les plus divers. Ce sera donc des interviews de type très directif que nous mènerons, et ce dans des situations, à la limite, provocantes.

4 - NATURE DES RESULTATS ESCOMPTES :

S'agissant d'une recherche essentiellement théorique, nous pouvons espérer surtout en dégager des progrès au niveau épistémologique. Si nous pouvons en effet, fonder de manière cohérente, l'existence d'un langage spatial spécifique, là où très souvent on dénonce l'inexistence de l'Architecture, ce sera sans doute signe que nous aurons contribué par notre recherche, à dégager une définition plus opératoire de l'architecture.

En outre, une part importante de notre recherche s'effectuant à propos de problèmes très actuels (notamment l'introduction de "l'innovation

dans l'habitat", on peut espérer en retour mieux les comprendre. Il nous semble en effet nécessaire de nourrir et de fonder davantage une critique de l'architecture présente, afin de dépasser les généralités actuelles sur "la laideur", et de dépasser éventuellement l'éternelle bataille entre individuel et collectif.

Le but de cette critique serait d'être davantage conscient de l'enjeu social et des répondeurs inconscients que cette innovation laisse en sous-entendu.

ANNEXE III

Remarques à propos de
l'espace islamique dans
son rapport à la féminité.-

D. Sibony (consultant de l'équipe)

Que la demeure et le lieu où elle se reproduit et s'agglomère soient signes et en même temps ressorts de toute une économie de la jouissance, voilà une hypothèse qui pour être vraie "en général" appelle des raffinements et des appuis spécifiques, du fait même que nous en savons aussi peu de l'économie de la jouissance que de l'agencement matériel d'un espace par une civilisation qui vient s'y ombiliquer et y graver ses emblèmes. L'étude de l'espace islamique (architectural) était une occasion privilégiée d'avoir quelque aperçu de l'élaboration par quoi une société, encore liée à ses attaches tribales, donne corps à ses fantasmes, à ses exigences de symboliser son "être ensemble", à ses démêlés spécifiques avec le réel où elle est prise.

La ville y prend d'emblée figure d'un arrêt dans l'espace errant, d'un noeud et d'un point de frontière de l'espace nomade, dont elle subissait périodiquement la secousse guerrière, à mesure qu'une tribu plus forte venue du désert vient s'emparer du pouvoir central, s'y épanouir jusqu'à la décomposition et le céder à la suivante, l'espace nomade étant le lieu où la ville repère (y compris dans l'imaginaire) son authenticité et sa perte. De son face à face avec son origine "désertique" (qui est aussi une sorte d'au-delà), la ville a gardé des traces matérielles : la maison est "trouée", branchée de l'intérieur sur le vide du ciel : le carré de verdure où s'emprisonne le pavillon banlieusard est ici un carré bleu et le patio étale sa soumission aux caprices du ciel. Peut être que déjà cet ombilic béant soutient l'ambiguïté du compromis de la Mère et du Ciel car cette cour, à la différence des demeures occidentales où l'on pourrait la retrouver autrement, est un lieu d'intimité ouverte, où la femme est à découvert et où l'on peut s'installer à même le sol sur un tapis pour manger ou prier. Nous reviendrons ailleurs sur cette ambiguïté qui n'est autre que celle du lien spécifique entre la féminité et la jouissance phallique.

Auparavant, envisageons ce qu'il en est d'un objet particulier, dont parmi d'autres, se soutient le désir ; il s'agit du regard, et de la manière dont l'espace construit tend à le structurer. Certes le regard n'est qu'un objet pulsionnel parmi d'autres et ce serait tout un programme de recherche que d'envisager le statut et la dynamique des objets partiels qui soutiennent la pulsion et le désir du sujet dans une formation sociale donnée. On serait par exemple frappé par le travail, dans les sociétés "développées", de la fonction excrémentielle, de la déjection, du déchet ; le déchet "radio-actif" c'est-à-dire qui continue à agir en vous envoyant des rayons prenant sa signification d'impertinence mortelle renvoyée à partir du réel radical de la matière, les rayons qui ne sont pas sans

