



## LA VILLE ET LA MAISON ARABO-MUSULMANES

par

SAID MOULINE

*« Il reste que par ses insignes une société se déchiffre, tout comme un langage se lit par la médiation des lettres ou des caractères. Si, pour circuler dans la médina, nous exigeons les noms des rues, ne tirons point de leur absence la conclusion sommaire d'un goût pervers du labyrinthe ou d'une indifférence au chaos. L'Arabe a, lui, d'autres repères et n'est pas bien loin de penser — dût en souffrir notre complexe de supériorité — quand il nous voit nous égarer, ce que nous pensons, nous, de l'illettré ».*

Jean GAGNEPAIN

*« Du Vouloir-dire. Traité d'épistémologie des Sciences Humaines »*

## L'ENVERS DES DESCRIPTIONS ARCHITECTURALES

Produit à la fois d'une histoire et d'une technicité particulières, toute architecture est une réalité complexe où se conjuguent et se concrétisent les liens que les hommes entretiennent avec leur milieu, pour produire et instituer leur cadre de vie, c'est-à-dire un espace culturel qui leur est propre.

Prendre l'architecture, l'espace de la ville ou de la maison comme objet de description, présente dès le départ un certain nombre de difficultés qui tiennent à l'indigence théorique du champ disciplinaire abordé. En effet, quand l'architecture se constitue en domaine autonome, c'est principalement en tant que savoir-faire inhérent à une pratique et non comme un savoir ou un système conceptuel permettant d'expliquer et de décrire de manière ordonnée la production et l'usage de l'espace bâti. Le savoir architectural est encore inapte à décrire l'espace modelé par l'homme en explicitant ce qu'il doit aux particularités culturelles de la société dont il émane.

Bien qu'il s'agisse d'un ordre de difficulté qui ne nous intéresse pas directement ici, nous avons jugé utile de le mentionner pour signaler un paramètre parmi d'autres qui est à l'origine de la variété et de la multiplicité des descriptions « architecturales » que l'on rencontre souvent à propos d'un même cadre bâti. Il est à signaler également qu'une majorité de ces descriptions porte la trace du flirt séculaire de l'architecture avec les « Beaux » Arts, c'est-à-dire d'une conception de l'architecture qui reposait sur la Beauté et l'Esthétique et n'avait d'autres fondements que l'harmonie universelle, la grandeur imposante ou l'ingéniosité du descripteur. Cette mise au point illustre par ailleurs l'importance de la démarche méthodologique et plus particulièrement de la nature du regard sous-jacent à toute description en pays d'Islam.

## L'ISLAM FACE AU REGARD DE L'OCCIDENT

Or, précisément, l'architecture « arabo-musulmane » a fait l'objet d'une diversité de lectures très différentes et parfois même contradictoires. Et la conjonction d'une série d'événements qui, depuis quelques années, a mis l'Islam en vedettes à l'avant-scène de l'actualité occidentale, nous conduit à prendre du recul par rapport à cet engouement conjoncturel, quelles que soient les formes qu'il puisse revêtir. Cette précaution s'impose d'autant plus que le fait islamique intéresse aujourd'hui, au-delà des spécialistes de certaines disciplines, l'ensemble

de l'opinion publique occidentale, conditionnée par les média qui, de l'Islam, offrent des descriptions variées allant d'un « *islam à l'eau de rose* » à « *un islam-épouvantail* »<sup>1</sup>.

C'est pour ces raisons que nous souhaitons avant tout essayer de susciter chez le lecteur quelques réflexions en clarifiant, d'une part, les principes qui ont guidé notre démarche et permis l'élaboration de ce document, en précisant, d'autre part, le type de réception et de lecture auquel se prête cet essai qui tente d'esquisser, avec tous les artifices d'une présentation didactique, les grandes lignes, les traits généraux qui particularisent dans une certaine mesure le cadre bâti en pays d'Islam.

### ARCHITECTURE (S) ARABO-MUSULMANE (S)

Une des premières difficultés inhérentes à toute description architecturale envisagée du point de vue culturel, apparaît dès qu'il s'agit de présenter la ville et la maison arabes ou, d'une manière plus large, l'architecture islamique : peut-on en effet parler de LA ville et de LA maison arabes ou de LA ville et de LA maison musulmanes ?