rappeler les fameux rayons divins que la paranoïaque Schreber recevait en retour droit dans l'anus, comme pour lui désigner le lieu de sa jouissance et de sa culpabilité. En tout cas il est symptomatique que dans ces sociétés, la jouissance des "biens" ne se repère jamais mieux que dans leur gaspillage, la ville s'animant et s'étouffant de ses vomissures et déchets comme de ses "productions". Si les choses prennent les dimensions d'une civilisation c'est bien parce qu'elles dépassent le niveau des "besoins" et même celui du besoin de superflu, se situant en plein dans le champ de la parole et du désir : l'excitation dans ce cas comme dans celui de toute autre pulsion vient "de l'intérieur" ; la ville "s'excite", dans ses références symboliques et ses fourmillements imaginaires, et dans cette excitation constante ce qu'elle refoule est ce qui lui revient le plus sûrement. Il est un fantasme de cinéaste qui met les points sur les i : le père est en train de mourir, mais sur le mode de la putréfaction ; sa femme et sa fille ne l'approchent qu'en se bouchant le nez ; lui qui avait passé sa vie à brasser le fric, meurt en excrément ; moyennant quoi l'amour est rythmé ou plutôt indexé par ce nom-du-père-étron, par cette déchéance paternelle ; l'amour ne peut se faire que parmi les flux et les flots d'ordures et de déchets.

Cette digression, à seule fin de rappeler que les vicissitudes de la pulsion dans les formations sociales sont tout à fait à l'ordre du jour et que cela touche à l'agencement matériel et signifiant de l'espace, c'est évident.

Mais revenons au regard : l'espace construit le sollicite et l'interroge, non pas seulement en tant qu'il se donne à voir, mais aussi en tant qu'il est lui-même-cet-espace-regard : regard de l'Autre certes, pouvant donc signifier quelque chose du désir de l'Autre, et par suite du désir tout court qui fait courir tout un chacun dans cet espace. Nous n'aborderons pas ici les raffinements par quoi la civilisation catholique et romaine a capturé le regard, l'a masturbé, exalté jusqu'au délire pervers : il suffit de se promener dans Rome et de se laisser enliser dans ses délices, pour s'en apercevoir aussitôt qu'on reprend ses esprits. Mais dans la ville islamique de naguère (donc telle qu'elle subsiste aujourd'hui), les femmes ne promenaient de leur silhouette qu'un regard, et les ruelles qui font labyrinthe, entourent le visiteur des regards (féminins) qu'il peut deviner au fond des rares fenêtres et du ciel vers lequel il lui est loisible de lever les yeux en toute occasion ; les murs eux sont ^{presque} ~~plus~~ aveugles et les portes muettes. Ajoutons cette invite du poète mystique : "Transforme ton corps

entier en vision ; la vision est en toi la seule chose qui compte, "Deviens regard", sans doute pour t'apercevoir qu'il n'y a rien d'autre à regarder que le rien (l'esprit, le ciel...) ; ce serait en tout cas une étrange "mort" qui est là figurée : devenir esprit en tant qu'il est l'esprit de la mère, donc de ce qu'il y a de plus corporel et matriciel. Car il semble bien que le regard de l'Autre, soutenu par cette architecture, ce soit le regard de la femme-mère, qui borde les maisons et les rues, qui trace les sillages permis, la femme-mère étant comme telle identifiée à l'enclos, à la maison, à tout ce qui est détour et retrait de l'espace, elle-même étant détournée et retirée de la circulation.