Il nous semble qu'il serait abusif de présenter au singulier un cadre de vie, une architecture islamique en général. Généralisation abusive dans la mesure où l'on rencontre des pratiques artistiques, des modes de production et d'usage de l'espace qui, des points de vue ethnique, historique et géographique, présentent des différences considérables.

A partir des conquêtes initiales du VII<sup>e</sup> siècle, l'Islam est devenu progressivement la religion de groupes ethniques différents (arabes, iraniens, berbères, turcs, indiens, etc...) répartis sur une aire géographique comprise entre l'Espagne et le Maroc à l'ouest, l'Asie centrale et le sous-continent à l'est. Au cours de cette expansion — parmi les plus importantes de l'histoire de l'humanité — qui a duré près d'un siècle après la mort du prophète et qui a converti à une foi unique et a réuni sous un même pouvoir un immense empire, les conquérants arabes ont rencontré une grande diversité de techniques et de pratiques architecturales. Des principes urbanistiques et architecturaux de l'époque préislamique, issus des empires grec, romain, byzantin et sassanide, ont été repris, interprétés et assimilés par les

<sup>1</sup> Ali MERAD, *Le Monde*, 1<sup>er</sup> juin, 1980.

conquérants musulmans qui les ont intégrés et mis au service d'un ordre social et religieux nouveau.

C'est ainsi que, d'une manière générale, les cités arabo-musulmanes portent la trace de cette interpénétration de civilisations et subissent, en même temps et parfois profondément, l'influence de techniques et de particularités locales, de pressions politiques et socio-économiques particulières.

De cet ensemble de facteurs, il résulte que chaque ville possède sa personnalité et qu'il n'existe pas, à proprement parler, de modèle général de la ville et de la maison musulmanes, pas plus qu'il n'existe d'ailleurs de mosquée de type universel. De même, si l'on restreint notre approche au monde arabe et plus particulièrement encore à l'architecture musulmane d'Occident — sur laquelle nous avons pris appui —, l'on s'aperçoit que les paysages urbains ne sont pas uniformes et que les styles peuvent varier selon les villes, les époques et les dynasties.

Pendant cette diversité de configurations spatiales, ensemble de variations fonction de particularités régionales multiples, ne doit pas conduire à la conclusion d'une hétérogénéité totale ou de divergences structurelles irréductibles. Car, si la religion musulmane ne s'exerce pas en tant que telle, par des directives rigoureuses, sur les principes d'urbanisme et d'habitat, elle informe le cadre bâti. Elle l'informe en fonction d'une foi et d'une éthique communes à la totalité des membres de la communauté des croyants. Elle contribue à l'organisation d'un cadre pour l'adapter à un mode de vie fonction d'un ordre social et d'un idéal communs, eux-mêmes nourris de croyances et de pratiques partagées. C'est donc indirectement que l'Islam, en tant que force de cohésion impliquant une commune conception de l'univers est l'observance d'un certain nombre d'obligations essentielles, s'inscrit comme facteur de convergence dans la production et l'usage du produit architectural.

D'autres pratiques communes contribuèrent à atténuer l'impact des divergences régionales, des particularismes locaux :

— l'utilisation d'une langue et d'une écriture communes, révé-  
rées en tant que véhicules de la révélation divine.

— la multiplicité des déplacements à l'intérieur du monde musulman (pèlerinage à La Mecque, mouvements migratoires et rapports commerciaux intenses) qui favorisaient les échanges artistiques les

plus étendus, la diffusion de procédés et de techniques de construction, la propagation de dispositifs spatiaux et de types d'édifices, etc.

Tous ces facteurs, qui étaient autant de forces de convergence sociale, s'inscrivaient, se matérialisaient dans les villes musulmanes, dans les pôles urbains que constituaient les nombreuses cités fermées, ceinturées de remparts et reliées par les multiples caravanes qu'elles étaient disposées à accueillir.

Ainsi, s'il n'existe pas de « ville arabe » type et, encore moins, de « ville musulmane » type, on peut néanmoins affirmer, qu'au-delà de la diversité réelle des villes arabes et des villes musulmanes, il existe une identité fonctionnelle des systèmes urbains. On retrouve, en effet, sous-jacents à la multiplicité et à la diversité des configurations spatiales existantes, des modes d'ordonnement, de conception et d'usage de l'espace analogues.

Ce phénomène d'existence simultanée d'une unité et d'une pluralité se manifeste d'ailleurs dans d'autres domaines et notamment dans ceux de la langue et de l'écriture : on observe en effet, du point de vue linguistique, la coexistence d'une langue commune, l'arabe littéral, identique en tout point du monde musulman, langue dans laquelle a été révélé le message coranique, et de plusieurs langues parlées, langues de l'échange verbal quotidien et du dialogue spontané, réparties sur des aires géographiques plus ou moins vastes. Cependant les rapports qu'entretiennent l'arabe littéral et les parlers régionaux d'une part, ceux qu'entretiennent les divers parlers arabes entre eux d'autre part, permettent de multiples possibilités d'interlocution, de communication verbale, au-delà des espaces linguistiques différenciés.

Il en est de même pour l'écriture arabe « *instituée dans le Coran à la racine de la religion* »<sup>2</sup> et notamment pour l'art calligraphique qui met en oeuvre une armature consonantique que l'on retrouve à la base d'une grande variété de styles. Qu'il s'agisse de calligraphie manuscrite ou d'épigraphie architecturale, tantôt élément de décor des lieux « *signalant une trace divine* »<sup>3</sup>, tantôt élément choral, comme « *rappel généalogique, éveillant l'âme du croyant à une médiation sacrée* »<sup>4</sup>.

2 A. KHATIBI et M. SIJELMASSI « *L'Art calligraphique arabe* », Ed. du Chêne, Paris, 1976.

3 et 4 *Ibid.*, (p. 238).

De même, coexistent au sein de l'architecture arabo-musulmane une unité d'ordonnance et une diversité de formes, de techniques et de paysages urbains. Et cet ordre architectural tient essentiellement à un mode de structuration du corps social indissociable de l'idéal religieux commun. C'est en ce sens qu'il est difficile de se représenter l'unité fonctionnelle d'une cité arabe et musulmane en ne se référant qu'à des données physiques et matérielles qui participent à sa configuration spatiale.

### LA VISION IDEOLOGIQUE DU DÉSORDRE

Sans parler de la vision idéologique qui ne conçoit de « civilisation » que romaine et coloniale : « Ici, en Afrique du Nord, nous retrouvons partout sous nos pas la trace de Rome : ce qui prouve bien que nous y sommes à notre place, c'est-à-dire au premier rang de la civilisation »<sup>5</sup>, il est important de signaler un certain type de lecture orientée des cités arabes et musulmanes.

Les « descriptions architecturales » qui les présentent comme des univers urbains « sans art et sans ordre », comme des villes sans plan, comme des labyrinthes, comme un monde qui fait désordre — sympathique ou antipathique — sont monnaie courante et ne se rencontrent pas, loin s'en faut, que dans les prospectus des agences de voyage. Pour de nombreux descripteurs « partout la ville musulmane souffre d'un manque atroce d'unité, c'est un agrégat d'éléments qui n'ont rien à voir ensemble, qui auraient été disposés, les uns à côté des autres, sans aucun lien réel »<sup>6</sup>. Une telle conception expliquerait le désarroi du visiteur étranger qui ne peut que se perdre « dans une sorte de labyrinthe embrouillé, anguleux, dans des ruelles se transformant souvent en impasses auxquelles aboutissent, à travers des voûtes plus sombres, des passages en tunnels »<sup>7</sup>. Visiteur en tout sens désorienté, dans un univers, pour lui, d'autant plus illisible qu'il ne retrouve pas ses points de repère, « pas de grands axes avec des façades rectilignes qui orientent la perspective... »<sup>8</sup>.

5 MARÉCHAL LYAUTEY, dans sa préface à l'ouvrage de P. RICARD « *Les Merveilles de l'Autre-France* ». Ed. Hachette, Paris, 1924.

6 Xavier DE PLANHOL « *Le monde islamique* ». Essai de géographie religieuse, 1957.

7 et 8 K. WICHE « *Marokkanische Stadttype* », Hundertjahre geographische Gesellschaft Wien, 1856-1956. Wien 1957 (p. 487) Cité par le « Kasba 64 Study Group » in *Living on the Edge of the Sahara*. Government Publishing Office, La Haye, (p. 227).