Le regard est constamment invité à faire le tour, c'est qu'il n'est pas attendu et sollicité sur le simple mode du miroir et du rapport duel. Au contraire, un regard est, pour ainsi dire, invité à faire le tour d'un autre regard et tous deux sont éclatés et multipliés par des voiles, des chicanes, des plans de rupture fictifs à la manière des plans de symétrie qui sillonnent les arabesques. Comme si on en savait déjà trop sur les risques du regard comme porteur d'envie et de mauvais augure, tout est fait pour éviter le piège de l'obscénité intrinsèque du regard ; rien qui ressemble à la capture du regard vers le fantôme irrésistible de la mère-prostituée dont s'est délecté ailleurs le christianisme. L'interdit de la représentation du corps fait que chaque "miroir" possible, c'est-à-dire chaque frontière élaborée entre deux espaces, sert à reporter ailleurs, vers un autre tournant, l'achèvement problématique de l'image. Et si une arabesque fait les délices du regard, elle ne lui laisse aucun espoir d'aboutir à une quelconque identification projective du corps ; elle offre les morcèlements de surface, les brisures calculées du miroir, au bord desquelles le trait invite le regard à la lecture (Coran signifie lecture) ; le tableau fait place à une étrange calligraphie où la lettre renonce au sens pour sans doute le récupérer ailleurs. Il fallait sans doute cette division et cette duplicité de la lettre pour que dans cette culture on ait un jour mis le doigt sur quelque chose comme l'algèbre.

Prévalence du regard : devant le désert qui lui sert de miroir vide, la ville avait autrefois jeté l'ancre, elle s'était installée autour d'une source (qui se dit "oeil" en arabe) et cet oeil se retrouve souvent au milieu des patios, travaillé, maquillé, géométrisé. Le regard c'est la manière dont la ville se voit, s'image et s' imagine, se rêve et se fantasme, aussi bien que la manière dont elle construit son "unité" symbolique

et ses divers modes d'être "ensemble". Il se trouve qu'à ce niveau, l'architecture a suivi soigneusement et à la lettre les programmes d'"ensemble": puisque "faire ensemble", c'est achever son appartenance à un groupe, ou plutôt à une propriété (être frère, cousin, voisin, etc...) et commencer son appartenance à un autre, l'Unité étant hors d'atteinte, perdue au Ciel ou au fin fond de la mère. Toute la construction ménage une lecture physique des frontières successives, dont la traversée rythme les "moments" de la vie : c'est une véritable "architecture" des frontières. Entre l'espace commun de la famille (le patio) et l'espace commun de la famille élargie ou du proche voisinage (la ruelle), entre celle-ci et le détour d'une autre ou le souk, etc... se trouve élaboré un subtil chevauchement, c'est-à-dire une "mise en commun" de parties elles-mêmes "communes" à un autre groupe, etc... Une frontière, telle un trait symbolique, rassemble l'appartenance qui vient s'achever en elle et sa traversée met en acte l'action d'un nom sur le corps à commencer par le franchissement du seuil de la maison qui est une sorte de signature du nom du père. A la limite, l'espace habité lui-même est une frontière entre deux parties communes ambiguës, la cour et la ruelle (peut-être que le signifiant maison "dar" se rattache à la circularité, à l'acte de faire un tour, (en arabe "dor"), un cycle articulé aux cycles voisins et au cycle des trois générations qui l'habitent ?). Il est possible que cette forme trouée participe de l'identification femme-maison : lorsqu'il y a plusieurs femmes-épouses, elles ont en commun le trou central, symbole de l'unité manquante et sans cesse recherchée. Il est évident que cette "unité" travaille de manière diffuse et enveloppante, tout l'espace, rencontrant l'unité familiale, tribale, islamique, toutes unités partielles, tributaires d'une Autre, absente. Rien à voir avec l'unité numérique et ponctuelle avec quoi "compte" l'architecture occidentale, unité qui n'a d'autre frontière avec une autre que par un rapport de pure contenance ou d'inégalité linéaire. La frontière entre deux espaces devenant pure délimitation et non lieu où s'invente un nom et un corps, ni la représentation de leur "rencontre" ; du reste la rue en tant qu'espace frontière ne peut que s'effacer ou être déniée dans une telle architecture. Là, le trait qui ne renvoie à aucune "lecture" (si ce n'est celle des psycho-sociologues), le trait du quadrillage, peut bien par un effet de dénégation se faire courbe ou incliné, "pour faire autrement", l'altérité n'est pas atteinte et le quadrillage refoulé n'en est que plus prégnant. Le trait s'y révèle pulsionnellement "neutre", ou plutôt neutralisé, il n'a aucun détour ni aucune traversée à accomplir du côté du désir inconscient. Or n'est-il pas évident que la question même de l'architecture est celle de .../