Il est évident que de telles lectures portent en elles, implicitement ou explicitement, la trace des références à des pratiques, à des usages et par suite à une configuration de l'espace auxquels sont irréductibles les principes d'organisation propres à un grand nombre de cités en pays d'Islam. En fait, ce type de lecture manifeste bien plus les systèmes de référence du descripteur que l'univers urbain qu'il prétend décrire. D'où les comparaisons fréquentes des villes musulmanes aux villes grecques et romaines de l'antiquité, opposant la régularité de ces dernières<sup>9</sup> à l'irrégularité des médinas. D'où également les comparaisons des maisons arabes aux maisons grecques à péristyle, ou des villes arabes aux villes européennes médiévales<sup>10</sup>.

Comparaisons à maints égards inadmissibles dans la mesure notamment où elles présupposent la ville comme un en-soi et de surcroît réduite à ses constituants physiques — comme autant d'invariants et de variables soumis au temps qui passe — saisis indépendamment des modes de production et des conditions historiques et sociales qui ont déterminé les fonctions à remplir et particularisé le cadre de vie où ils s'insèrent et prennent sens. Ce type de démarche, qui réduit la cité aux données brutes de son cadre physique et les interpénétrations historiques à une historicité chronique, conduit souvent à réduire le fonctionnement de la cité musulmane à des types d'explication auxquels il ne peut se résoudre. En la ramenant à un ordre de causalité qui lui est extérieur, bien des auteurs en arrivent à conclure que « *la cité islamique n'a souvent guère de plan* »<sup>11</sup>.

## LE DEPAYSEMENT OU LA TRADITION VECUE

Il serait faux de laisser croire que les villes musulmanes n'aient été l'objet que de jugements défavorables. Dans *Manière de penser l'urbanisme*, Le Corbusier n'a pas hésité à écrire que l'urbanisme

9 Notons au passage que les villes antiques grecques et romaines ne présentaient pas toutes, loin s'en faut, de tracé régulier. Cf. R. MARTIN « *L'Urbanisme de la Grèce antique* », Paris, 1956.

10 « La ville arabe classique ressemble à la ville européenne médiévale. Mais le Prince y intervient moins ». Oleg GRABAR « *La Ville : son développement et sa culture* ». In : « *Le Monde de l'Islam* », sous la direction de B. Lewis, Encyclopédie Elsevier, Bruxelles, 1976, (p. 91).

11 *Ibid.*, (p. 91).

arabe était excellent<sup>12</sup>. Son jugement se réfère à l'étagement des maisons de la médina d'Alger au flanc d'une pente très raide, menageant ainsi « une vue sur la mer » à chacune d'elles par-dessus la terrasse située immédiatement en contrebas<sup>13</sup>. Ce que Le Corbusier ovit comme un avantage du point de vue des références occidentales est en fait un inconvénient majeur pour un Musulman. Comme le précise A. Lézine : « Un pareil état des lieux ne constitue nullement un avantage aux yeux des Musulmans, bien au contraire. Voir par-dessus la terrasse d'une maison voisine implique qu'il était en même temps possible d'apercevoir ce que se passait sur cette terrasse elle-même »<sup>14</sup>, ce qui est considéré comme « une grave intrusion dans la vie privée d'un Musulman »<sup>15</sup> et explique que « les constructeurs ont pourvu les terrasses d'Alger d'acrotères élevés, plus hauts que la taille d'un homme pour éviter cet inconvénient majeur »<sup>16</sup>.

En fait il faut bien admettre que tout regard se réfère, implicitement ou explicitement, à des habits qui orientent la vision qu'il projette et conditionnent les jugements et essais d'interprétation qu'il occasionne. Tout visiteur étranger à l'espace bâti qu'il perçoit est inéluctablement en position de traduction. Sa lecture ou le déroulement de son trajet sont fonction des schémas auxquels il est accoutumé, des modalités de représentation ou d'usage qui lui sont propres. « Pour cette ville (Tunis) nous avons redécouvert le sens du mot RUE, du mot MAISON et de bien d'autres : nous avons ouvert les yeux SUR une simple vérité : l'ignorance donne le même nom aux choses les plus disparates sous l'égide de l'analogie »<sup>17</sup>. Aucune précaution linguistique ne pourrait remédier à ce type d'obstacle puisque, par la désignation même, chaque langue s'approprie les choses en leur donnant sens et que traduire n'est pas dire la même chose autrement, mais dire autrement autre chose<sup>18</sup>. Il en est de même des modalités d'usage du produit architectural.