l'élaboration de frontières, d'une décomposition signifiante du corps, attentive aux images symboliques et capable de traverser les fascinations spéculaires du miroir et de ses substituts, bref une théorie et une pratique des bords matériels qui puissent soutenir et faire "travailler" les pulsions et le langage social à leurs limites et qui, par exemple, font faire au regard le tour des objets investis qu'il concerne, au lieu de réserver ces questions réelles aux discours universitaires qui se tiennent dans ces batisses in-signifiantes où le "fonctionnel" est assez souple pour intégrer les stéréotypes de la "beauté".

Dans l'espace islamique, le travail sur le "regard" est poussé à un achèvement surprenant : puisque la fuite et la vibration intrinsèques au regard sont orientées d'une part vers le Un manquant et dont le signifiant exclu permet aux autres de se compter "ensemble" et d'appuyer sur son manque leur effort et leurs fantasmes d'unité ; d'autre part, il est orienté vers le trou de la demeure trouée, vers une sorte de regard utérin. Ainsi se trouve reconnue et "pratiquée" l'alliance ambigüe de la femme et de la divinité, la rencontre érotique de deux pôles en apparence étrangers. On sait que chaque frontière marque symboliquement et au niveau du corps qui la traverse un certain niveau de "mise en commun" (de rencontre, d'échanges, bref de différentes intensités du lien social); il est alors possible de constater que du point de vue topologique (qui concerne l'espace en tant qu'il se déforme et se singularise au passage de la lettre), l'espace global se referme en boucle puisque les deux pôles extrêmes que sont le lieu de prière et le trou ombilical où se centre la maison, viennent se rejoindre et nouer les extrémités d'un fil qui traverse toute la cité. C'est en cela que l'espace est féminin, en tant que sa structure cellulaire et globale est circulaire. Que les deux pôles du patio et du lieu de prière se rejoignent, on peut le constater à ceci que les "mêmes" scènes s'y répètent dans un cas en présence physique de la mère, dans l'autre en "présence" et sous le regard de la mère absente, c'est à dire de Dieu. Ces scènes répètent les actes du passé historique nomade comme ceux du passé archaïque et qui ne sont autres que les actes tracés par la pulsion. Toujours est-il que cette circularité plurielle de l'espace vécu, du fait de son ressort érotique exerce une prégnance telle que les lignes droites ou polygonales ne sont jamais abandonnées à elles-mêmes dans une poursuite a-signifiante de leur tracé ; elles courent toujours le risque d'être détournées, déviées, circularisées. Même le jet d'apparence phallique des

minarets comporte des brisures, des creux, voire des points de suspension, des rondeurs emboîtées.

Cette connivence de la femme avec le Dieu-Un qui soutiendrait la phallicité monothéiste, on pourrait la retrouver sous des formes plus imagées dans les contes des Mille et Une Nuit, qu'un montage cinématographique récent met fort bien en évidence. Ce qui apparaît, c'est que le phallus, les hommes sont trop bêtes pour en jouir ou se rendre compte de ce qu'il signifie, en quoi ils sont demeurés enfants par un aspect irréductible de leur personne, justement celui qui concerne le phallus. Les femmes, en revanche, même quand ^{elles} sont de toutes jeunes filles, jouent et jouissent du phallus sans qu'on puisse dire pour autant qu'elles l'ont ou qu'elles le détiennent (en quoi elles seraient femmes phaliques ou phallicisées) mais elles le "tiennent" et elles tiennent bon, agissant comme des mères virtuelles qui joueraient avec le pénis de leur garçon (on sait par exemple que l'importance extraordinaire accordée par le monde des femmes, c'est à dire par la "maison" au sexe des fils élate jusqu'au délire au moment de la circoncision de celui-ci vers quatre ans). Comme des mères-virtuelles : je veux dire qu'elles prennent un plaisir de mère qui n'enfante pas encore, ravivant et célébrant pour ainsi dire le plaisir d'une Autre Mère, alors même qu'elles ne réfèrent en aucune manière à la procréation, dans le rapport sexuel. De sorte que derrière la surestimation tant évoquée du sexe mâle et la tyrannie réelle des hommes qui s'en réclame, on trouve que le phallus c'est pour ainsi dire la "chose" des femmes, ce qui leur appartient et qu'elles retiennent, comme cet enfant qu'elles sont une nuée à élever et qu'elles se passent les unes les autres. Encore un pas et on en viendrait à l'hypothèse que le ~~phallus~~ retrait des femmes hors de la circulation, ou plutôt le refoulement dont elles sont l'objet, se rattacherait à une panique des hommes devant l'inceste omniprésent en raison de cette économie de la jouissance phalique. Hypothèse qui pourrait trouver de solides appuis psychanalytiquement et dont on peut remarquer qu'elle n'est pas en contradiction avec le refoulement inachavé et en quelque sorte "raté" de l'endogamie concomitant avec l'installation de la tribu nomade dans un espace urbain qui conduit fatalement à l'exogamie et même qui la suppose dans une certaine mesure. Ajoutons à ce propos l'anecdote significative de ce tombeau de saint dont la visite était permise à tous les fidèles sans distinction de sexe, jusqu'au jour où l'on découvrit une serviette tâchée de sang menstruel qu'une femme y avait laissée : elle était donc capable de faire bander un mort pour la déflorer et donc de violer la mort pour le phallus. De ce jour on

interdit l'accès de ce lieu saint aux femmes sans que l'on sache si les interditeurs comprirent l'hommage involontaire et impuissant que comportait leur acte à l'adresse de la jouissance phallique des femmes.

On pourrait résumer l'identification de la femme à la demeure en même temps que l'afflux insistant de féminité dans la formule, la femme demeure. Comme objet de désir, comme matrice de l'unité concentrique et plurielle de la ville, comme frontière dans la géométrie subtile du Un et du Multiple.

L'Unité tracée par Mahomet n'était autre que la limite du ciel infini pour le nomade errant, c'est à dire, quelque chose de "visible", qu'appréhende le regard mais qui est impossible dans le réel et la matérialité du corps (la terre est ronde...) De sorte que le Un, aussi impossible que la femme-mère, est la limite de la tente, céleste et cristalline, la limite de la demeure, de la femme, ou encore une femme-limite. C'est par inclusions successives et segmentaires que cet Un uni la collection de ceux qui lui sont "soumis", qui lui "appartiennent", et leur permet d'être ensemble ("frères"). Il est remarquable que ce Un-monothéiste, importé directement du judaïsme, ait été "traité, élaboré sur ce mode de l'enveloppe féminine, maternelle, nostalgique mais acquise. Sans doute le fait que la terre est toujours déjà acquise y est pour quelque chose. La tribu hébreu, elle, a élaboré autrement son rapport à l'Un : son unité est celle de l'élément distingué, élu, et donc en parallèle direct, avec l'Unité divine. A partir de quoi l'errance (avec à l'horizon une terre absente, promise, problématique) a pour ressort un trait phallique en déplacement ; elle singularise plutôt qu'elle n'unifie. En somme, l'Islam met le Un à la place qui permet aux autres (qui lui sont soumis) de faire un ensemble, et l'Hébreu s'étant mis en parallèle avec son Un est pour ainsi dire assuré du "ratage" de l'ensemble, mais aussi de la dérive irrémédiable de sa question.