12 et 13 Cf. la nouvelle édition Denoël-Gonthier, Paris, 1977, notamment les commentaires et croquis pp. 139-140 sur lesquels s'appuie Le Corbusier pour qualifier l'urbanisme arabe d'excellent en le comparant à l'urbanisme européen qu'il qualifie de néfaste. Ce jugement de Le Corbusier est également cité par A. LÉZINE « Deux villes d'Ifriqiya, études d'archéologie, d'urbanisme, de démographie », Librairie orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1971, (p. 128).

14, 15 et 16 A. LÉZINE, *Op. cit.*, Cf. également, A. LÉZINE « Algérie, conservation et restauration des monuments historiques », UNESCO, 1966, (p. 28).

17 R. BERARDI « Lecture d'une ville : la médina de Tunis ». In : « Architecture d'aujourd'hui » n° 153, décembre-janvier, 1970-1971.

18 Cf. Jean GAGNEPAIN « Du Vouloir-dire Traité d'épistémologie des sciences humaines ». Pergamon Press, Oxford, 1981.

## CONFIGURATION SPATIALE ET IDENTITE FONCTIONNELLE DU SYSTEME URBAIN

Les mises au point qui précèdent ne signifient pas que les types d'édifices mis en oeuvre dans la cité islamique lui appartiennent en propre, ou que son modèle d'organisation ne puisse pas être comparé ou apparenté à d'autres modèles urbains. Elles tendent tout simplement à préciser que le cadre de vie qu'elle constitue ne peut pas être saisi indépendamment du mode de vie de ceux qui l'ont promu, et que tout essai de compréhension ou de conceptualisation de cet espace social doit partir du fonctionnement et des usages qui lui sont spécifiques.

C'est en ce sens que l'on peut affirmer que des thèmes architecturaux provenant de cultures ante ou extra-islamiques, notamment hellénistique et persane, ont été intégrés à un type d'organisation induit par l'idéal religieux commun qui a imprégné la vie politique et sociale. Ils ont été subordonnés, selon des perspectives nouvelles, à des pratiques et des usages qui appartiennent en propre à l'Islam, à une spécificité des conceptions qui les pénètre, les anime et leur donne sens dans la cité musulmane.

Nous avons vu que l'influence de la foi musulmane ne s'exerce pas directement sur la production du cadre bâti, mais d'une façon indirecte, en fonction du mode de vie et de l'état d'esprit qu'elle crée. Il en découle des analogies, des similitudes d'organisation de l'espace qu'illustrent tout particulièrement les types d'institutions et d'édifices retenus. Ceux-ci constituent, par leurs fonctions, leurs caractéristiques spatiales et leurs localisations, les pôles structurants de la cité, les organes essentiels à partir desquels et autour desquels se développe et s'organise le tissu urbain. Ainsi le fait que la vie sociale repose sur les principes de l'Islam explique la prédominance des institutions religieuses : grande-mosquée, petites mosquées, médersas, zaouias, écoles coraniques, etc.

Cette empreinte du sacré est manifeste au niveau même des paysages urbains dominés par les minarets des mosquées. Elle est manifeste également dans la localisation de la grande-mosquée — lieu de prière commune du vendredi — qui constitue le centre spirituel de la cité : enclos sacré, situé au coeur de la ville, à partir duquel l'ensemble du réseau urbain prend toute sa signification. En effet, la ville elle-même forme un espace clos, un intérieur, ceinturé de remparts percés de portes c'est-à-dire d'un dispositif de sélection et d'accueil qui pro-

tège la cité et régit ses rapports à l'espace extérieur, au monde non-urbain. De ces portes partent les voies principales et c'est généralement à leur intersection que se trouve la grande mosquée enserrée par l'espace aménagé pour les fonctions économiques, par le système des souqs qui se développe autour d'elle. Cet espace est occupé par de multiples activités artisanales et commerciales, groupées en marchés spécialisés pour la production ou la vente d'une même variété de marchandises.

Dans la qissariya, les foundouqs ou les souqs, des boutiques contiguës sont disposées en séries linéaires ou en réseau et ouvertes de part et d'autre d'une voie publique ou autour d'une cour centrale. Marchands et artisans occupent des échoppes plus profondes que larges, où sont rangés à portée de main les produits ou les outils qu'ils manipulent. D'une manière générale l'acheteur n'y pénètre pas. Il circule, s'arrête, s'informe, marchandise et achète, tout en restant dans les grandes voies de parcours qui sont à la fois zone de passage et lieu de commerce. Il est à noter que le marché urbain était toujours sous le contrôle direct du gouvernement. Ce contrôle était exercé par un officier public — le mohtasseb — dont les principales tâches étaient de veiller à l'application de la morale musulmane, d'assurer la régularité des transactions commerciales et le bon entretien des bâtiments, d'agrèer l'amine ou homme de confiance élu au sein de chaque corporation pour la représenter, de vérifier les poids et mesures, de fixer le juste prix des denrées de base, d'aider à aplanir les différends commerciaux, etc.