Un autre aspect saisissant de la ville islamique traditionnelle, c'est l'impression de pullulement des demeures, de prolifération des cavités, des boutiques, des détours, bref, des "unités" habitées, non dans leur juxtapositions unitaires, mais dans une sorte d'adhérence qui les fait se coller les unes aux autres. Il faudrait là prendre "adhérence" au sens strictement topologique, (I) : en effet, aucune maison, aucun élément bâti

(I) - Dans un espace topologique, un point x est adhérent à une partie A , si tout voisinage de x , rencontre A .

ne possède un "voisinage" qui ne rencontre pas l'ensemble des autres. On retrouve l'impression que le tissu urbain est le recollement bord à bord des unités trouées dans une même masse grouillante et placentaire. Cette absence de "voisinage" autonome et disjoint du reste, correspond bien au fait qu'il est pratiquement impossible de faire le tour d'une maison (ou de ce qu'on appelle ici un paté de maisons) et que si l'on insiste, la rue vous conduit tout simplement à la porte de la ville, dont il vous est loisible alors de faire le tour. La propriété d'adhérence qui fait prédominer une structure topologique frontalière a aussi pour effet la destruction ou plutôt l'inexistence des orientations euclidiennes simples, évidentes, visibles qui régissent les villes occidentales modernes ; l'orientation se fait mais dans un autre espace animé de signes et d'impressions corporelles, l'espace des "sens" (physique et symboliques) ; de même que dans la mosquée la multiplicité des arceaux n'est pas orientée explicitement et de façon unique comme l'impose la nef d'une église, elle constitue un espace de frontières ressenties et éclatées et c'est l'agglutinement des corps en prière qui fait la direction, laquelle réfère à une "autre" pierre de touche (la Kaaba).

Faut-il évoquer à propos de cet espace les fantasmes d'unité fusionnelle avec le corps maternel, une sorte de jouissance de soi enclose dans cette masse compacte, absorbée dans une immense tétée ? Nous avons vu que cette masse se creuse, s'invagine pour répéter dans l'enclos tous les rythmes et la pluralité du lien social en organisant le regard intérieur et multiplie des cellules familiales (en fait des femmes) les unes sur les autres. En même temps, au cas où la "scène" qui se répète dans la cour est particulièrement excitante, les voisins ont afflué, de loin parfois, à travers les terrasses pour assister d'en haut. L'enclos, qui est au principe de cet espace, est donc en fait tout un univers ; et, s'il est isomorphe à la femme, (ou plutôt à la féminité, à la femme plurielle), qui l'anime, on est amené à envisager autrement la reclusion dont celle-ci est l'objet. On sait que la plupart des divinités des tribus nomades antéislamiques étaient femelles et que le prophète dans son Coran les ait traitées de "démons rebelles" faisant de transparentes allusions à leur connivence avec Satan (dans la Sourate des femmes, précisément), cela n'est pas sans intérêt. Il s'agit bien du pouvoir des femmes et de leur savoir "démoniaque" ou magique. Or la femme "traditionnelle" est solidement adhérente à l'ensemble de ses compagnes. Elles célèbrent leur cohésion extraordinaire lors des fêtes purement féminines, au haman, lors de leurs travaux et

préparatifs en commun, dans leurs réunions où le vrombrissement intense de la parole aide les hommes à se faire croire qu'il s'agit de "futilités" et d'histoires de "bonnes femmes", alors qu'il s'agit des choses du désir, de la croyance, du malheur, du sort, de la fécondité, du corps, bref de l'arabesque infini du sexuel. Autrement dit le fameux enclos "ouvre" sur un tout autre espace qui pour être vibrant de fantasmes ne se réduit pas au fantasme, étant articulé sur à peu près toutes les activités sociales et sur les autres lieux de la cité ; et la fameuse réclusion ouvre sur un autre savoir et un autre pouvoir, qui met en échec quand il faut, c'est à dire pratiquement toujours le semblant dont se drape le pouvoir en "vigueur", à la manière dont l'hystérique sollicite, fait contrepoids et subvertit le discours du maître. Et, puisque le mot est dit et que l'hystérique en Europe après la panique qu'elle sema sous la figure de la sorcière, n'a eu de cesse qu'elle n'ait fait cracher leur dernier mot aux savants, pour, qu'au delà de la science, s'invente la psychanalyse, on peut se demander si ce qu'invente l'hystérique dans les cités de l'Islam ne serait pas justement la mise en commun du désir de l'hystérique, du savoir de l'hystérique qui anime "de l'intérieur" les trous et les boyaux de la masse urbaine, et qui constituent ces collectivités de femmes dont on comprend qu'elles suscitent des sentiments troubles en Occident, allant de l'apitoiement démocratique et humaniste sur ces pauvres femmes brimées, exploitées, confinées et sans pouvoir ni droit, jusqu'à la fascination où s'idéalisent ces communautés de femmes qui vivent ensemble leurs "corps parlants jouissants" etc... etc... Nous n'avons ni le pouvoir ni le désir de juger de ce qu'il en est et ce serait déjà beaucoup si l'on contribuait à élucider le fonctionnement "réel" de cet espace féminin, qui dans le cas islamique redouble la question déjà opaque de la jouissance féminine d'une autre question qui est celle de sa dimension dans le lien social.

Le biais par lequel tout cela concerne l'architecture est évident. Il s'agit par exemple de la séparation entre travail et habitation dont on sait qu'elle structure le temps et l'espace des individus et de la société, et qu'elle "justifie" dans les modernes centres urbains d'Europe les plus terribles aberrations ; on reviendra là-dessus. Or il est un fait que la maison traditionnelle de la médina (peu importe qu'elle tende à être supplantée par l'appartement moderne), cette maison donc est en partie un lieu de travail collectif, la réunion spontanée, la fête, les rites ; et la trame de mille autres liens à caractère érotique s'ensuit ou plutôt y est déjà présente dans cette trame où la collectivité est femme, et où l'homosexualité

féminine effuse à grands flots. Il est évident aussi que si la dactyle peut faire beaucoup de rencontres dans son travail émancipé, notamment ses supérieurs hiérarchiques, les possibilités de la femme voilée ne sont pas moindres semble-t-il, et pourtant même un musicien ne peut venir dans sa cour jouer à ses fêtes, s'il n'est aveugle. C'est dire tout simplement qu'on ne saurait prendre à la lettre les tirades sur l'honneur et les tabous qui agitent le discours des hommes concernant "la recluse", et que le regard moderne braqué sur elle depuis l'Europe, qu'il soit "critique" ou fasciné, oublie généralement la part de fantasme originaire où il baigne et qu'il tend à projeter sur elle. Et le leurre est bien plus dans ce fantasme méconnu que dans l'objet dont on vise la connaissance. Et sans doute la pire méconnaissance est celle qui se soutient des catégories de l'"individu" telle que le XVIII^e siècle dit des lumières en a fait la théorie et que le capitalisme moderne l'a parfaite, ou des catégories de l'être, de l'appartenance, considérée comme échappant au semblant et aux paradoxes du désir.