La grande mosquée et le marché urbain forment ainsi le coeur de la cité : le centre spirituel et le centre économique s'articulent au croisement des grands axes de parcours et s'affirment comme les pôles de convergence de l'interaction sociale qui se réalise dans la célébration communautaire du culte et dans l'échange.

Dans les grandes cités, les espaces adjacents à l'enclos central englobaient des édifices de prestige : fontaines publiques, jardins, bâtiments publics, académies d'art et de sciences, etc.<sup>19</sup>.

D'une manière générale, au-delà de l'enclos central et derrière les séries linéaires que composent les souqs le long des grandes voies

<sup>19</sup> et 20 R. HASSAN « Islam et urbanisation dans le Moyen-Orient médiéval », in : *Ekistics* n° 195, vol. 33, février 1972. Traduit de l'anglais par J. et S. HENSENS, Rabat, 1973.

de circulation, se trouvent les foundouqs réservés à l'accueil et à la protection des marchands étrangers de passage et les médersas où étaient assurés l'enseignement des sciences religieuses et l'hébergement des étudiants étrangers à la ville ; il y avait aussi quelquefois un ou plusieurs maristans conçus pour le traitement de diverses maladies.

A l'écart de la vie de la cité se dressait généralement l'architecture militaire de la qasba, citadelle du pouvoir, qui occupait une position stratégique et formait une entité autonome. Au-delà des zones résidentielles, souvent à proximité des remparts, s'étendaient des cimetières intramuros réservés aux Musulmans.

Sur la trame établie par les parcours principaux et les liaisons secondaires se développent les secteurs à destination résidentielle. Des minorités résidaient dans de nombreuses cités musulmanes, notamment une minorité juive qui jouait un rôle important dans le commerce et les affaires<sup>20</sup>. Elles occupait un quartier qui lui était réservé, dont le mode de construction, et plus particulièrement l'architecture extérieure, différaient de celui des quartiers musulmans. Dans ces derniers, les unités d'habitation s'agglomèrent en îlots compacts, percés de courtes impasses et de voies de circulation semi-privées donnant accès à de petits ensembles enclavés de parcelles contiguës. Les îlots s'articulent et forment des quartiers sillonnés de ruelles et de rues où s'étirent des rangées de maisons interrompues par des équipements collectifs de quartiers : petite mosquée, hamman, four à pain, école coranique, fontaine, petits commerces.

L'organisation élémentaire de l'habitation est uniforme : quatre pièces couvertes délimitent une pièce centrale découverte ou cour intérieure. L'espace exclu est ainsi « réduit à la plus simple expression : le mur »<sup>21</sup> et les rues de desserte se définissent en fait comme le résidu d'un cloisonnement. C'est pour cette raison que toute lecture qui ne voit dans l'espace extérieur des maisons arabo-musulmanes qu'une « façade aveugle » n'a pas de sens, parce qu'elle les réfère à des modèles auxquels elles ne sont pas réductibles et ne rendent pas compte, ce faisant, de la cohérence d'un système architectural. Il ne s'agit pas de façade sur rue, mais d'un mur qui participe à un dispositif plus large de mise à l'écart des unités de résidence. Dispositif qui engendre toute une série de degrés d'éloignement, matérialisés par des moyens très précis et destinés à assurer un maximum d'intimité à la vie familiale.

21 H. BERARDI, *op. cit.*, (p. 40).

Il est évident que ce type d'enclos que forme l'unité de résidence en milieu urbain dans les pays arabes et musulmans est l'expression de l'impact d'un mode d'intervention sur le milieu et d'un type d'organisation sociale où se définissent la famille, les besoins sociaux, les relations humaines, les usages et les pratiques auxquels la configuration architecturale de la maison et l'agencement urbain donnent un cadre.