Toujours est-il que l'espace musulman traditionnel semble réaliser avec une cohérence extrême la présence enveloppante, éclatée, concentrique, plurielle du corps de la femme-mère comme lieu symbolisé de multiples frontières à traverser pour atteindre à l'autre pôle, celui divin du Un prélevé sur la jouissance phallique, pôle tenu aussi par la femme-mère. A nos remarques précédentes sur le fait qu'elle "tient" le phallus (non pas au sens de l'avoir et de l'appartenance, mais de la connivence) nous ajouterons ce bel aveu par quoi une femme crée et tisse un tapis de mariage en y mettant comme motif un magnifique minaret-phallus ; pour peu que ce tapis soit consacré à la prière, l'homme y répètera dans ses genuflexions l'aveu de ce qu'il n'a pas (ou quelque fantasme homosexuel) et la femme n'aura qu'à laisser libre cours à son élan vers le Un tout puissant, et dont elle rencontre, pour en jouir, quelques représentants chez ses hommes imbus et crédules. Il y aurait lieu de consacrer une étude sur les différents rapports au phallus que soutient la femme dans cette société islamique et dans un discours archétype tel qu'il s'articule dans la Bible ; on trouverait sans doute des différences qui répètent celles concernant l'inscription de l'Un et dont l'existence de l'ensemble, lequel se trouverait dans les deux cas modelé sur la matrice de la jouissance féminine et son compromis avec la divinité. Puisqu'il n'est pas question de faire ici cette étude, nous nous contenterons de mentionner une hypothèse, c'est que dans les deux cas, les hommes (pour user d'une formule familière) ne sont absolument pas "dans le coup". Dans l'espace islamique, à défaut de pouvoir "répondre" à la femme, ils en font leur symptôme ;

il est vrai qu'ils ont fort à faire pour se défendre de la vague doucement enveloppante de désir incestueux qui émane de la mère et dont on puisse imaginer qu'elle soit perçue, du côté mâle, comme une pure et simple menace de castration par la mère.

Il est possible que l'histoire apporte des surprises quand à ce que pourra inventer une telle tradition face à la civilisation scientifique et technique qui l'a déjà largement envahie et entamée. Serait-ce une ré-~~du~~dition complète ou le maintien de réduits refoulés et plus ou moins actifs ? Ce qui est frappant, c'est la totale dépendance de l'espace islamique par rapport à la position de la femme-mère en tant que regard diffus et circulaire polycentrique, en tant que série de parois et de frontières d'une intensité libidinale calculée, chiffrée à la fois dans le fantasme, l'expression symbolique et éthique ; la femme-mère "contrôle", l'accès au bien du bonheur, à la spiritualité, voire à l'extase mystique, à la jouissance de soi où le corps de l'homme se retrouve levé autour du sien. On peut dire que le "travail" de cette frontière féminine a été porté assez loin quand à sa réalisation spatiale. Une autre frontière diffuse régit de sa nécessité l'agencement de l'espace, c'est celle entre pur habitat et lieu de travail. Les intrications et les proximités qu'elle induit ne sont évidemment pas sans rapport avec la prédominance de l'artisanat et du commerce dans cet espace verrouillé par la connivence de la femme et de Dieu et parti pour jouir de soi identiquement et éternellement. En occident les deux espaces (travail-maison) ne se touchent et ne se correspondent que par la "fonction" de transport, dont on sait qu'elle est à elle seule un espace tiers souvent vide et épuisant. Le lien avec la position de la femme est là encore évident. Soit la femme travaille sur le même mode que l'homme et la maison devient un espace mort jusqu'au soir où l'on s'y retrouve ; soit la femme demeure pour "s'occuper" dans la solitude de son chez elle, mais alors c'est elle qui devient l'espace mort ou du moins neutralisé... Nous arrêterons ici ces remarques hâtives.

Daniel SIBONY

TABLE DES MATIERES

- X p. I - Introduction
- p. II - I^o partie : Camper dans la ville
- X p. 61 - 2^o partie : La matrice musulmane
- X p. 89 - 3^o partie : L'espace et le corps mystique
- p. 113 - annexe I : Utopie nomade, utopie pavillonnaire et
utopie urbaine
- p. 138 - annexe II : Architecture de microcosmes et universalité
de la science
- X p. 149 - annexe III : Remarques à propos de l'espace islamique
dans son rapport à la féminité,
Daniel Sibony

Août 1974