Chaque habitation est organisée autour d'une cour intérieure qui, bien au-delà de sa fonctionnalité pratique, est le centre (*wast ad-dar*) à partir duquel tous les éléments qui font partie de la maison composent une unité spatiale. C'est sur la cour intérieure qu'ouvrent les portes et fenêtres des pièces d'habitation — logements de sous-groupes familiaux — qui l'encadrent. C'est là que s'opère leur liaison ou leur séparation et que se déroulent les activités collectives.

Chaque maison disposait de services communs à tous les résidents. Les demeures le plus riches pouvaient se développer autour d'une cour de très grandes dimensions, posséder deux ou plusieurs cours, inclure un hammam, une écurie et des jardins privés, se doubler d'un logement d'invités ou de domestiques, etc.

Cependant, riche ou modeste, chaque unité de résidence est centrée sur une cour intérieure qui constitue, d'une part, l'espace de la vie familiale et, d'autre part, par sa composition architecturale et sa décoration, le siège de l'oeuvre plastique de l'habitation. Oeuvre plastique qui se déploie sur ses façades que l'on ne découvre qu'une fois franchis toute une série de dispositifs d'éloignement : ceux-ci font de la maison un enclos dans l'espace le plus intérieur de la ville arabomusulmane.

## ENTRE LE POIDS DU PASSE ET LES CONTRAINTES DU PRESENT

Les types d'organisation, d'habitat et d'édifices présentés ici sont ceux qui particularisent la ville historique en terre d'Islam : cadre bâti qui témoigne d'un équilibre passé entre forme sociale et production architecturale. « *Soumise à toutes les forces contradictoires des transformations contemporaines, la ville arabe disparaît en tant qu'entité où se traduisent des valeurs sociales communes et une culture communautaire* »<sup>22</sup>. Dans les pays arabes et musulmans la ville d'aujourd'hui n'a plus d'homogénéité. Le système urbain si clair, si fonctionnel, que nous avons décrit, souvent considéré aujourd'hui comme valeur du passé, voire parfois comme « *un élément de résistance*

au progrès »<sup>23</sup>, est délaissé au profit de techniques importées qui influencent les mutations en cours, mutations qui se réfèrent à des facteurs exogènes considérés comme valeurs modernes. « *Les méthodes et les réalisations actuelles de l'architecture et de l'urbanisme arabes pratiquent une occidentalisation à outrance dans l'utilisation des normes, des formes, des modules et des matériaux* »<sup>24</sup>. Dans le monde arabe, la ville historique est en effet loin de représenter à l'heure actuelle le modèle de référence des extensions urbaines ; les principes communautaires d'aménagement, de conception et d'appropriation de l'espace dont elle témoigne ne jouent plus aujourd'hui qu'un rôle marginal dans la production du cadre bâti contemporain.

De la prise en considération effective de ces principes ou de leur marginalisation croissante, sous quelque forme que ce soit, dépendra l'importance de l'espace bâti, reflet de l'identité culturelle musulmane en pays d'Islam : soit comme entité vivante en lutte avec les contraintes de l'époque, soit comme cadre physique, présumé historiquement dépassé, à embaumer sous forme de monuments historiques.

Notons que, si déphasage historique il y a, il se situe non dans les principes mêmes d'architecture et d'urbanisme, mais dans les politiques urbaines qui fondent ou ne fondent pas leur légitimité. En effet, l'étude, l'approfondissement et la réactualisation de ces principes communautaires — à ne pas confondre avec certaines conceptions superficielles, nostalgiques ou esthétisantes — au sein de politiques urbaines dans le monde arabe, peuvent être une source de revalorisation et de promotion d'une technicité intégrée, adaptée aux réalités locales, et ouverte au monde contemporain.

Promouvoir une technicité intégrée, c'est à la fois accorder plus d'importance au rôle sociologique des techniques et à la part irréductible de l'identité culturelle des usagers, et aussi lutter contre « *l'utilisation, en désordre et sans assimilation, de techniques et de concepts dits internationaux* »<sup>25</sup>, qui constituent en fait l'instrument déterminant d'une phase nouvelle de domination, que certains économistes et sociologues n'hésitent pas à qualifier de « *technocolonialisme ou nouveau pacte d'aliénation* »<sup>26</sup>.

22, 23, 24 et 25 R. TABET In « *L'Espagne social de la ville arabe* ». Ed. G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1979, (pp. 317 à 328).

26 F. OUALALOU « *Techno-colonialisme et incohérences des nouvelles formes de dépendance* », in : « *Propos d'économie marocaine* », S.M.E.R. Rabat, 1980.